عین الہدایہ

مترجمہ

علامہ مولانا سید امیر علی مرحوم اعلی اللہ مقامہ

مترجم

فتاویٰ عالمگیری ۔ تفسیر مواہب الرحمٰن

جلد چہارم

قانونی کتب خانہ ۔ کچہری روڈ ۔ لاہور

جلد چہارم

اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُّفَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ

عین الہدایہ

مترجمہ

علامہ مولانا سید امیر علی مرحوم اعلی اللہ مقامہ

مترجم
فتاوی عالمگیری ۔ تفسیر مواہب الرحمن

قانونی کتب خانہ ۔ کچہری روڈ ۔ لاہور

مطبوعہ:۔
پاکستان ایجوکیشنل پریس
لاہور
(پاکستان)

شریک ہیں مثلاً کبھی یہ دار بٹوارہ کیا گیا تھا اور سب نے اپنا حصہ الگ کر لیا تھا مگر راستہ میں سب کی شرکت باقی
ہو اور نفس مبیع میں شرکت نہیں ہے۔ **ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق** - پھر اسکے خلیط کے لیے
جو کہ حق مبیع میں شریک ہے جیسے شرب و راستہ **ف** یعنی خاص راستہ یا شرب میں شرکت ہے پس جب
خلیط نفس مبیع نے حق شفعہ چھوڑا اور خلیط حق مبیع موجود ہے تو اسکے واسطے حق شفعہ پہنچا پھر اگر اُسنے بھی شفعہ دیدیا
حالانکہ بدون شرکت کے حق جوار والا موجود ہے۔ **ثم للجار** - پھر جوار والے کے لیے شفعہ واجب ہوتا ہے **ف**
جار پڑوسی ہے اور مراد وہ پڑوسی جو ملاصق ہو یعنی ملا ہوا ہو مگر دروازہ اسی کوچہ میں ہو۔ **افاد هذا اللفظ ثبوت
حق الشفعة لكل واحد من هولاء وافاد الترتيب** - اس کلام نے دو فائدہ ظاہر کیے۔ اوّل یہ کہ ان تینوں
میں سے ہر ایک کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے اور دوم یہ کہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے **ف** اول خلیط مبیع
پھر خلیط حق۔ پھر جار ملاصق۔ اور اسی ترتیب سے ہر ایک کے لیے وجوب ہوتا ہے پس ثبوت کی دلیل چاہیے
اور ترتیب کی دلیل چاہیے۔ **اما الثبوت فلقوله عليه السلام الشفعة لشريك لم يقاسم** - پس ثبوت شفعہ
کی دلائل اول سے قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ شفعہ ایسے شریک کے لیے ہے جسنے بٹوارہ نہیں کیا **ف**
جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ہر شرکت صحن یا دیوار میں ثابت ہے
کہ صحیح نہیں کہ وہ فروخت کرے یہانتک کہ اپنے شریک پر پیش کرے پس وہ لے یا چھوڑ دے پس اسکا شریک
اسکے خریدنے کا زیادہ حقدار ہے یہانتک کہ اسکو اعلام کرے۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا شفعہ کا ہر شرکت میں جو بٹوارہ نہیں ہوئی صحن ہو یا دیوار ہو کہ لائق نہیں
کہ اسکو فروخت کرے یہانتک کہ اپنے شریک کو آگاہ کرے پس وہ چاہے لے یا چھوڑ دے پس جب اسکو فروخت
کیا اور شریک کو آگاہ نکیا تو شریک اسکا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ مسلم۔ یعنی شریک اسکو بغیر رضامندی کے شفعہ میں
لے سکتا ہے۔ **ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائبا اذا كان
طريقهما واحدا** - اور دوم دلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ دار کا پڑوسی دار کا زیادہ حقدار ہے اور زمین کا
زیادہ حقدار ہے اسکا انتظار کیا جائیگا اگرچہ وہ غائب ہو یعنی سفر میں ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو **ف**
یہ دو حدیثیں ہیں۔ اوّل یہ کہ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار کا پڑوسی
دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ
اور ایک روایت میں ہے کہ دار کا پڑوسی شفعہ دار کا زیادہ حقدار ہے۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ ورواہ
النسائی وابن حبان عن انس رض۔ عمرو بن الشرید نے اپنے باپ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک مرد نے آکر
عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ایسی ہے کہ اسمیں کسی کی شرکت وحصہ نہیں سوائے جوار کے تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والبزار۔ اور عیسی بن یونس بن
ابی اسحق نے حدیث قتادہ عن انس رض کو اور حدیث قتادہ عن الحسن عن سمرہ رض کو جمع کر دیا۔ ابن القطان
نے کہا کہ عیسی بن یونس ثقہ ہے پس اسکی تصحیح واجب ہے اور اسی طرح اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبغ نے روایت
کیا ہے۔ شرید بن سوید الثقفی نے مرفوع روایت کی کہ دار کا پڑوسی بہ نسبت دوسرے کے اس دار کا زیادہ حقدار
ہے۔ رواہ احمد۔ پس معلوم ہوا کہ خلیط پھر راستہ کا خلیط پھر پڑوسی ہے اگرچہ صریح ترتیب کی دلیل آتی ہے۔ اور حدیث
دوم کو عبدالملک بن ابی سلیمان نے عطاء بن ابی رباح سے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت

صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کی شفعہ کا زیادہ مستحق ہے اسکے واسطے انتظار کیا جاوے اگرچہ غائب
ہو جبکہ دونوں کا راستہ واحد ہو - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے
اور عبد الملک راوی اہل حدیث کے نزدیک ثقہ مامون ہے - مجھے نہین معلوم کہ اسمین کسی نے کلام کیا ہو سوائے
شعبہ رح کے کہ شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے - صاحب الکمال نے امام احمد سے نقل کیا کہ عبد الملک
منجملہ حفاظ کے ہے اور سفیان ثوری رح نے کہا کہ وہ میزان ہے - احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے - امام مسلم
نے صحیح مین اس سے حدیث لی - ترمذی کی توثیق اوپر گزری - ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا اور کہا
کہ وہ اہل کوفہ کے بہتر لوگون وحفاظ مین سے تھا - صاحب تنقیح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حدیث عبد الملک بن
ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے اور اسکے درمیان اور مشہور حدیث جابر رض مین کچھ منافات نہین ہے اور ہم کہتے ہین
کہ جب پڑوسیون مین کنوان وچھت وراستہ وغیرہ منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی بسبب جوار کے مستحق شفعہ بدلیل
حدیث عبد الملک ہے - اور جب پڑوسیون مین کسی منافع مین شرکت نہو تو شفعہ نہین بدلیل حدیث مشہور جابر رضی اللہ
عنہ کے کہ شفعہ ہر ایسی چیز مین ہے کہ بٹوارہ نہوا ہو اور جب حدود واقع ہو گئے تو شفعہ نہین ہے - اور کہا کہ شعبہ رح کا اس
حدیث کی وجہ سے کلام کرنا کچھ چیز نہین ہے اسواسطے کہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھا اور فقیہ جید نہین تھا کہ احادیث
کو متفق کر سکتا اور دوسرون نے شعبہ رح کی تبعیت مین کلام کیا ہے حالانکہ بخاری رح نے عبد الملک کی روایت سے استشہاد
اور امام مسلم نے اس سے حدیث روایت کی ہے - ولقولہ علیہ السلام الجار احق بسقبہ قیل یا رسول اللہ وما سقبہ
قال شفعتہ - اور سیوم بدلیل قول حضرت ؐ کہ پڑوسی احق بسقبہ ہے پس عرض کیا گیا کہ اسکا سقبہ کیا ہے فرمایا کہ شفعہ ف
یعنی پڑوسی اپنے جوار کی شفعہ کا مستحق مقدم ہے پس جب تک وہ نہ لے تو مشتری نہین پاویگا اور سقبہ بمعنی نزدیکی و پڑوس ہے
اور اس حدیث کو بخاری رح نے روایت کیا ہے - ویروی الجار احق بشفعتہ - اور روایت کیا جاتا ہے کہ پڑوسی اپنے
شفعہ کا زیادہ مستحق ہے ف - رواہ الترمذی واسحق وابن ابی شیبہ وابن جریر وابن حبان وغیرہ - پس معلوم ہوا کہ شریک عین وشریک
منفعت اور پڑوسی سب کے واسطے شفعہ حاصل ہے یہی مذہب شریح وشعبی وابن سیرین وحکم وحماد وحسن وطاؤس
وثوری وابو حنیفہ وابن ابی لیلے وابن شبرمہ ہے اور شرح اوجیز شافعیہ مین ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے اسی پر
فتوی دیا اور یہی اختیار ہے اور استذکار ابن عبد البر مین روایت ہے کہ حضرت عمر رض نے شریح کو شفعہ جوار کا حکم دیا
وقال الشافعی رح لا شفعۃ بالجوار - اور امام شافعی رح نے کہا کہ جوار کی وجہ سے شفعہ نہین ہے ف
یہی قول مالک واحمد واوزاعی وابو ثور ہے اور یہ حضرت عمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم سے روایت کیا جاتا ہے
لقولہ علیہ السلام الشفعۃ فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ایسے عقار مین ہے کہ تقسیم نہین کیا گیا پھر جب حدود بند ہو گئے اور راستے پھیر دیے گئے
تو شفعہ نہین ہے ف - رواہ البخاری - اور ایک روایت مین انما الشفعۃ فیما لم یقسم الخ یعنے شفعہ کا انحصار
ایسے ہی عقار مین ہے کہ مقسوم نہوا - پس جنس شفعہ صرف غیر مقسوم مین منحصر ہوا تو جوار وغیرہ خارج ہے - ولان
حق الشفعۃ معدول بہ عن سنن القیاس - اور اس دلیل قیاسی سے کہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو روش
قیاس سے معدول ہے ف - یعنی قیاس کی راہون کو اسمین دخل نہین ہے یعنی حق شفعہ خلاف قیاس ہے
لما فیہ من تملک المال علے الغیر من غیر رضاہ - کیونکہ اسمین غیر کے مال پر بدون اسکی رضامندی کے ملکیت
حاصل کرنا ہوتا ہے ف - حتی کہ بائع نے رضامندی سے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا مگر شفیع نے جبرا اسکو شفعہ مین

لے لیا پس یہ خلاف قیاس ہے تو جہان شرع مین وارد ہوا اسی حد تک رہیگا۔ وقد ورد الشرع فیما لم یقسم
حالانکہ شرعی ورود ایسے عقار مین ہوا جو مقسوم نہین ہوا ہے ف ـــــ تو جار کو اسپر قیاس نہین کر سکتے ہین۔
وہذا لیس فی معناہ لان مؤنۃ القسمۃ تلزمہ فی الاصل دون الفرع۔ اور یہ یعنی جار و شرکت منافع و
غیر قابل قسمت کچھ ایسی چیزین نہین جو عقار قابل قسمت کے معنی مین ہون یعنی غیر مقسوم کے معنی مین یہ چیزین نہین
ہین اسواسطے کہ بٹوارہ کی مشقت وخرچہ تو اصل مین لازم ہوگا نہ فرع مین ف ـــــ یعنی غیر مقسوم مین خرچہ بٹوارہ
ہے اور مقسوم مین نہین ہے۔ مراد یہ کہ حق شفعہ اسواسطے کہ بٹوارہ کے خرچہ سے بچاؤ ہو اسواسطے کہ شرکت مین بٹوارہ
کا مطالبہ ہوگا اور اس سے بچاؤ جبھی ہو سکتا ہے کہ حصہ شریک خود لے لے اور جوار مین یہ بات نہین ہے کیونکہ بٹوارہ
سابق سے موجود ہے۔ اسی طرح جو شخص کہ حقوق مبیع مین مانند راستہ وغیرہ کے شریک ہو یا ایسی چیز مین شرکت
ہو جو بٹوارہ کے قابل نہین مانند نہر وغیرہ کے تو اسمین بھی یہ معنے نہین پائے جاتے ہین پس سوائے ایسے
غیر مقسوم کے جو قابل قسمت ہے باقی کسمین حق شفعہ نہوگا۔ م ع۔ پس دلیل شافعی رح ایک تو نص حدیث ہے
اور دوم قیاس مانع ہے۔ اور جواب یہ کہ نص کے مقابلہ مین جوار کے واسطے نص موجود ہے اور قیاس بھی شفعہ
کو ظاہر کرتا ہے چنانچہ فرمایا۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہمنے اوپر روایت کی ف ـــــ یعنی الجار
احق بسقبہ۔ یعنی پڑوسی اپنے متصل عقار کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے اور اوپر محقق ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس
باب مین احادیث گذرین اور زیادہ صریح یہ کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ہے کہ اسمین کسی
کی شرکت نہین اور نہ حصہ ہے سوائے جوار کے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا احق ہے
الحدیث رواہ النسائی وابن ماجہ۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ قولہ علیہ السلام جار الدار احق بدار الجار والارض
مین جار خواہ شریک ہو یا نہو مستحق شفعہ ہے جیسے حدیث مین عام ہے خصوص جبکہ حدیث مین دار الجار کا احق فرمایا
کیونکہ اشارہ صریح ہے کہ دار الجار بغیر شرکت کے اسکی ملک ہے تو ابن حبان رح کی یہ تخصیص ساقط ہوگئی کہ جار سے
خلیط مراد ہے کیونکہ یہ تخصیص خلاف دلالت نص ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعی رح نے
استدلال کیا کہ جب حدود واقع اور راستے پھیرے جاوین تو شفعہ نہین۔ اس سے دو معنی ہو سکتے ہین۔ اول
یہ کہ بعد بٹوارہ کے اس کو شفعہ شرکت حاصل نہین ہے اور حدیث عبد الملک بن ابی سلیمان مین ثبوت ہے کہ جب
راستہ وغیرہ منافع مین شرکت باقی ہو تو اسکو جوار سے بڑھکر حق شفعہ ہے مگر خلیط سے کمتر ہے۔ دوم یہ کہ راستہ
جب دوسرے کوچہ کی طرف ہوگیا تو حق شفعہ نہین مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک کوچہ مین ہے پھر اسکے شرکا
نے بٹوارہ کیا تو دو شریکون کا راستہ اسی کوچہ کی طرف رہا اور دو حصہ دارون کا دروازہ پشت کی طرف سے
دوسرے کوچہ مین ہوگیا تو راستہ پھر گیا پس بلحاظ راستہ کے اتحاد کے پہلے دو حصہ دار ہین اور اسکے ہوتے ہوئے
دوسرے حصہ دار جنکا راستہ پھر گیا ہے حق نہین رکھتے ہین۔ اور یہ جو امام شافعی رح نے خیال فرمایا کہ شفعہ کا حق
اسواسطے ہوتا ہے کہ خرچہ بٹوارہ سے نجات ہو یہ علت کاملہ نہین ہے اور ضرر جوار اس سے بڑھکر ہے حتی کہ جب پڑوسی
غیر قوم یا شریر و بدکار و موذی ہوتا ہے تو مجبوری سے گھر چھوڑنا پڑتا ہے اور رہا یہ کلام کہ بعض روایات مین انما الشفعۃ
الخ۔ یعنی شفعہ تو غیر مقسوم مین منحصر ہے الخ۔ پس اول تو یہ حصر کی روایت غیر مثبت ہے اور بر تقدیر صحت اس سے
نفی نہین ہو سکتی ہے کما قال تعالے انما انت منذر۔ یعنی اللہ تعالے نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت حصر
فرمایا کہ تو فقط منذر ہے یعنی ڈر سنانے والا ہے حالانکہ آپ مومنون کے واسطے رحمت وبشارت سنانے والے ہین

کثیرہ ہین۔ حالانکہ اعلی شفعہ اسی مین منحصر ہی کہ شفیع کو حق شرکت عین حاصل ہو پھر اسکے بعد شریک منافع ہو پھر شریک جار ہو پس ہمارے استنباط پر جملہ احادیث اپنی صریح وعموم پر ہین اور کسی مین ہمنے خلاف ظاہر کے معنی نہین بدلے اور جب اسطرح توفیق بدون معارضہ ہی تو خواہ مخواہ معارضہ وتخصیص وتاویل کی کوئی وجہ نہین ہی۔ اور قیاس بھی ہمارے قول کو ساعد ہی۔ لان ملکہ متصل بملک الدخیل اتصال تابید وقرار۔ اسواسطے کہ شفیع کی ملکیت تو خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہی باتصال تابید وقرار ف یعنی ہمیشگی وبرقراری کے طور پر متصل ہی اور کرایہ دار یا عاریت پر رہنے والے کی طرح نہین ہی۔ فیثبت لہ حق الشفعۃ عند وجود المعاوضۃ بالمال اعتبارا بمورد الشرع۔ تو مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت مین اسکو حق شفعہ حاصل ہوگا یعنے معاوضہ دیکر اپنی ملکیت مین ملانے کا حق حاصل ہوگا بقیاس مورد شرع کے ف یعنی شرع مین غیر مقسوم کا شفعہ وارد ہوا تو اتصال ملک ہی پس اسی پر قیاس کرکے جار مین بھی اسی طرح ملک متصل ہی تو اسکو بھی حق شفعہ حاصل ہوگا۔ کچھ اسوجہ سے نہین کہ بٹوارہ کا ضرر اٹھانا نہ پڑے بلکہ۔ ہذا لان الاتصال علی ہذہ الصفۃ انما انتصب سببا فیہ لدفع ضرر الجوار اذ ہو مادۃ المضار علی ما عرف۔ یہ حکم اسوجہ سے کہ ایسی صفت پر اتصال ہونا یہی مورد شرع مین جوار کا ضرر دور کرنے کا سبب ہوگا یعنی سبب حق شفعہ ہوگیا اسواسطے کہ یہی مضرتون کا مادہ ہی جیساکہ برتاوے سے معلوم ہوا ف خلاصہ یہ کہ ہمنے مورد شرع مین جبکہ عقار غیر مقسوم ہوتا ہی شفعہ کے حق سے شفیع کو ملا لینے کا ملاقہ اسی وجہ سے کہ دائمی ڈانڈا ملا ہوا ہونے سے پڑوس کا ضرر شدید پھیلتا ہی پس مورد شرع مین خلاف قیاس نہین ہی اور یہی سبب ایسی صورت مین موجود ہی کہ جب جوار سے ملک متصل ہو تو جار کو ضرر پہونچیگا پس اسکے واسطے بھی سبب مذکور موجود ہی۔ پس یہان دو ہی صورتین دفع ضرر کی ہین یا تو مشتری نے جیسے یہ خریدا ویسے ہی جار کا مکان بھی لے لے یا یہ ہو کہ جار کو حق حاصل ہو کہ وہ خریدے ہوئے قطعہ کو لے لے لیکن مشتری تو اب دخیل ہوا ہی اور شفیع پہلے سے اصیل ہی۔ وقطع ہذہ المادۃ بتملک الاصیل اولی۔ اور یہ مادہ ضرر قطع کرنا اصیل یعنے شفیع کو تملک کا حق دینے کے ذریعہ سے اولی ہی ف یعنی مشتری وشفیع جار دونون مین سے ایک کو شرعا یہ حق ملنا چاہیے کہ وہ بغیر رضامندی غیر کے ملک حاصل کرلے تاکہ مادہ ضرر دور ہو پھر ہمنے دیکھا کہ شرع نے اصیل کو ترجیح دی کیونکہ وہ پہلے سے متصل عقار کا مالک موجود ہی اور مشتری ابھی دخیل ہوا ہی تو اصیل ہی کو یہ استحقاق ہونا اولی ہی۔ لان الضرر فی حقہ بازعاجہ عن خطۃ آبائہ اقوی۔ اسواسطے کہ اصیل کے حق مین ضرر زیادہ قوی اسوجہ سے ہوا جاتا ہی کہ وہ اپنے باپ دادا کے خطہ سے پریشان کرکے اٹھایا جاتا ہی ف برخلاف مشتری کے کہ اسکی یہان کوئی ملک نہین ہی پس اگر مشتری کو یہ استحقاق ہو کہ جیسے اسنے یہ مکان خریدا ہی اسی طرح اسکو اختیار ہو کہ خواہ مخواہ وہ جار کا مکان بھی بغیر اسکی رضامندی کے اپنی ملک مین لاوے تاکہ ضرر وفساد دور ہو تو جار کے حق مین یہ ضرر مزید ہوا کہ وہ اپنے باپ دادا کی جائے سکونت سے آوارہ کیا گیا اور یہ ظلم ہی لہذا شرع نے اس سے ضرر دور کرکے یہ حکم دیا کہ اصیل مختار ہی کہ چاہے مبیعہ کو مشتری سے بحق شفعہ لے لے تاکہ اسکو جوار کا ضرر اٹھانے سے امن ہو۔ بالجملہ حق شفعہ مین قوی علت یہ ہی کہ اجنبی پڑوسی کی شرارت سے امن ہو اور یہی اہم ہی نہ وہ کہ جو امام شافعی نے خیال فرمائی کہ مکان کے حصہ دار کو شفعہ اسوجہ سے ملا کہ اگر شفعہ نہو تو اسکو بٹوارہ کی مشقت اٹھانا پڑے پس حق شفعہ دیا گیا کہ وہ اس سے چھوٹ جاوے۔ یہ علت ٹھیک نہین ہی کیونکہ شریک اگر خود بٹوارہ کا قصد کرے تو بالاجماع بٹوارہ کردیا جاتا ہی بلکہ اگر شریک نے اپنے حصہ مین سے نصف فروخت کیا اور خلیط نے شفعہ مین

لیا پھر بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کر دیا جائیگا پس بٹوارہ کوئی جدید ضرر نہین اور نہ دائمی ہی۔ وضرر القسمۃ مشروع لا یصلح علۃ لتحقیق ضرر غیرہ۔ اور بٹوارہ کا ضرر اُٹھانا مشروع ہی وہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے واسطے علت نہین ہو سکتا ف۔ یعنی شفعہ تو مشتری وغیرہ کے بغیر رضامندی کے شفیع کو دلایا جاتا ہی پس اگر اسوجہ سے ہوتا کہ شفیع کو بٹوارہ کی مشقت اُٹھانا ہوگی تو یہ کوئی ایسی چیز نہین جسکی وجہ سے شفیع کا اسقدر لحاظ ہو کہ وہ جبرا حاصل کر سکتا ہی اگرچہ مشتری یا بائع رضامند نہون اور اگرچہ انکا ضرر متصور ہو کیونکہ شرع نے تو خود شرکاء کی درخواست پر بٹوارہ کا حکم دیا ہی اور بٹوارہ خود مشروع ہی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ شفعہ کی علت تو یہ ہی کہ شفیع کی ملکیت جس عقار کے ساتھ دائمی قرار کے ساتھ ملی ہی تو اس ملے ہوئے ڈانڈے مین اسکو اختیار ہی کہ جب معاوضہ فروخت ہو تو معاوضہ الی خود دیکر جانب اپنی ملکیت مین ملالے تاکہ ضرر جوار اس سے دور ہو پس اگر ایک ہی عقار مین جو غیر مقسوم ہی شریک نے فروخت کیا تو بدرجہ اولی اسکو اختیار رہی کہ خود معاوضہ دیکر لے لے اگرچہ مشتری راضی نہو اور یہ اقوی شفعہ ہی بہ نسبت اسکے کہ دوسرے کی شرکت صرف راستہ وغیرہ منافع مین ہی۔ پھر شفعہ اسکو جسکی شرکت خاص منافع راستہ وغیرہ مین ہی کیونکہ اسکو ضرر جوار کے ساتھ خاص شرکت منافع مین ضرر ہی۔ پھر اگر یہ بھی نہو تو جوار کا ضرر عام جو اصل علت ہی وہ موجود ہی تو وہ حق شفعہ رکھتا ہی اور مترجم کہتا ہی کہ اگر دروازہ پھرا ہو یا باوجود مکانات متصل ہونے کے ایک کا دروازہ کوچہ فلان مین ہو اور دوسرے کا دروازہ کوچہ دیگر مین ہو تو ضرر جوار مین بہت کم احتمال ہی لہذا اسی کوچہ والے جار کو حق ہوگا اور مشہور حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین یہی معنی لینا اظہر و اقوی ہین واللہ تعالے اعلم۔ م

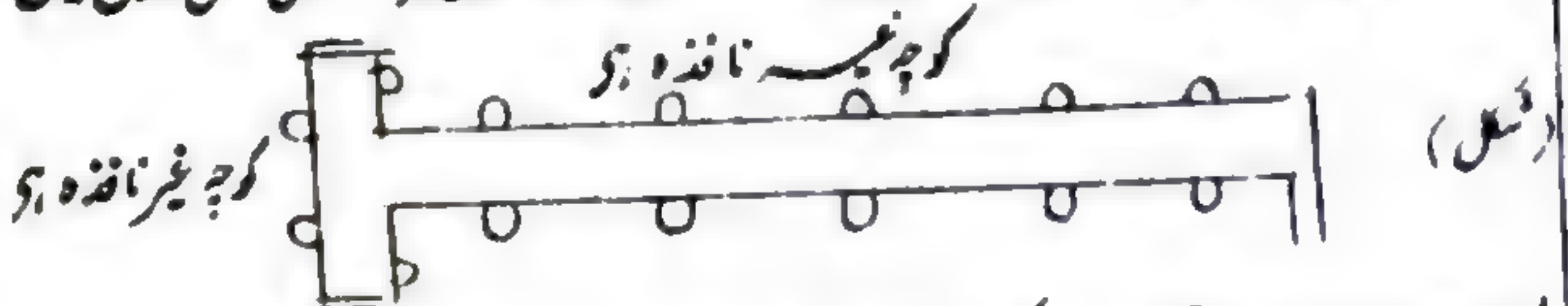
یہان تک تو بیان ہوا کہ حق شفعہ حاصل ہو یا ایسے شریک کو ہوتا ہی جسکی شرکت نفس مبیع مین ہی اور ایسے شریک کو جسکی شرکت منافع مبیع مین ہی اور ایسے جار کو جسکی شرکت نہین مگر جوار ہی اور مصنف رح نے بیان کیا تھا کہ انمین سے ہر ایک کو اگرچہ شفعہ کا استحقاق ہوتا ہی لیکن اگر سب اقسام جمع ہون تو اول استحقاق شریک عین کو پھر شریک منافع کو پھر جار کو ہوتا ہی پس ترتیب کی دلیل بیان ہونا چاہیے۔ اما الترتیب فلقولہ علیہ السلام الشریک احق من الخلیط والخلیط احق من الشفیع۔ رہی ترتیب تو اسکی دلیل یہ حدیث ہی کہ شریک بہ نسبت خلیط کے احق ہی اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہی۔ فالشریک فی نفس المبیع۔ پس شریک سے وہ مراد ہی جو عقار مبیع مین شرکت رکھتا ہو۔ والخلیط فی حقوق المبیع۔ اور خلیط سے وہ مقصود ہی جو مبیع کے حقوق مین خلط رکھتا ہو ف۔ مثلا راستہ خاص وحصہ آب وغیرہ مین شریک ہو۔ والشفیع ہو الجار۔ اور شفیع سے مقصود جار ف۔ یعنی پڑوسی ہی اور اس سے ظاہر ہوا کہ سلف مین جار پر شفیع کا اطلاق جاری تھا۔ لیکن واضح ہو کہ شیخ ابن حجر رح نے مانند شیخ زیلعی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہی اور مین نے اسکو نہین پایا۔ اور ابن الجوزی رح نے کہا کہ نہین ملتی ہی اور محصل تخریجات یہ ہی کہ سعید بن منصور نے سنن مین کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن ہشام بن المغیرۃ الثقفی قال قال الشعبی رح قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الشفیع اولے من الجار والجار اولے من الجنب۔ یعنی شعبی رح تابعی ثقہ نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار سے شفیع اولی ہی اور جنب سے جار اولی ہی۔ تنقیح مین کہا کہ ہشام بن المغیرہ کی ابن معین نے توثیق کی اور ابو حاتم نے کہا کہ اسکی حدیث مین مضائقہ نہین ہی۔ پس یہ مرسل صحیح ہی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی لیکن شفیع سے مراد شریک عین و شریک منافع ہوگا اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے بھی مرسل روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رح سے روایت کی کہ شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہی اور شفیع بہ نسبت جار کے احق ہی اور جار بہ نسبت غیرون کے احق ہی عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن ایوب عن ابن سیرین عن شریح رح قال الخلیط احق من الجار والجار احق من غیرہ

یعنی شریح رحمہ نے فرمایا کہ خلیط بہ نسبت جار کے احق ہے اور جار بہ نسبت اغیار کے احق ہے۔ اس قول میں خلیط سے شریک عین و شریک منافع دونوں شامل ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی رحمہ سے روایت کی کہ شفعہ کے واسطے شریک احق ہے یعنے سب سے مقدم حقدار شفعہ تو شریک ہے پھر اگر شریک نہو تو جار ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے۔ اور شفیع بہ نسبت غیروں کے احق ہے۔ ابو یوسف رحمہ نے اسی کے مثل قول کو شریح رحمہ اللہ سے روایت کیا۔ بالجملہ حدیث مرسل مع ان آثار کے دلیل منقول ہے کہ تینوں اقسام شفیع میں باہم ترتیب ہے اور قیاس معقول بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولان الاتصال بالشرکۃ فی المبیع اقوی۔ اسواسطے کہ مبیع میں شرکت کا اتصال سب سے اقوی ہے۔ لانہ فی کل جزء۔ اسواسطے کہ یہ اتصال تو ہر جزو میں سارے ہے ف۔ پس جس شفیع کو عین مبیع میں شرکت ہو وہ شفعہ میں سب سے مقدم ہے۔ ولبعدہ الاتصال فی الحقوق۔ اور اسکے بعد اس مبیع کے حقوق میں اتصال و اشتراک ہونا اقوی ہے۔ لانہ شرکۃ فی مرافق الملک۔ اسواسطے کہ حقوق میں اتصال ہونا اس ملک کے حصول منافع میں شرکت ہے ف۔ اور ملک سے بڑا فائدہ یہ کہ اسکے منافع سے راحت حاصل ہو پس اول میں تو سبب شفعہ کا عین ملک میں شرکت ہے اور یہ سب سے قوی ہے۔ پھر سبب اس عین کے منافع میں شرکت ہے اور یہ سبب بدرجہ دوم ہے۔ والترجیح یتحقق بقوۃ السبب۔ اور سبب قوی ہونے کے ساتھ ترجیح ثابت ہوتی ہے ف۔ تو شرکت عین کو شرکت منافع پر ترجیح ہوئی پس اول درجہ میں وہ شفیع ہے جسکی شرکت عین ہو اور دوم درجہ پر وہ کہ جسکی شرکت منافع میں ہو تو لا محالہ جوار کے اتصال سے جو حق شفعہ ہے وہ سوم درجہ پر باقی رہا۔ ولان ضرر القسمۃ وان لم یصلح علۃ صلح مرجحا۔ اور اس قیاس سے کہ ضرر شرکت اگرچہ علت شفعہ ہونے کے لائق نہیں لیکن ترجیح دینے کی علت ہونے کے لائق ہے ف۔ یعنی ہمنے شریک عین و شریک منافع و جار کو دیکھا تو جس صورت میں کہ وارثہ بیعہ میں ایک شفیع بوجہ شرکت عین کے ہے اور دوم بوجہ شرکت منافع کے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ شریک عین کو ترجیح ہے یعنے پہلے وہ شفعہ میں لے سکتا ہے اسواسطے کہ اگر شریک منافع کو تقدیم ہو تو شریک عین کو بٹوارہ کا نقصان اُٹھانا پڑے اور یہ نقصان اگرچہ شفعہ واجب ہونے کا سبب نہوا جیسا کہ ہم بیان کر چکے لیکن اس لائق ہے کہ اسکی وجہ سے شریک عین کو شریک منافع پر ترجیح ہو سکتی ہے۔ پھر واضح ہو کہ بیان استحقاق طلب میں سب مساوی ہیں ولیکن شفعہ لیکے بعد دیگرے بترتیب مل سکتا ہے۔ مثال یہ ہے کہ زید و بکر کے درمیان ایک دار مشترک ہے اور دار میں سے ایک منزل درمیان زید و خالد کے مشترک ہے جسکا دروازہ کوچہ غیر نافذہ میں ہے اور اس منزل کی پشت پر ایک شخص شعیب کا مکان ہے جسکا دروازہ دوسرے کوچہ میں ہے پھر زید نے اس منزل میں سے حصہ فروخت کیا تو بکر کی بہ نسبت خالد اسکا احق ہے پھر اگر اسنے شفعہ دیدیا تو بکر بہ نسبت شعیب کے احق ہے پھر اگر اسنے شفعہ دیدیا تو شعیب مستحق ہے۔ کذا قیل وفیہ دقدقہ سم۔ اور شرط یہ ہے کہ ان سبھوں نے شفعہ کی درخواست اول ہی سے کی ہو۔ قال ولیس للشریک فی الطریق والشرب والجار شفعۃ مع الخلیط فی الرقبۃ لما ذکرنا انہ مقدم۔ اور جو شخص کہ راستہ خاص یا زمین کی شرب یعنی پانی میں شریک ہو اور جو شخص جوار کا حق رکھتا ہو کسی کو رقبہ کے شریک کے ساتھ میں شفعہ نہیں ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ خلیط رقبہ مقدم ہوتا ہے ف۔ پس شفعہ کا اول مستحق وہ ہے جسکو مبیع کے رقبہ میں شرکت ہے۔ فان سلم فالشفعۃ للشریک فی الطریق۔ پھر اگر شریک رقبہ نے شفعہ دیدیا تو استحقاق شفعہ اس شخص کے واسطے ہوگا جو راستہ خاص میں شریک ہے ف۔ بشرطیکہ اسنے فروخت مبیع کے وقت شفعہ طلب کیا ہو۔ فان سلم اخذہا الجار لما بینا من الترتیب۔ پھر اگر شریک راہ نے بھی شفعہ دیدیا تو جار اسکو

شفعہ مین لے سکتا ہے کیونکہ جتنے ہین سے ترتیب بیان کر دی۔ والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذي
على ظهر الدار المشفوعة وبابه في سكة اخرى۔ اور اس جار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق ہو اور جار ملاصق وہ کہ
جسکا مکان اس دار مشفوعہ کی پشت پر ملا ہو اور اسکا دروازہ دوسرے کوچہ مین ہو ف۔ بشرطیکہ اسنے دار مشفوعہ
فروخت ہونے کے وقت شفعہ طلب کیا ہو۔ پھر جو کچھ مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابي يوسف ان
مع وجود الشريك في الرقبة لا شفعة لغيره سلم او استوفى لانهم محجوبون به۔ اور نوادر مین ابو یوسف رح
سے روایت ہے کہ شریک رقبہ موجود ہونے کے باوجود دوسرے کسی کو حق شفعہ نہین ہے خواہ وہ شفعہ دیدے
یا لے لے اسواسطے کہ اسکی وجہ سے دیگر لوگ محجوب ہین ف۔ اور جواب یہ کہ انکا استحقاق موجود ہے لیکن
خلیط رقبہ کو ترجیح ہونے سے بیع مذکور اسی کو ملتی ہے بخلاف میراث سے محجوب ہونے کے کہ بیٹا موجود ہوتے
ہوئے پوتا مستحق نہین ہوتا ہے پس شاید کہ ابو یوسف رح کی مراد یہ ہو کہ لینا کسی کو نہین پہونچتا۔ وجه الظاهر
ان السبب قد تقرر في حق الكل۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سب کے حق مین متقرر
ہوا ف۔ یعنی شریک خلیط اور شریک شائع اور شریک جوار سب کے پاس سبب شفعہ موجود ہے۔ الا ان للشريك
حق التقدم۔ مگر اتنی بات ہے کہ شریک رقبہ کے واسطے ایک حق تقدم ہے ف۔ یعنی باوجود سبب کے اسکے
واسطے ایک حق یہ کہ وہ ان سب سے مقدم ہو۔ فاذا سلم كان لمن يليه۔ پھر جب اسنے شفعہ دیدیا تو حق
تقدم اس شخص کو ہوگا جو اسکے متصل ہے ف۔ یعنی شریک شائع کیونکہ اب وہی مقدم ہے۔ بمنزلة دين الصحة مع
دين المرض۔ بمنزلہ قرضہ صحت مع قرضہ مرض کے ہے ف۔ یعنی جس مریض پر حالت صحت کے قرضے ہون
اور اسنے مرض الموت مین قرضہ لیا پھر مرا تو ترکہ مین قرضہ صحت مقدم ہین بعد اسکے قرضہ مرض ادا کیے جاوین۔
حالانکہ دونون قرضہ اس قابل ہین کہ ادا کیے جاوین اسی طرح استحقاق شفعہ ان سب کو حاصل ہے مگر خلیط رقبہ
مقدم ہے۔ والشريك في المبيع قد يكون في بعض منها۔ اور مبیع کا شریک کبھی تو اس دار مبیعہ مین سے
بعض مین شریک ہوتا ہے۔ كما في منزل معين من الدار۔ جیسے دار مین سے کسی منزل معین مین ف۔
مثلاً ایک دار احاطہ مین چار منازل ہین اور منازل مین بیوت ہین پس اس دار کے مالک مثلاً زید کے ساتھ
ایک خاص منزل وولی مین بکر کی شرکت ہے اور باقی مین شرکت نہین ہے۔ او جدار معين منها۔ یا اس مکان کی
کسی دیوار معین مین شرکت ہوتی ہے ف۔ یعنی دیوار مع زمین بنیاد کے کیونکہ خالی عمارت دیوار سے شرکت نہین
ہوتی ہے۔ک۔ بالجملہ شریک کبھی کسی جزو قطعہ معین مین شرکت رکھتا ہے۔ وهو مقدم على الجار في المنزل۔ اور یہ
شریک اس منزل کے جار سے مقدم ہے ف۔ یعنی جس منزل مین اسکو شرکت حاصل ہے تو وہ اس منزل کے
فروخت مین بہ نسبت جار کے حق شفعہ مین مقدم ہے۔ اور اسمین کچھ اختلاف نہین ہے۔ وكذا على الجار في بقية
الدار في اصح الروايتين عن ابي يوسف۔ اور اسی طرح وہ جار پر بقیہ دار مین بھی امام ابو یوسف سے
دو روایتون مین سے اصح روایت پر مقدم ہے ف۔ یعنی منزل مشترکہ مین اسکا جار پر مقدم ہونا بلاخلاف ہے
اور رہا یہ کہ سوائے اس منزل کے باقی دار مین جہان اسکی شرکت نہین ہے تو کیا وہ جار سے برابر ہے یا مقدم ہے پس
اسمین ابو یوسف رح سے دو روایتین ہین ایک یہ کہ برابر ہے اور یہ روایت ضعیف ہے۔ اور دوم یہ کہ وہ جار پر
مقدم ہے اور یہی اصح روایت ہے۔ لان اتصاله اقوى والبقعة واحدة۔ کیونکہ اسکا اتصال بہ نسبت جار کے
زیادہ قوی ہے اور قطعہ واحدہ ہے ف۔ کیونکہ کل دار ایک قطعہ ہے اور اسی قطعہ مین اسکو ایک خاص منزل مین

شرکت ہی بخلاف جار کے کہ وہ اس منزل و دار سب سے علاحدہ مگر ملاصق ہی تو بقیہ دار مین شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ٹھہرا پس وہی مقدم ہی۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ اگر شریک راہ وغیرہ ہو تو وہ بھی جار پر مقدم ہوتا ہی۔ لکن لابد ان یکون الطریق او الشرب خاصا حتی تستحق الشفعۃ بالشرکۃ فیہ۔ پھر ضرور ہی کہ یہ راستہ یا شرب جس سے شرکت پیدا ہوئی ہی یہ راستہ خاص یا شرب خاص ہو حتی کہ اسمین شرکت سے استحقاق شفعہ ہو ف ورنہ عام راستہ و شرب سے خصوصیت نہین ہو سکتی ہی۔ فالطریق الخاص ان لا یکون نافذا۔ پس خاص راستہ وہ ہوتا ہی کہ نافذ نہو ف یعنی وہ راستہ اسی حد تک محدود ہو اور دوسری جانب کو پھوٹا ہوا عام گزرگاہ نہو۔ والشرب الخاص ان یکون نہرا لا تجری فیہ السفن۔ اور شرب خاص وہ ہوتا ہی کہ ایسی نہر ہو جسمین کشتیان نہین چلتی ہین ف بلکہ مخصوص وہ زمینون کے پانی دینے کے واسطے ہی پس جن لوگون کی اراضی اس نہر سے سیراب ہوتی ہین وہ اس شرب مین شریک ہین۔ وما تجری فیہ فہو عام۔ اور جس نہر مین کشتیان جاری ہوتی ہون وہ نہر عام ہی ف تو اس سے جس قوم کی اراضی کو پانی پہونچتا ہی وہ عام شرکت ہی وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہی۔ وعن ابی یوسف ان الخاص ان یکون نہرا یسقی منہ قراحان او ثلثۃ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ شرب خاص یہ کہ ایسی نہر ہو جس سے دو یا تین کھیتون کو پانی دیا جاتا ہو۔ وما زاد علی ذلک فہو عام۔ اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ شرب عام ہی ف یعنی انتہا درجہ تین کھیت اس سے سینچے جاتے ہون تو یہ شرب خاص مین شرکت ہی اور اگر چار یا زیادہ سینچے جاوین تو یہ شرب عام ہی جس سے خصوصیت شرب مین شرکت کی نہین کہ استحقاق شفعہ ہو۔ فان کانت سکۃ غیر نافذۃ یتشعب منہا سکۃ غیر نافذۃ وہی مستطیلۃ۔ پھر اگر ایک کوچہ غیر نافذہ ہو جسمین سے دوسرا کوچہ غیر نافذہ پھوٹا حالانکہ وہ مستطیلہ ہی ف یعنی مدور نہین ہی۔ جسکی شکل ذیل مین مندرج ہی۔

(شکل)

کوچہ غیر نافذہ ہی

کوچہ غیر نافذہ ہی

پس عام راستہ سے متصل تو پہلا کوچہ مستطیلہ اعلی ہی اور دوسرا کوچہ جو اس سے پھوٹا ہی وہ کوچہ اسفل غیر نافذہ ہی۔ فبیعت دار فی السفلی۔ پھر کوچہ اسفل مین ایک دار فروخت کیا گیا ف تو اسکا شفعہ کیا اعلی کوچہ والون کے واسطے ہی یا اسفل کے لیے یا دونون کے لیے ہی تو جواب دیا کہ۔ فلاہلہا الشفعۃ خاصۃ دون اہل العلیا۔ تو اس داربیعہ کا شفعہ فقط خاصۃ اسی کوچۂ اسفل والون کے واسطے ہی اور کوچہ اعلی والون کے لیے نہین ہی ف کیونکہ اعلی والون کا راستہ اسفل کی طرف سے نہین ہی مگر اسفل والے اپنے کوچہ سے اعلی کوچہ مین ہو کر عام راستہ پر جاتے ہین۔ وان بیعت فی العلیا فلاہل السکتین۔ اور اگر کوچہ اعلی مین کوئی دار فروخت کیا گیا تو اسکا حق شفعہ دونون کوچہ والون کے واسطے ہوگا۔ والمعنی ما ذکرنا فی کتاب ادب القاضی۔ اور اسمین بھید وہ ہی جسے کتاب ادب القاضی مین بیان کیا ہی ف یعنی دروازہ پھوڑنے کے مسئلہ مین کہا کہ کوچہ اعلی والون کو کوچہ اسفل مین راہ چلنے کا حق نہین حاصل ہی۔ یعنی رہنے لگا کہ اصل یہ ہی کہ دروازہ پھوڑنے کا حق اور شفعہ کا حق باہم متلازم ہین پس جس شخص کو جس کوچہ مین دروازہ پھوڑنے کا حق ہی تو اسکو یہان شفعہ بھی حاصل ہی ورنہ نہین مع۔ پس جب کوچۂ اعلی والون کو اس کوچۂ اسفل مین دروازہ پھوڑنے کا حق اسوجہ سے نہین کہ وہ انکا راستہ نہین ہی

تو انکو بیان کی سبب دار مین حق شفعہ بھی نہیں ہو- ولو کان نہر صغیر یاخذ منہ نہر اصغر منہ- اور اگر کوئی نہر صغیر ہو کہ جس سے دوسری نہر اس سے بھی چھوٹی نکلی ہو ف- اور حاصل یہ کہ ایک چھوٹی نہر جسمین کشتیان نہین چلتی ہین حتی کہ اس سے جن کھیتون و اراضی کو پانی دیا جاتا ہو یہ سب اراضی اپنی شرب خاص مین شریک ہین پھر اس نہر صغیر سے دوسری نہر اس سے بھی چھوٹی نکالی گئی جس سے دو تین کھیتون کو پانی دیا جاتا ہو- فھو علی قیاس الطریق فیما بیناہ- تو اسکا حکم بقیاس رستہ خاص ہو در باب مذکورۂ بالا ف- یعنی حق شفعہ اراضی مین بقیاس کوچہ اعلی و اسفل کے حکم ہو چنانچہ جن اراضی کو دوسری نہر اصغر سے پانی ملتا ہو اگر انمین سے کوئی زمین فروخت کی گئی تو حق شفعہ صرف انہین لوگون کو ملیگا جو اس نہر اصغر سے سینچتے ہین اور نہر صغیر اول کے لوگون کا حق نہوگا اور اگر نہر صغیر کی اراضی مین سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ مین نہر صغیر والے اور نہر اصغر والے سب شریک ہین- قال ولا یکون الرجل بالجذوع علی الحائط شفیع شرکۃ- شیخ مصنف نے کہا کہ دیوار پر دھنیان و شہتیر ہونے سے آدمی کچھ شرکت کا شفیع نہین ہوجاتا ف- بلکہ اسکو بطور احسان کے یہ اجازت ملتی ہو- تو اسکو شفعہ شرکت حاصل نہین ہوتا ہو- ولکنہ شفیع جوار- ولیکن وہ شفیع جوار ہوتا ہو ف- جیسے مکان متصل ہونے سے بدون جذوع کے بھی شفیع جوار ہوتا ہو- لان العلۃ ھی الشرکۃ فی العقار- اسواسطے کہ شفعہ شرکت کی علت تو یہ کہ عقار مین شرکت ہو- وبوضع الجذوع لا یصیر شریکا فی الدار الا انہ جار ملازق- اور دھنیان وتیان رکھی ہونے سے وہ دار کا شریک نہین ہوجاتا لیکن وہ جار ملاصق ہو ف- پس اسکو اپنے مرتبہ پر شفعہ جوار کا حق حاصل ہو حتی کہ اگر ایک شخص اس دار مین راستہ کا شریک ہو اور دوسرے کی دھنیان اسکی دیوار پر ہون تو شریک راہ مقدم ہو کیونکہ دھنیون کی وجہ سے صرف جار ملازق سے زائد نہین ہوسکتا ہو- یہ اسوقت کہ دیوار مین سے کچھ اسکی ملکیت نہو اور اگر کہا جاوے کہ دھنیون سے دلیل ملکیت ہو تو جواب یہ کہ یہ ظاہری حالت ہو اور شفعہ کے واسطے ملکیت بحجت ضرور ہو- قال والشریک فی الخشبۃ تکون علی حائط الدار جار لما بینا- اور دار کی دیوار پر لکڑیان ہونے مین جو شریک ہو وہ جار ہو بدلیل مذکورۂ بالا ف- کہ شرکت عقار مین لازم ہو اور لکڑیون سے وہ شریک الدار نہوگا اور یہ امام محمد نے جامع صغیر مین روایت کیا اور اسکی تاویل یہ کہ اسکو دیوار پر لکڑیان رکھنے کا حق ہو بدون ملکیت رقبہ کے- الکافی- پس شریک کا اطلاق بنظر ظاہر حق ہو ورنہ وہ حق جوار رکھتا ہو- قال واذا اجتمع الشفعاء فالشفعۃ بینھم علی عدد رؤسھم ولا یعتبر اختلاف الاملاک- اور جب چند شفیع مساوی درجہ کے جمع ہوے تو شفعہ ان سب کے درمیان موافق شمار افراد کے مستحق ہوگا اور املاک کا اختلاف معتبر نہین ہوگا ف- مثلاً ایک دار تین آدمیون مین اسطرح مشترک ہو کہ ایک کا نصف ہو فرض کرو کہ اسکا نام زید ہو اور دوم بکر کا تہائی ہو اور سوم خالد کا چھٹا حصہ ہو پس کل دار کے بارہ حصہ مساوی مین سے زید کے چھ حصہ اور بکر کے چار حصے اور خالد کے دو حصہ ہین- پس انمین سے جسنے اپنا حصہ فروخت کیا تو باقی دونون کو شفعہ مین بائع کے حصہ کا نصفا نصف ملیگا اور ملک کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہین ہو- وقال الشافعی ھی علی مقادیر الانصباء لان الشفعۃ من مرافق الملک الا یری انھا لتکمیل منفعتہ- اور شافعی رح نے فرمایا کہ شفعہ مذکور بمقدار حصص حاصل ہوگا اسواسطے کہ شفعہ تو ملکیت کے مرافق مین سے ہو کیا نہین دیکھتے ہو کہ شفعہ تو ملک کی منفعت پوری کرنے کے لیے ہوتا ہو ف- پس مثال مذکورہ مین اگر زید نے اپنا حصہ یعنے چھ سہام فروخت کیے اور باقیون نے شفعہ طلب کیا تو بکر کو اسمین سے چار سہام اور

خالہ کو دو سہام ملینگے بقدر انکے تفاوت حصص کے۔ اور اگر بکر نے فروخت کیا تو زید کو تین سہام اور خالہ کو ایک سہم ملیگا
علے ہذا القیاس کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت کے فوائد مکمل ہوں تو ملکیت کی مقدار سے حق شفعہ ہوگا۔ کالربح
والغلۃ والولد والثمر۔ تو حق شفعہ بھی مشابہ نفع وغلہ و فرزند و پھل کے ہوگیا ف۔ مثلاً دو شریکوں نے
بدون کسی شرط خاص کے ایک نے پانچ درم اور دوسرے نے دس درم ملاکر پندرہ درم کو ایک مال خریدا اور اسکو
اٹھارہ درم کو یعنی تین درم نفع سے فروخت کیا تو بالاتفاق ہر ایک بقدر راس المال کے نفع لیگا۔ اور جیسے ایک
کھیت دو شریکوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہے تو پیداوار و حاصلات بھی
انمیں اسی حساب سے مشترک ہوگی۔ غلہ ہر وہ چیز کہ حاصل ہو جیسے کھیت کا غلہ یا لگان و مکان کا کرایہ و غلام کی کمائی
ہے۔ اور جیسے مشترک باندی یا جانور سے جو بچہ پیدا ہوں وہ شریکوں میں بقدر ملکیت کے مشترک ہونگے۔ اور یہی
درختوں کے پھلوں کا حکم ہے پس اسی طرح شفعہ بھی جب ملکیت کے مرافق میں سے ہوا تو بقدر ملکیت کے حاصل ہوگا۔
اور ہمارے علماء رح نے اس دلیل کو صحیح نہیں جانا کہ ملکیت موجب شفعہ ہے بلکہ شرط شفعہ ہے تو سبب میں ملکیت کے
اختلاف کو دخل نہوگا پس تمام دلیل ساقط ہوگئی۔ ولنا انہم استووا فی سبب الاستحقاق وہو الاتصال۔
اور ہماری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ سب شفعاء سبب استحقاق یعنی اتصال میں برابر ہیں ف۔ توضیح یہ کہ ملکیت
متصل ہونا مبیع سے یہی شفعہ کا سبب ہے خواہ ملکیت قلیل متصل ہو یا کثیر ہو تو جسقدر لوگ مستحق شفعہ بدرجہ مساوی
ہیں یعنے خواہ بسبب شرکت عین یا حق یا جوار کے جس طرح ہوں سب ایک ہی جہت سے شفعہ کے مستحق ہیں تو سبب
استحقاق میں جب برابر ہوئے۔ فیستوون فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہوے
ف۔ اور جب استحقاق میں برابر ہوئے تو برابر پاوینگے اور کمی بیشی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ الا یرے انہ لو
انفرد واحد منہم استحق کمال الشفعۃ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر انمیں سے کوئی تنہا ہوتا تو وہ پورے شفعہ کا مستحق
ہوتا ف۔ مثلاً زید و بکر دونوں نے اپنے سہام فروخت کیے حتی کہ نصف و تہائی کے دس سہام فروخت ہوے
اور خالہ جسکے صرف دو سہام ہیں شفیع ہوا تو وہ سب لے سکتا ہے۔ وہذا آیۃ کمال السبب۔ اور یہ دلیل ہے کہ
سبب استحقاق اسکو پورا حاصل ہے ف۔ جیسے زید کو چھ سہام سے شفعہ کا استحقاق ہے اسی طرح خالہ کو بلکہ کل
دار میں سے اگر صرف منجملہ سو سہام کے ایک شریک کو ایک سہم کی ملک ہو تو وہ باقی سب کو بحق شفعہ لے سکتا ہے تو معلوم
ہوا کہ شرکت مبیع میں چاہے کسی قدر قلیل ہو وہ اس سبب سے شفعہ کا کامل مستحق ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان شرکاء
میں سے ہر ایک کو پورا استحقاق حاصل ہے پس سب کے سب برابر کے مستحق ہیں۔ اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ جسکا حصہ زیادہ
ہے اسکا اتصال زیادہ ہے اور جسکا حصہ کم ہے اسکا اتصال قلیل ہے۔ وکثرۃ الاتصال تؤذن بکثرۃ العلۃ۔ اور
اتصال میں کثرت ہونا آگاہ کرتا ہے کہ علت میں کثرت ہے ف۔ اور قلیل اتصال والے میں علت قلیل ہے لیکن
کثرت و قلت کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ والترجیح یقع بالقوۃ فی الدلیل۔ اور ترجیح تو دلیل میں قوت
کے ساتھ واقع ہوتی ہے۔ لا بکثرتہ۔ علت میں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتی ف۔ یعنی دلیل کی قوت وضعف سے
ترجیح ہوتی ہے اور کثرت و قلت علت سے نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات خوب معلوم ہے کہ یہاں مطلقاً علت یعنی ہر حکمی خواہ
قلیل ہو یا کثیر ہو حتی کہ جسکا اتصال نہایت قلیل ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہے تو بعد مستحق شفعہ ہونے کے وہ دوسرے کی کثرت
اتصال سے غیر مستحق نہوگا اور کثرت سے فائدہ نہوا حتی کہ اگر رات میں روشنی نکرنے پر قسم ہو تو ایک چراغ اور دس
چراغ سب سے برابر حانث ہوگا۔ ان چراغ کی روشنی تو قوی دلیل ہے اور جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف ہے تو معلوم ہوا

کہ کثرت وقلت سے ترجیح نہیں بلکہ ترجیح بذریعہ قوت وضعف کے واقع ہوتی ہے۔ ولا قوۃ ھھنا۔ اور یہاں
کچھ قوت نہیں ہے ف۔ یعنی جسکا اتصال بوجہ کثرت ملک کے زیادہ ہے اسکو کچھ قوت نہیں ہے۔ لظھور الآخر
بمقابلتہ۔ کیونکہ دوسرے اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے ف۔ حتیٰ کہ جسکو نہایت قلیل اتصال ہے وہ بھی شرعاً مستحق
شفعہ ہے تو کثرت اتصال سے جو استحقاق شفعہ ہوا وہی اس قلت سے ہوا تو قلیل بھی اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے۔
اگر کہا جاوے کہ غیر کی ملکیت بذریعہ شفعہ کے اپنی ملک میں ادنا فیجہ اپنی ملکیت کا تھا تو ملکیت ہی کے مرافق سے
شفعہ ٹھہرا جیسا کہ شافعی رح نے کہا تو ملکیت کی تفاوت پر تفاوت ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ وتملک ملک غیرہ لا یجعل
ثمرۃ من ثمرات ملکہ۔ یعنی بذریعہ اپنی ملکیت کے غیر کی ملک پر ملکیت حاصل کرنا اپنی ملکیت کے ثمرات میں سے
ایک ثمرہ نہیں ٹھہرایا جائیگا ف۔ بلکہ ملکیت موجود ہونے کی وجہ سے یہاں پڑوس کے مفاسد کا خوف تھا
تو ملکیت موجودہ کی وجہ سے ضرورت ہوئی کہ مفاسد سے بچاؤ ہو پس شرع نے شفعہ دیدیا۔ بخلاف الثمرۃ
واشباھھا۔ برخلاف پھلوں واسکے مشابہ امور کے ف۔ یعنی غلہ و نفع و بچہ وغیرہ کہ یہ درحقیقت اسکی
ملک عین کے پھل ہیں اور فرق بہت واضح ہے کہ آدمی کو اپنے باغ کے پھل حاصل ہوتا اسکے باغ کا ثمرہ ہے اور
یہ بذریعہ مکان کے دوسرا مکان بحق شفعہ لینا اسکے مکان کا ثمرہ نہیں ہے۔ بلکہ باعث عطائے حق شفعہ یہی ملکیت اتصال
ہے۔ پس ہر ایک کو بنظر اسکی ملکیت کے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حق شفعہ حاصل ہے اور ہر ایک کے حق میں یہ اتصال
کمال سبب ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کثیر ملکیت والے نے اپنا شفعہ چھوڑ دیا تو باقی کو پوری مبیع مل سکتی ہے تو
استحقاق کل اسکو اول سے حاصل تھا اور نہ لینا صرف دوسرے مستحقین کی مزاحمت تھی جو باقی نہیں رہی۔
ولو اسقط بعضھم حقہ فھی للباقین فی الکل علٰی عددھم۔ اور اگر شفعاء میں سے بعض نے اپنا حق ساقط
کردیا تو حق شفعہ باقیوں کے لیے کل مبیع میں انکے شمار افراد پر ہے ف۔ مثلاً چار شفیع ایک درجہ کے جمع تھے
پس دو نے شفعہ چھوڑ دیا تو کل مبیع میں باقی دو شفیع کو نصفا نصف کا حق حاصل ہے حالانکہ پہلے ہر ایک کو
چہارم ملتا تھا تو اسکی وجہ یہ نہیں کہ اسکا حق ہی چہارم تھا۔ لان الانتقاص للمزاحمۃ مع کمال السبب
فی حق کل منھم۔ اسواسطے کہ مشفوعہ میں سے کم پہونچنا بوجہ مزاحمت کے تھا باوجودیکہ جملہ شرکاء میں سے ہر ایک
کے لیے سبب کامل تھا ف۔ یعنی ہر ایک کے واسطے سبب شفعہ تو کامل تھا حتیٰ کہ جو منفرد ہوتا وہ کل مبیعہ کو لے
سکتا تھا لیکن ہر ایک کے ساتھ اُسی کے مثل دوسرا مستحق مزاحم تھا تو ہر ایک کو حصہ رسد پہونچا پس کمی ہوئی۔ و
قد انقطعت۔ حالانکہ جسنے سپرد کیا اسکے شفعہ دینے سے اسکی مزاحمت منقطع ہوگئی ف۔ تو کل دار مشفوعہ صرف
باقیوں میں رہا پس ہر ایک کو بہ نسبت سابق کے زائد ملیگا۔ مثلاً چار میں سے ہر ایک کا چوتھائی تھا تو جب دو نے
شفعہ دیدیا تو باقیوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف نصف ہوگیا۔ ولو کان البعض غیبا یقضی بھا بین الحضور علٰی
عددھم لان الغائب لعلہ لا یطلب۔ اور اگر شفعاء میں سے بعضے غائب ہوں تو عقار مشفوعہ کا حکم ان شفعاء
میں جو حاضر ہیں انکے شمار افراد پر دیدیا جائیگا اسواسطے کہ جو شفیع غائب ہے شاید کہ وہ شفعہ طلب کرے ف۔ مثلاً
چار شفیع شریک ہیں سے دو غائب ہیں یا ایک غائب ہے پس اگر دو حاضر ہوں تو عقار مبیعہ انہیں نصفا نصف دلائی
جاوے اور اگر دو شفیع ہوں جسمیں سے ایک حاضر اور دوسرا غائب ہے تو حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہوگا کیونکہ غائب
میں دو احتمال ہیں کہ شاید وہ طلب نہ کرے تو حاضر کو اسکا حق پہونچ گیا اور شاید طلب کرے تو کچھ اشکال نہیں کہ اسکو
دلوایا جائیگا۔ وان قضی لحاضر بالجمیع ثم حضر آخر۔ اور اگر شفیع حاضر کے واسطے کل عقار مشفوعہ کا حکم دیدیا گیا پھر

دوسرا شفیع حاضر ہوا ف۔ خواہ اسکا شفیع ہونا پہلے سے معلوم تھا یا اسلئے حاضر ہو کر اپنا شفعہ ثابت کیا اور یہ کہ بر وقت اطلاع کی اسنے طلب شفعہ پر گواہ کر لیے تھے۔ یقضی لہ بالنصف۔ تو اسکے واسطے نصف مشفوعہ کا حکم دیدیا جائیگا ف۔ یعنی شفیع اول کے پاس سے نصف لے لے اور یہ تفحص کیا جائیگا کہ اب کوئی شفیع باقی نہیں ہے۔ ولو حضر ثالث فبثلث ما فی ید کل واحد تحقیقا للتسویۃ۔ اور اگر تیسرا شفیع حاضر ہوا تو اسکے واسطے دونوں کے مقبوضہ سے ایک تہائی کا حکم دیا جائیگا تاکہ سب میں مساوات ہوجاوے ف۔ مثلاً عقار مشفوعہ کل بارہ سہام ہیں سے اول دونوں میں سے ہر ایک کے پاس چھ سہام تھے تو تیسرے کے لیے ہر ایک سے تہائی یعنی دو سہام کا حکم ہوگا تو تیسرے کے واسطے چار سہام ہونے اور اسی قدر ہر ایک سابق کے پاس رہے وعلی ہذا اگر چوتھا حاضر ہوا تو اسکے واسطے ہر ایک کے مقبوضہ سے ایک سہام کا حکم ہوگا پس ہر ایک واسطے تین تین سہام ہونگے۔ فلو سلم الحاضر بعد ما قضی لہ بالجمیع لا یاخذ القادم الا النصف۔ پھر اگر حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہوجانے کے بعد اسنے اپنا شفعہ دیدیا تو آیندہ حاضر ہونے والا صرف نصف لے سکتا ہے ف۔ مثلاً زید نے اپنا دار فروخت کیا اور بکر اسکا شفیع حاضر ہے اور خالد اسکا شفیع غائب ہے پس بکر نے طلب کیا اور قاضی نے اسکے واسطے کل عقار کا حکم شفعہ دیدیا پھر اسلئے اپنا شفعہ مشتری کو سپرد کردیا پھر خالد آیا تو اسکو اس مشفوعہ میں سے صرف نصف لینے کا اختیار ہے بخلاف اسکے اگر بکر نے قبل حکم کل کے اپنا شفعہ دیدیا تو خالد کو بعد حاضری کے کل عقار بحق شفعہ لینے کا اختیار ہے گویا بکر شفیع نہیں تھا اور صرف خالد ہی شفیع تھا پس وہ کل بلا مزاحمت لے لے اور اگر بکر نے طلب کرکے بحکم قاضی لیکر شفعہ سپرد کیا تو اب خالد کو نصف مل سکتا ہے لان قضاء القاضی بالکل للحاضر قطع حق الغائب عن النصف۔ اسواسطے کہ حاضر کے لیے قاضی کا حکم کل عقار کا دینا غائب کے حق کو نصف سے منقطع کرتا ہے ف۔ اسواسطے کہ غائب کے واسطے صرف نصف رہگیا جبکہ حاضر ہو۔ بخلاف ما قبل القضاء۔ برخلاف قبل حکم قاضی کے ف۔ اگر شفیع حاضر نے اپنا شفعہ سپرد کیا تو غائب کو حق شفعہ بلا مزاحمت کے کل عقار میں حاصل ہوا۔ پھر شفعہ کے واسطے شرائط ہیں اور ان شرائط میں سے بعض ایسے ہیں کہ شفعہ لینے کے علت ہوجاتے ہیں اور توضیح یہ ہے کہ حق شفعہ واجب ہوتا بسبب اتصال ملک کے ہے اور وہ برابر حاصل رہتا ہے اگرچہ عقار فروخت نہ کیا جاوے پھر اس حق کو لینا اسوقت ہے کہ لینے کا سبب پایا جاوے جیسے اسلام لانے پر نماز حق واجب ہے لیکن ادائے نماز ظہر بعد سبب کے ہے لہذا شیخ مصنف رح نے شروع کیا۔ قال والشفعۃ تجب بعقد البیع۔ شفع واجب ہوتا ہے بعقد بیع ف۔ یعنی بعقد معاوضہ ومبادلہ۔ ومعناہ بعدہ لا انہ ہو السبب اور اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ شفعہ واجب ہوتا ہے بعد عقد بیع کے اور یہ معنی نہیں کہ حق شفعہ کا سبب یہی عقد بیع ہے ف۔ یعنی بعقد بیع معنی بسبب عقد بیع نہیں کیونکہ حق شفعہ کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببہا الاتصال علی ما بیناہ۔ اسواسطے کہ شفعہ کا سبب تو اتصال ملک ہے چنانچہ ہم اوپر بیان کرچکے ف۔ اور توضیح یہ ہے کہ حق شفعہ واجب ہونے کا سبب تو بیشک اتصال ملک ہے لیکن یہ حق لینے کا سبب بیع ہے اسی واسطے عامہ روایات کتب مبسوط و ذخیرہ ومغنی وغیرہ میں کہا کہ وجوب شفعہ کا سبب بھی بیع ہے کما فی النہایہ۔ لیکن یہ بمعنی حق شفعہ لینے کے ہے نظیر اسکی وجوب ادائی نماز ہے کہ سبب اسکا وقت ہے یا وجوب ادائے زکوٰۃ بسبب سال گزرنے کے ہے ورنہ وجوب نماز تو بحکم اعتقاد اسلام ہے پس شیخ مصنف رح نے ظاہر وہم کو دور کردیا کہ حق شفعہ کا سبب بیع نہیں ہے بلکہ حق شفعہ کا لینا بعد بیع ہے یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہوجاتا ہے بایں معنی کہ شفیع چاہے اسکو لے اور مالک یا مشتری اسکو روک نہیں سکتا پس وہ بغیر رضامندی کے اپنی ملک میں متصل کرسکتا ہے ورنہ سبب حق شفعہ کا یہی اتصال تھا حالانکہ اتصال کی

وجہ سے اسکو اصل اپنی ملکیت میں رہنے کا حق نہیں تھا پھر بعد بیع کے یہ حق حاصل ہوگیا۔ والوجہ فیہ ان الشفعۃ انما یجب اذا رغب البائع عن ملک الدار۔ اور بعد بیع کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ جبھی واجب ہوتا ہے یعنے شفیع کو اپنی ملک میں رہنے کا حق جبھی حاصل ہوتا ہے کہ بائع یعنے مالک عقار اپنی دار کی ملکیت سے بے رغبت ہوجاوے ف۔ حتی کہ دوسرے کی ملک میں جانے سے فتنہ وفساد کا خوف ہو۔ لیکن یہ کیونکر معلوم ہو کہ اب مالک بے رغبت ہوا ہے تو اسکے واسطے اسکا فعل دلیل ہوگا۔ وبالبیع یعرفہا۔ اور بیع کرنا اسکی بے رغبتی کو جتاتا ہے ف۔ پس جبھی اسنے بیع کی تو شفیع کو شفعہ حاصل ہوا۔ ولہذا یکتفے بثبوت البیع فی حقہ۔ اسی وجہ سے بائع کے حق میں بیع ثابت ہونے پر اکتفا کیا جاتا ہے ف۔ اور شفعہ ثبوت ہوتا ہے اگرچہ مشتری کے حق میں ثبوت نہو۔ حتی یاخذہا الشفیع اذا اقر البائع بالبیع وان کان المشتری یکذبہ۔ حتی کہ جب بائع نے فروخت کرنے کا اقرار کیا تو شفیع اسکو شفعہ میں لے لے گا اگرچہ مشتری کہے کہ بائع جھوٹا ہے ف۔ میں نے یہ عقار اس سے نہیں خریدا۔ حاصل یہ کہ حق شفعہ لینے کا جب اس بنا پر ہے کہ بائع کی بے رغبتی ظاہر ہو تو یہ اسکے اقرار سے ثابت ہے پس مشتری کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ قال وتستقر بالاشہاد۔ قدوری نے کہا کہ گواہ کر لینے سے شفعہ کا استقرار ہوجاتا ہے ف۔ یعنی خوب برقرار مستقر ہوجاتا ہے جبکہ گواہ کرے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا۔ ولابد من طلب المواثبۃ۔ اور طلب مواثبہ ضروری ہے ف۔ یعنی فوراً خبر معلوم ہونے پر طلب کرنا بدون تاخیر کے کہ مجلس متبدل نہو حتی کہ اگر اس مجلس میں شفعہ طلب نہ کرے تو شفعہ باطل ہوگا۔ لانہ حق ضعیف یبطل بالاعراض۔ اسواسطے کہ حق شفعہ ایک ضعیف حق ہے کہ وہ منہ موڑنے سے باطل ہوجاتا ہے ف۔ یعنی جب دلیل قائم ہو کہ شفیع نے شفعہ سے منہ موڑا تو پھر شفعہ باطل ہوجاتا ہے۔ فلا بد من الاشہاد والطلب لیعلم بذلک رغبتہ دون اعراضہ عنہ۔ پس ضرور ہوا کہ گواہ کرے اور فوراً طلب کرے تاکہ ایسا کرنے سے اسکی رغبت شفعہ معلوم ہو نہ اس سے منہ موڑنا ف۔ کیونکہ جب بیع معلوم ہونے پر اسکو بائع کی بے رغبتی ظاہر ہوئی تو فوراً اسنے رغبت کی اور اگر خود کسی دوسرے کام میں مشغول ہوا تو اسکا منہ موڑنا ظاہر ہوگا۔ ولانہ یحتاج الے اثبات طلبہ عند القاضی ولا یمکنہ الا بالاشہاد۔ اور اسواسطے کہ شفیع کو قاضی کے حضور میں اپنا طلب شفعہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ بدون گواہ کر لینے کے اسکو یہ بات ممکن نہوگی ف۔ تو ضرور ہوا کہ وہ گواہ کرلے۔ پھر صرف شفعہ طلب کرنے یا گواہ کرلے سے شفیع اس عقار کا مالک نہیں ہوجاتا ہے۔ قال ویملک بالاخذ اذا سلمہا المشتری او حکم بہا الحاکم۔ اور جب شفیع نے یہ عقار لے لیا جب کہ مشتری نے اسکو دیا ہے یا حاکم نے حکم کیا ہے تو شفیع اسکا مالک ہوجائیگا ف۔ حاصل یہ کہ جب مشتری نے عقار مبیعہ اسکے شفیع کو سپرد کردیا یا حاکم نے شفعہ کا حکم دیدیا تو شفیع اسکو لیکر مالک ہوجائیگا۔ اور بدون اسکے مالک نہیں ہوگا۔ لان الملک للمشتری قد تم فلا ینتقل الے الشفیع الا بالتراضی او قضاء القاضی۔ اسواسطے کہ مشتری کی ملکیت تو پوری ہوچکی پس وہ شفیع کی جانب نہیں منتقل ہوگی مگر باہمی رضامندی سے یا حکم قاضی سے ف۔ پس جب مشتری نے اپنی رضامندی سے عقار دیدیا تو شفیع کی ملک ہوگیا یا قاضی نے حکم دیا تو شفیع کی ملکیت میں منتقل ہوا۔ کما فی الرجوع فی الہبۃ۔ جیسے ہبہ سے رجوع کرنے میں حکم ہے ف۔ کہ اگر جب موہوب لہ نے رضامندی سے واہب کو پھیر دیا تو واہب کی ملک ہوئی یا قاضی نے رجوع کا حکم دیا تو واہب کی ملکیت قائم ہوئی۔ وتظہر فائدۃ ہذا فیما اذا مات الشفیع بعد الطلبین او باع دارہ المستحق بہا الشفعۃ او بیعت دار بجنب الدار المشفوعۃ قبل او تسلیم المخاصم لا تورث عنہ فی الصورۃ

الا ولی وتبطل شفعتہ فی الثانیۃ والاستحقاق فی الثالثۃ لانعدام الملک لہ۔ اور بیان ملکیت شفیع کا فائدہ ایسی صورت مین ظاہر ہوتا ہے کہ شفیع بعد طلب مواثبہ وطلب اشہاد کے مرگیا۔ یا اسنے اپنا وہ مکان جسکے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کردیا۔ یا دار مشفوعہ کے پہلو مین کوئی دار فروخت کیا گیا اور یہ سب اسوقت ہوا کہ ابھی حاکم نے شفعہ کا حکم نہین دیا ہے یا خاص مشتری نے شفیع کو دار مشفوعہ سپرد نہین کیا ہے تو اول صورت مین شفیع کی میراث یہ حق نہو گا اور دوسری صورت مین اسکا شفعہ باطل ہو جائیگا اور تیسری صورت مین وہ بھیہ کا مستحق شفعہ نہو گا کیونکہ اسکی ملکیت نہ دار ہے ف۔ توضیح یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ شفیع کو طلب مواثبہ وطلب اشہاد سے لینے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن مشفوعہ کی ملکیت جبھی ملتی ہے کہ مشتری دیدے یا حاکم شفعہ کا حکم دیدے پس اگر مشتری کے دینے یا حاکم کے حکم سے پہلے شفیع مرگیا حالانکہ وہ طلب مواثبہ و اشہاد کر چکا ہے تو یہ حق اسکے وارثون کو میراث نہین پہونچیگا بلکہ اسکے وارثون کو چاہیے کہ خود شفعہ طلب کرین اور فوراً طلب مواثبہ وطلب اشہاد کو قائم کرین کیونکہ مورث کو ابھی دار مشفوعہ مین ملکیت حاصل نہین ہوئی تھی۔ اور اگر شفیع مرا نہین بلکہ جس دار کے ذریعہ سے اسکو شفعہ کا حق تھا وہ اسنے فروخت کردیا تو اب اسکو دار مشفوعہ نہین مل سکتا کیونکہ ابھی دار مشفوعہ اسکی ملکیت مین نہین آیا کہ اسنے سبب شفعہ خود مٹا دیا۔ ہان اگر مشتری سے لینے یا حکم حاکم کے بعد فروخت کرتا تو اسکے پاس دار مشفوعہ باقی رہتا۔ اور اسی طرح اگر دار مشفوعہ کے پہلو مین دوسرا دار فروخت ہوا تو شفیع مذکور کو یہ دار بحق شفعہ لینے کا ابھی اختیار نہین ہے کیونکہ جب دار مشفوعہ اسکو ملجاوے تو اپنی ملک کے ذریعہ سے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ مین لیتا حالانکہ ابھی اسکو ملکیت حاصل نہین ہوئی ہے۔ تو اسکو شفعہ مین نہین لے سکتا۔ ثم قولہ تجب بالعقد البیع بیان انہ لاتجب الا عند معاوضۃ المال بالمال علی مانبینہ ان شاء اللہ تعالے۔ پھر شیخ مصنف رحمہ نے جو کہا کہ شفعہ بعقد بیع واجب ہوتا ہے۔ یہ بیان ہے کہ شفعہ کا وجوب نہین ہوتا مگر جبکہ مال کا معاوضہ مال سے ہو جیسا کہ ہم اسکو ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم بالصواب

باب طلب الشفعۃ والخصومۃ فیہا

یہ باب شفعہ طلب کرنے اور اسمین خصومت کے بیان مین ہے۔

قال واذا علم الشفیع بالبیع اشہد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ جب شفیع کو بیع کا علم ہوا یعنے فلان عقار فروخت کیا گیا ہے تو وہ اپنی اسی مجلس مین جسمین آگاہ ہوا ہے مطالبہ شفعہ پر گواہ کرلے۔ اعلم ان الطلب علی ثلثۃ اوجہ طلب المواثبۃ وہو ان یطلبہا کما علم۔ واضح ہو کہ طلب شفعہ کے تین طریقہ ہین اول طلب المواثبہ اور وہ اصطلاح کہ جیسے ہی اسکو بیع پر آگاہی ہو وہ شفعہ طلب کرے ف۔ یعنی کہے کہ مین اپنا شفعہ طلب کیا۔ حتی لو بلغ الشفیع البیع ولم یطلب شفعتہ بطلت الشفعۃ لما ذکرنا۔ حتی کہ اگر شفیع کو بیع کا علم ہوا اور اسنے شفعہ طلب کیا تو شفعہ باطل ہو گیا بدلیل اسکے جو ہمنے بیان کی ف۔ کہ حق شفعہ ایک حق ضعیف ہے کہ اعراض سے باطل ہو جاتا ہے پس جب مجلس مین وہ دوسرے کام مین مشغول ہوا تو گویا اسنے اعراض کیا۔ ولقولہ علیہ السلام الشفعۃ لمن واثبہا۔ اور بدلیل قول حضرت صلعم کے شفعہ اس شخص کے لیے جسنے اسکے طلب مین مواثبت کی ف۔ یہ حدیث نہین ہے بلکہ عبدالرزاق نے اسکو شریح رحمہ کا قول روایت کیا ہے جسکی اسناد جید ہے اور مترجم کہتا ہے کہ شریح رحمہ ثقات کبار تابعین مین سے قاضی ہین جنکا فتوی اپنے زمانہ کے صحابہ رضی اللہ

منہ سے مزاحم ہوا اور ایسے معاملہ میں اسپر عمل واجب ہوگا۔ ولو اخبر بکتاب۔ اور اگر اسکو بذریعہ خط کے اطلاع ہی
دی گئی ف۔ یعنی کسی نے اسکو خط لکھا جسمین دیگر مضامین کے ساتھ مین شفعہ و فروخت عقار مشفوعہ کا ذکر ہو۔ و
الشفعۃ فی اولہ او فی وسطہ۔ اور ذکر شفعہ اس خط کی ابتدا مین یا درمیان مین ہو ف۔ اور وہ شفعہ کا
مضمون پڑھ گیا مگر طلب نہ کیا۔ فقرأ الکتاب الی آخرہ۔ پس خط کو آخر تک پڑھ گیا ف۔ تو اب شفعہ طلب
نہین کر سکتا۔ بطلت شفعتہ۔ اسکا حق شفعہ باطل ہو گیا ف۔ بلکہ اسپر واجب تھا کہ جہان شفعہ کا ذکر پڑھا تھا
اسی وقت طلب کرتا بعد اسکے دوسرا مضمون پڑھتا۔ وعلی ہذا عامۃ المشائخ وہو روایۃ عن محمد رح اور
اسی قول پر عامہ مشائخ ہین اور یہ امام محمد رح سے ایک روایت ہے ف۔ یعنی امام محمد رح سے ایک یہ روایت ہے
کہ طلب شفعہ علی الفور واجب ہے جیسے مشائخ نے لیا اور یہ روایت مشہورہ صحیحہ ہے اور یہی شافعی کے اقوال مین
اصح ہے اور یہی امام احمد رح سے منصوص روایت ہے ع المید۔ وعنہ ان لہ مجلس العلم۔ اور امام محمد سے دوسری
یہ کہ شفیع کو آگاہی کی مجلس تک اختیار ہے۔ والروایتان فی النوادر۔ اور امام محمد رح سے یہ دونون روایتین
نوادر مین مروی ہین ف۔ پس اول روایت کو عامہ مشائخ نے لیا کہ علی الفور طلب واجب ہے۔ اور دوسری
روایت پر مجلس علم تک تاخیر جائز ہے۔ وبالثانیۃ اخذ الکرخی۔ اور دوسری روایت کو کرخی رح نے اختیار کیا۔
ف۔ یعنی شیخ ابو الحسن ساکن کرخ بغداد رئیس فقہاء الحنفیہ نے لیا۔ لانہ لما ثبت لہ خیار التملک لابد لہ
من زمان التامل کما فی المخیرۃ۔ اسواسطے کہ جب شفیع کو اختیار دیا گیا کہ چاہے اپنے ملک مین لینا اختیار کرے
تو ضرور ہوا کہ غور کرنے کا زمانہ دیا جاوے جیسے مخیرہ عورت مین ہوتا ہے ف۔ یعنی شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ چاہے
شوہر کو اختیار کرے یعنی ساتھ رہنا پسند کرے اور چاہے اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی طلاق دیدے تو اس عورت
کو مجلس تک اختیار رہتا ہے اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات ہو جاوے حتی کہ اگر اسنے اپنے والدین وغیرہ کو مشورہ کے
واسطے بلایا یا گواہون کو طلب کیا تو اس سے تبدل مجلس نہین ہوتا اور اسکو خیار رہتا ہے اسی طرح شفیع کو اختیار ہے کہ
غور و تامل کرے کہ لینا بہتر ہے یا نہین تو اسقدر رخصت دیجاوے اور کرخی رح نے مختصر مین روایات اصل و نوادر بیان
کرکے کہا کہ میرے نزدیک ان روایات مین اختلاف لفظی و معنوی نہین کیونکہ ان جملہ عبارات سے مقصود یہ کہ
اگر شفعہ طلب کرے تو طلب کرنا اسقدر تاخیر کے ساتھ نہو جو دلالت کرے کہ اسنے مطالبہ ترک کیا اور شفعہ سے اعراض
کیا یعنے ایسی حالت نہو جاوے کہ گمان ہو کہ اگر شفعہ طلب کرنا ہوتا تو طلب کرتا بلکہ اسنے اعراض کیا مع۔ لیکن محیط
سے معلوم ہوا کہ تصحیح و فتوے روایت اول پر ہے کہ فی الفور طلب کرے اور شاید بعید یہ ہے کہ بعد طلب کے اگر وہ
ناموافق ہو تو شفعہ سپرد کر سکتا ہے کیونکہ خالی اسکی طلب سے مشتری کی ملک نہین ٹوٹتی ہے بخلاف مخیرہ عورت کے کہ
اسمین تدارک ممکن نہین ہے م۔ ولو قال بعد ما بلغہ البیع الحمد للہ او لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔ اور اگر
شفیع کو حق عقار کی خبر پہونچے اسکے بعد اسنے کہا کہ الحمد للہ یا لاحول ولا قوۃ الا باللہ ف۔ مین نے اپنا شفعہ
طلب کیا۔ او قال سبحان اللہ۔ یا کہا کہ سبحان اللہ ف۔ مین نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ لا یبطل شفعتہ
تو اسکا شفعہ باطل نہوگا۔ لان الاول حمد علی الخلاص من جوارہ۔ اسواسطے کہ کلمہ اول تو بائع کے جوار سے
خلاص پر حمد ہے ف۔ یعنی بائع کی برائی سے جو اسکے پڑوس سے بوجہ تھی چھوٹ جانے پر اسنے اللہ تعالے
کی حمد کی۔ والثانی للتعجب منہ لقصد اضرارہ۔ اور کلمہ دوم اسکی طرف سے تعجب ہے کہ بائع مذکور نے شفیع کے
ضرر پہونچانے کا قصد کیا ف۔ چنانچہ شفیع کو چھوڑ کر اسنے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا حالانکہ شرع نے

شفیع کا حق رکھا ہو جس سے وہ شفعہ میں جبرا لے سکتا ہو۔ والثالث لافتتاح کلامہ۔ اور کلمۂ سوم اپنے کلام کو شروع
کرنے کے واسطے افتتاح ہو ف۔ جیسے بعضے لوگوں کی عادت ہو۔ غرضکہ سب صورتوں میں یہ کلمات اسکی مراد
سے معہود ہیں۔ فلا یدل شئ منہ علی الاعراض۔ تو کوئی کلمہ ایسا نہیں کہ اسکے منھ موڑنے اور شفعہ چھوڑنے پر دلالت
کرتا ہو ف۔ پس وہ اپنی شفعہ پر باقی رہیگا۔ وکذا اذا قال من ابتاعہا۔ اور اسی طرح اگر شفیع نے بعد
خبر کے پوچھا کہ کس شخص نے اس عقار کو خریدا۔ وبکم بیعت۔ اور یہ عقار کتنے ثمن کو فروخت کیا گیا ف۔
وہی اعراض نہیں و شفعہ باطل نہوگا۔ لانہ یرغب فیہا بثمن دون ثمن ویرغب عن مجاورۃ بعض دون
بعض۔ اسواسطے کہ شفیع کو اس عقار کے لینے میں بعض مقدار ثمن پر رغبت ہوسکتی ہو اور بعض پر نہیں ہوسکتی ہو
اور بعضے مشتری کے پڑوس سے نفرت ہوسکتی ہو اور بعض سے نہیں ہوسکتی ہو ف۔ تو یہ ترک شفعہ پر دلیل
نہیں ہو۔ والمراد بقولہ فی الکتاب اشہد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ۔ اور یہ جو کتاب مختصر میں فرمایا کہ شفیع
اپنی مجلس علم میں مطالبہ پر گواہ کرے اس سے مراد۔ طلب المواثبہ۔ یہ کہ فورا شفعہ طلب کرے ف۔ بدون
اعراض کے۔ اور رہا گواہ کر لینا تو نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہو۔ والاشہاد فیہ لیس بلازم۔ اور طلب
مواثبہ پر گواہ کر لینا کچھ لازمی امر نہیں ہو۔ انما ہو لنفی التجاحد۔ بلکہ گواہ کر لینا تو صرف اس غرض سے ہو کہ خصم
کا انکار دور ہو ف۔ یعنی طلب شفعہ بفور کچھ اسواسطے نہیں کہ حق ثابت کرے بلکہ اسواسطے یہ طلب شرط ہو کہ اس سے
معلوم ہو جاوے کہ اسنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا اور اسمیں گواہ کر لینا بذات خود شرط نہیں ہو بلکہ اگر خصم نے کہا کہ
تو نے پہلے تو شفعہ سے اعراض کیا تھا تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے واسطے گواہوں سے اپنا طلب بفور ثابت کرے
تاکہ خصم کا جھگڑا دور ہو۔ ع م۔ اور یہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ مصنف رح نے یوں نہیں کہا کہ جب خبر ہو پہنچے فورا
طلب مواثبہ پر گواہ کرلے بلکہ کہا کہ آگاہی کی مجلس میں طلب کرے۔ والتقیید بالمجلس اشارۃ الی ما اختارہ
الکرخی۔ اور مجلس کی قید لگانے میں اس روایت کی طرف اشارہ ہو جسکو کرخی رح نے اختیار کیا ف۔ کہ شفیع کو
فورا طلب کی تنگی نہیں بلکہ مجلس تک غور کا اختیار ہو۔ اور یہ عامۂ مشائخ کے خلاف ہو۔ پس بقول عامہ مشائخ لازم ہو کہ
جبھی اسکو بیع کی خبر پہونچے فورا طلب مواثبہ کرے۔ رہا بیان ان الفاظ کا جن سے طلب شفعہ صحیح ہو۔ ویصح الطلب
بکل لفظ یفہم منہ طلب الشفعۃ۔ اور طلب ہر ایسے لفظ سے صحیح ہو جس سے شفعہ طلب کرنا سمجھا جاوے کما لو قال طلبت
الشفعۃ۔ جیسے شفیع نے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ او اطلبہا۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ او انا طالبہا
یا میں اپنی شفعہ کا طالب ہوں ف۔ یعنی عرف میں ان الفاظ سے ذکر ماضی یا مستقبل نہیں سمجھا جاتا بلکہ فی الحال
طلب مراد ہوتی ہو۔ لہذا اگر کہا کہ میں نے شفعہ لیا تو صحیح قول میں یہ طلب شفعہ ہو۔ مبسوط۔ لان الاعتبار للمعنی اسواسطے
کہ معنی کا اعتبار ہو ف۔ اگر صغیرہ کو سوائے باپ دادا کے کسی ولی نے بیاہا تھا اور وہ جس وقت بالغہ ہوئی تو اسکو فورا
نکاح توڑنے کا اختیار ہوا پھر اگر اسی وقت اسکو شفعہ کی خبر پہونچی تو اسکو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب
کیے کہ خیار سے نکاح توڑا اور شفعہ طلب کیا۔ ورنہ ایک کو مقدم کرنے میں دوسرا باطل ہوگا۔ قاضیخان وغیرہ۔ لیکن باختیار
کرخی وقدوری چاہیے کہ باطل نہو۔ رہا یہ بیان کہ وہ کون مخبر ہو جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہو تو شیخ قدوری نے
کتاب میں اشارہ کیا کہ مجلس علم ہو یا جب اسکو بیع کا علم ہوا اور علم ہر ایسی خبر میں ہو جسکو شرع نے مفید علم رکھا ہو لہذا شیخ
مصنف رح نے کہا۔ واذا بلغ الشفیع بیع الدار لم یجب علیہ الاشہاد حتی یخبرہ رجلان او رجل وامرأتان۔
اور جب شفیع کو دار مشفوعہ فروخت ہونے کی خبر پہونچی تو اسپر طلب کے گواہ کرنا واجب نہیں یہاں تک کہ اسکو دو مردوں

نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے خبر دی ف – خواہ عادل ہوں یا نہوں – او واحد عدل عند ابی حنیفۃ رح – یا بقول ابو حنیفہ
اسکو ایک عادل نے خبر دی – وقالا یجب علیہ ان یشہد اذا اخبرہ واحد حرا کان او عبدا – اور صاحبین نے کہا کہ شفیع پر گواہ
کرنا واجب ہوجاتا ہے جبکہ اسکو ایک شخص نے بیع کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو ف – یعنی مملوک ہو – بلوغ و ذکر ہونا بھی
ضرور نہیں ہے – صبیا کان او امرأۃ – خواہ طفل ہو یا عورت ہو – اذا کان الخبر حقا – بشرطیکہ یہ خبر اسکے گمان میں حق ہو ف – اور
شافعی رح سے و احمد سے ایک روایت موافق ابو حنیفہ رح ہے اور دوسری روایت موافق صاحبین ہے عینی رح نے لکھا کہ مسئلہ ہذا
مصنف رح نے جو لفظ علم لکھا ہے تو علم کی تفسیر اس مقام پر یہ ہے جو مذکور ہوئی – پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف بقیاس مسئلہ عزل الوکیل
ہے – واصل الاختلاف فی عزل الوکیل وقد ذکرناہ بدلائلہ واخواتہ فیما تقدم – اور اصل اختلاف وکیل کو معزول
کرنے کے مسئلہ میں ہے اور ہمنے اسکے دلائل کو اور اخوات مسائل کو سابق میں ذکر کیا ہے ف – اور دلیل ابو حنیفہ رح
یہ کہ اسمیں ایک طرح پر الزام حکم ہے تو شہادت کی دونوں جزو یعنی عدد یا عدالت میں سے ایک بات پوری ہونی چاہیے
اور نظایر یہ ہیں کہ مولی کو خبر دی گئی کہ اسکے غلام نے جرم کیا ہے – شفیع کو شفعہ کی یعنی فروخت عقار مشفوعہ کی خبر دی گئی –
بکر کو نکاح کی خبر دی گئی – مسلمان جو دار الحرب میں اسلام لایا اور وہاں ہجرت کرکے نہیں آیا اور اسکو کسی نے شرائع اسلام
کی خبر دی اور یہ مسائل ادب القاضی کی فصل قضاء بالمواریث کے آخر میں بیان کیے ہیں – وہذا بخلاف المخیرۃ اذا
اخبرت عندہ – اور یہ حکم مذکور امام رح کے نزدیک برخلاف مخیرہ کے جسکو خبر دی گئی یعنی شوہر کے طرف سے ایک عورت کو خبر دی گئی
ف – یعنی ایک عورت کو خبر دی گئی کہ تجھے تیرے شوہر نے مختار کیا ہے چاہے اپنے شوہر کو اختیار کر اور چاہے طلاق لے
تو عورت کو قبول کرنا چاہیے خواہ مخبر ثقہ ہو یا نہو اگرچہ تعداد پوری نہو – لانہ لیس فیہ الزام حکم – اسواسطے کہ مخیرہ کے مسئلہ
میں الزام حکم نہیں ہے ف – بلکہ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا حالانکہ شوہر نے اسکو مخیرہ نہیں کیا تھا تو کچھ نہیں ہے
اور اگر اسنے طلاق نہ دی تو جیسے حال تھا وہی رہا – اور شفعہ کی صورت میں اگر شفعہ اختیار نہ کرے تو اسکو جوار کی برائی
برداشت کرنی پڑیگی – یہ اسوقت کہ شفیع کو کسی غیر نے خبر دی ہو تو اسکا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے –
بخلاف ما اذا اخبرہ المشتری – برخلاف اسکے اگر خود مشتری نے شفیع کو خبر دی ہو ف – تو فوراً قبول کرے اگرچہ
وہ تنہا ہو اور فاسق بدکار ہو – لانہ خصم فیہ والعدالۃ غیر معتبرۃ فی الخصوم – اسواسطے کہ مشتری اس حق مدعی کا
خصم ہے حالانکہ عادل ہونا خصوم کے حق میں معتبر نہیں ہے ف – پس شفعہ میں اول طلب مواثبہ ہے – والثانی
طلب التقریر والاشہاد – اور دوم طلب تقریر و اشہاد ہے ف – یعنی بعد طلب مواثبہ کے پھر گواہ کرلے اور
اپنی طلب کو مقرر کرے – لانہ محتاج الیہ لاثباتہ عند القاضی علی ما ذکرنا – کیونکہ شفیع کو گواہ کرلینے کی ضرورت
اسواسطے کہ قاضی کے نزدیک طلب شفعہ ثابت کرنا ممکن ہو چنانچہ ہم بیان کرچکے ف – کہ کبھی خصم اس سے منکر ہوتا
اور شفعہ ساقط ہونے کا حیلہ نکالتا ہے پس گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ جنکے ذریعہ سے قاضی کے حضور میں طلب شفعہ
ثابت کرسکے – اگر کہا جاوے کہ یہ طلب علحدہ کیوں رکھی گئی بلکہ طلب مواثبہ کے ساتھ گواہ کرلے – تو جواب دیا کہ علحدہ
باعتبار وقوع کے ہے – ولا یمکنہ الاشہاد ظاہرا علی طلب المواثبۃ لانہ علی فور العلم بالشراء – اور شفیع کو طلب
مواثبہ پر ظاہری گواہ کرلینا ممکن نہیں ہے اسواسطے کہ طلب مواثبہ تو فوراً بیع سے آگاہ ہوتے ہی واقع ہوتی ہے ف –
تو اسقدر مہلت نہیں ہوتی کہ گواہوں کا موجود ہونا اور انکو گواہ کرنا اور اپنا طلب کرنا سب جمع ہوں – فیحتاج بعد
ذلک الی طلب الاشہاد والتقریر – تو اسکے بعد اسکو طلب اشہاد و تقریر کی ضرورت پڑی ف – یعنی پہلے طلب
مواثبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے – وبیانہ ما قال فی الکتاب – اور اسکی توضیح یہ ہے جو آئندہ کتاب میں بیان

فرمائی کہ۔ ثم ینهض منه ای من المجلس۔ پھر یہان سے اٹھے یعنی مجلس علم سے جہان بیع واقع ہونے کی
خبر ہو چکی ہی اٹھے۔ ویشهد علی البائع ان کان المبیع فی یده معناه لم یسلم الی المشتری او علی المبتاع
او عند العقار۔ اور بائع پر گواہ کرے بشرطیکہ مبیع اسکے قبضہ مین ہو یعنی اسنے مشتری کو سپرد نہین کی ہو یا مشتری پر گواہ
کرے یا عقار مبیعہ کے پاس گواہ کرے کہ مین نے اس عقار مین اپنا شفعہ طلب کیا۔ فاذا فعل ذلک
استقرت شفعته۔ پس جب شفیع نے ایسا کیا تو اسکا شفعہ جم گیا۔ وهذا لان کل واحد منهما خصم فیه۔ اور مشتری
و بائع ہر ایک پر یہ اشہاد اسواسطے جائز ہوا کہ ان دونون مین سے ہر ایک اس بیع مین خصم ہی ف۔ شفیع ہر ایک
کے مقابلہ مین شفعہ کا دعوی کر سکتا ہی مگر بائع پر اسوقت کہ مبیع اسکے قبضہ مین ہو۔ لان للاول الید وللثانی
الملک۔ اسواسطے کہ بائع کو ہنوز قبضہ حاصل ہی اور مشتری کو ملکیت حاصل ہی ف۔ والشفیع کا دار مشفوعہ جیسے
اسکا استحقاق ہی وہ بائع کے قبضہ مین ہی پس اس سے مخاصمہ کر سکتا ہی اور مشتری کو اسکی ملک حاصل ہی تو اس سے
بھی مخاصمہ کر سکتا ہی۔ پس چاہے جسپر اشہاد کرے۔ وکذا یصح الاشهاد عند المبیع لان الحق یتعلق به۔
اور اسی طرح مبیع یعنے عقار مشفوعہ کے پاس بھی گواہ کر لینا جائز ہی اسواسطے کہ حق تو اسی چیز سے متعلق ہی ف۔ پس
گواہ کرے کہ مین اس چیز کو شفعہ مین طلب کرتا ہون۔ فان سلم البائع المبیع لم یصح الاشهاد علیه لخروجه
من ان یکون خصما اذ لا ید له ولا ملک فصار کالاجنبی۔ پھر اگر بائع نے یہ عقار مبیع اپنے مشتری کو سپرد کیا
ہو تو بائع پر شفیع کا اشہاد کرنا صحیح نہین ہی کیونکہ بائع تو خصم ہونے سے خارج ہو گیا اسواسطے کہ نہ اسکا قبضہ موجود
ہی اور نہ ملک ہی تو وہ مثل اجنبی کے ہو گیا۔ وصورة هذا الطلب ان یقول ان فلانا اشتری هذه الدار
وانا شفیعها وقد کنت طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا علی ذلک۔ اور اس طلب اشہاد کی
صورت یہ ہی کہ گواہون سے شفیع یون کہے کہ فلان شخص نے اس عقار کو خریدا اور مین اس کا شفیع ہون اور مین
اسکا شفعہ طلب کر چکا ہون اور اب بھی طلب کرتا ہون پس آپ لوگ اس امر پر گواہ رہو۔ وعن ابی یوسف انه
یشترط تسمیة المبیع وتحدیده لان المطالبة لا تصح الا فی معلوم۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ باوجود اسکے
مبیع کا نام لینا اور اسکے حدود بیان کرنا بھی شرط ہی یعنی مثلاً یہ مکان یا زمین محدود بحدود اربعہ چنین وچنان۔ اسواسطے
کہ مطالبہ تو صحیح نہین ہوتا مگر معلوم چیز مین ف۔ اور اس عقار کو معلوم کرنا اسی طور پر ہی کہ اسکا نام مع حدود اربعہ
بیان کیا جاوے۔ بالجملہ اول طلب مواثبہ و دوم طلب اشہاد کا بیان ہو چکا۔ والثالث طلب الخصومة والتملک
وسنذکر کیفیته من بعد ان شاء الله تعالی۔ اور سوم طلب خصومت وتملک ہی یعنے قاضی کے یہان خصومت کرکے
اپنی ملک طلب کرنا اور ہم اسکی کیفیت آئندہ ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے ف۔ پھر طلب تملک مین فوراً جلدی
بالاتفاق شرط نہین ہی۔ قال ولا تسقط الشفعة بتاخیر هذا الطلب عند ابی حنیفة وهو روایة عن ابی یوسف رح
اور طلب تملک کی تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط نہین ہوتا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہی اور یہ ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہی
وقال محمد ان ترکها شهرا بعد الاشهاد بطلت وهو قول زفر رح معناه اذا ترکها من غیر عذر۔ اور امام محمد رح
نے کہا کہ اگر شفیع نے طلب اشہاد کے بعد ایک مہینہ طلب تملک کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور یہی قول زفر رح ہی اور
اسکے معنی یہ ہین کہ بدون عذر کے طلب شفعہ کو مہینہ تک چھوڑا تو شفعہ باطل ہی۔ وعن ابی یوسف انه اذا ترکها مدة
فی مجلس من مجالس القاضی یبطل شفعته۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہی کہ اگر شفیع نے طلب خصومت کو قاضی
کی مجالس مین سے کسی مجلس مین ترک کیا تو شفعہ باطل ہو جائیگا ف۔ یعنی بعد طلب اشہاد کے قاضی نے جب کچہری کی

واسطے فیصلے کے نشست فرمائی تو جب کسی مجلس میں اسنے بغیر عذر کے طلب تملک کو ترک کیا تو اسکا شفعہ باطل ہوا
وہذا اذا مضی مجلس من مجالسہ ولم یخاصم فیہ اختیارا دل ذلک علی اعراضہ وتسلیمہ۔ اسواسطے کہ جب قاضی
کے مجالس میں سے کوئی مجلس گزری حالانکہ اسنے بدون عذر کے خصومت نکی تو دلیل ہو کہ شفیع نے اعراض کیا اور شفعہ
سپرد کر دیا۔ وجہ قول محمد رح انہ لو لم یسقط بتاخیر الخصومۃ منہ ابدا یتضرر بہ المشتری۔ اور امام محمد رح کے قول
کی وجہ یہ ہو کہ اگر شفیع کی تاخیر خصومت سے اگر کبھی شفعہ ساقط نہو تو اس سے مشتری کو ضرر پہونچے۔ لانہ لا یمکنہ التصرف
حذرا عن نقضہ من جہۃ الشفیع۔ اسواسطے کہ مشتری کو اس خوف سے عقار میں کچھ تصرف عمارت وغیرہ کرنا ممکن
نہیں کہ شاید شفیع کے تصرف سے یہ تصرف توڑ دیا جاوے ف۔ یعنی جب وہ شفعہ میں لے تو اسکو توڑ ڈالے۔ پس
ضرور ہوا کہ دائمی طور پر تاخیر نہیں ہو سکتی ہو بلکہ تاخیر کی کوئی حد ہوگی۔ فقدرناہ بشہر لانہ اجل وما دونہ عاجل علی
ما مر فی الایمان۔ پس ہمنے تاخیر کی مدت ایک مہینہ مقدر کی اسواسطے کہ ایک ماہ میعاد مدت دراز ہو اور جو زمانہ اس سے
کم ہو وہ بمنزلہ فی الحال کے ہو جیسا کہ کتاب الایمان میں گزرا ف۔ کہ تقاضاے درم کی قسم میں لکھا کہ ایک
ماہ سے کم کو مدت قریب شمار کرتے ہیں اور ایک ماہ وزیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں پس اسی طرح اگر ایک ماہ سے
کم میں شفیع نے اپنی ملکیت ہونے کا مطالبہ کیا تو گویا فی الحال بدون تاخیر ہو اور اگر ایک ماہ ہو گیا تو اسنے تاخیر بعید
کر دی پس شفعہ ساقط ہو گیا۔ فتاوی قاضیخان ومنافع وخلاصہ میں ہو کہ قول محمد رح پر فتوی ہو مع۔ ووجہ قول
ابی حنیفۃ وہو ظاہر المذہب وعلیہ الفتوے ان الحق متی ثبت واستقر لا یسقط الا باسقاطہ و
ہو التصریح بلسانہ کما فی سائر الحقوق۔ لیکن ظاہر المذہب تو قول ابی حنیفہ رح ہو اور اسی پر فتوی ہو کیونکہ
وجہ یہ ہو کہ حق جب ثابت ہو مستقر ہو جاتا ہو تو ساقط نہیں ہوتا مگر جبھی کہ حقدار خود ساقط کرے یعنی شفیع کا حق بعد طلب
مواثبہ وطلب اشہاد کے جم گیا وہ ساقط نہوگا مگر جبھی کہ شفیع خود ساقط کرے بایں طور کہ صریح اپنی زبان سے ساقط
کرے جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہو ف۔ کہ بعد ثبوت کے بدون اسقاط کے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ وما ذکر
من الضرر یشکل بما اذا کان غائبا۔ اور امام محمد رح نے تاخیر میں جو ضرر مشتری بیان کیا وہ ایسی صورت
میں خود مشکل ہو کہ جب شفیع غائب ہو ف۔ اسواسطے کہ شفیع غائب جب حاضر ہو تو اس کو حق شفعہ کا اختیار
ہوگا اگرچہ تاخیر ہو اور اسمیں کسی کو خلاف نہیں ہو پس غائب کی طرف سے اگرچہ عذر ہو لیکن ضرر مشتری تو خود ظاہر ہی
حالانکہ غائب کے واسطے یہ مقدار مقرر نہیں ہوئی ہو تو جیسے غائب کی صورت میں تاخیر برداشت کی اسی طرح یہاں
برداشت ہوگی۔ ولا فرق فی حق المشتری بین الحضر والسفر۔ حالانکہ مشتری کے حق میں حضر وسفر میں
کچھ فرق نہیں ہو ف۔ یعنی مشتری کے ذمہ ضرر لازم ہونے میں کچھ فرق نہیں کہ شفیع حاضر ہو یا غائب ہو تو
جیسے غائب ہونے میں شفیع کا حق شفعہ بوجہ تاخیر کے ساقط نہیں ہوتا اسی طرح حاضری میں تاخیر طلب سے ساقط
نہیں ہوگا۔ ولو علم انہ لم یکن فی البلدۃ قاض لا یبطل شفعتہ بالتاخیر بالاتفاق لانہ لا یتمکن من الخصومۃ
الا عند القاضی فکان عذرا۔ اگر یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس شہر میں اسوقت سے کوئی قاضی نہیں تھا تو تاخیر
شفیع سے بالاتفاق اسکا شفعہ نہیں باطل ہوگا اسواسطے کہ شفیع کو خصومت کا کہیں قابو نہیں تھا سوائے قاضی کے حضور
کے تو یہ اسکا عذر ہوگا ف۔ اور عذر سے تاخیر میں بالاتفاق شفعہ باطل نہیں ہوتا پس اختلاف بلا عذر تاخیر
میں ہو۔ قال واذا تقدم الشفیع الی القاضی فادعی الشراء وطلب الشفعۃ۔ جب شفیع نے قاضی کے
حضور میں پیشکر خرید کا دعوی کیا اور شفعہ طلب کیا ف۔ یعنی شفیع نے حاضر ہو کر قاضی سے عرض کیا کہ فلاں شخص

نے فلان شہر کے فلان محلہ مین ایک دار خریدا جسکے حدود یہ ہین اور مین اس دار کا شفیع بذریعہ اپنے ایک دار کے ہون
جسکے حدود یہ ہین تو حکم دیجیے کہ مشتری مذکور مجھے وہ دار بحق شفعہ سپرد کرے۔ سأل القاضی المدعا علیہ۔ تو قاضی اس
مدعا علیہ سے دریافت فرماویگا ف۔ پس اول تو وہ خرید کا اقرار کرے ورنہ مدعی اثبات کرے اور اگر بائع نے فروخت
کا اقرار کیا تو بھی شفیع کو لینے کا اختیار ہے اگرچہ مشتری منکر ہو اور اگر مشتری نے خرید کا اقرار کیا تو دیکھا جاوے کہ شفیع کے شفعہ
کا مقر ہے یا منکر ہے پس شفعہ کا اقرار یہ کہ شفیع کی ملکیت دار کا مقر ہو جسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہے پھر شاید کہ اسکے طلب شفعہ کا
مقر ہو یا منکر ہو پھر شاید کہ بعد طلب کے شفعہ سے برات کرنے و سپرد کرنے کا مدعی ہو پھر یہ بھی ضرور ہے کہ شفیع درحقیقت اپنے
دار کا مالک ہو۔ بالجملہ مدعا علیہ سے پوچھنا چاہیے۔ فان اعترف بملکہ الذی یشفع بہ۔ پس اگر مدعا علیہ نے شفیع کے اس ملکیت
کا اقرار کیا جسکے ذریعہ سے وہ شفعہ چاہتا ہے تو خیر۔ والا کلفہ باقامۃ البینۃ۔ ورنہ قاضی شفیع کو گواہ قائم کرنے کا حکم فرماویگا
ف۔ یعنی شفیع مدعی اپنے گواہون سے اپنی ملکیت ثابت کرے اور ظاہری قبضہ کافی نہین کیونکہ وہ قطعی ملکیت
کو مفید نہین ہے۔ لان الید ظاہر محتمل۔ کیونکہ قبضہ تو ظاہر محتمل ہے ف۔ یعنی بظاہر قابض کی ملک نظر آتی ہے
مگر احتمال ہے کہ شاید بطور عاریت و کرایہ کے ہو حالانکہ مستعیر و مستاجر کو حق شفعہ نہین پہونچتا ہے۔ فلا تکفی لاثبات
الاستحقاق۔ تو ظاہری قبضہ اسکے استحقاق شفعہ ثابت کرنے کو کافی نہین ہے ف۔ کیونکہ شفعہ کے لیے حقیقی
ملکیت چاہیے ہے۔ قال رح یسأل القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیہ عن موضع الدار
وحدودہا لانہ ادعی حقا فیہا فصار کما اذا ادعی رقبتہا۔ شیخ رح نے فرمایا کہ قاضی مدعا علیہ کی طرف متوجہ
ہونے سے پہلے خود شفیع مدعی سے اس دار مشفوعہ کا مقام شہر و محلہ اور دار کے حدود دریافت فرماویگا اسواسطے
کہ مدعی نے اس دار مین اپنے ایک حق یعنے شفعہ کا دعوی کیا تو ایسا ہوا کہ گویا اس دار کے رقبہ کا دعوی کیا ف۔
حالانکہ رقبہ کا مدعی خود اسکے مقام و حدود کو مفصل بیان کرتا ہے۔ واذا بین ذلک یسألہ عن سبب شفعتہ
لاختلاف اسبابہا۔ پس جب مدعی نے یہ امر بیان کر دیا تو مدعی سے اسکے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے
کیونکہ شفعہ کے اسباب مختلف ہین ف۔ کبھی بوجہ شرکت عین کے اور کبھی بوجہ شرکت حقوق کے اور کبھی بوجہ جوار
کے ہوتا ہے۔ فان قال انا شفیعہا بدار لی تلاصقہا۔ پس اگر مدعی نے کہا کہ مین اس دار مبیعہ کا شفیع بذریعہ
اپنے ایک دار کے ہون جو اس دار مذکور سے ملاصق ہے۔ الآن تم دعواہ علی ما قالہ الخصاف۔ تو اب اس
مدعی کا دعوے شفعہ پورا ہوا جیسا کہ امام خصاف رح نے بیان فرمایا ہے ف۔ اور اگر اسنے اپنا دار غیر ملاصق بیان
کیا تو دعوی تمام نہین ہے۔ کیونکہ دار ملاصق سے شفعہ بوار ملتا ہے۔ وذکر فی الفتاوی تحدید ہذہ الدار التی یشفع
بہا ایضا۔ اور فتاوی مین یعنے مشائخ متاخرین کے فتاوی مین مذکور ہے کہ مدعی شفیع اپنے اس دار کے حدود بھی بیان کرے
جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ف۔ تب اسکا دعوے تمام ہوا بنظر معرفت ہے۔ وقد بیناہ فی الکتاب الموسوم
بالتجنیس والمزید۔ اور ہمنے اسکو اپنی کتاب التجنیس والمزید مین بیان کر دیا ہے ف۔ یہ کتاب شیخ مصنف رح کی
اہل اجتہاد کے لیے مفید مزید ہے۔ بالجملہ بعد تمامی دعوے کے اگر مدعا علیہ نے اسکے دار ملوکہ سے انکار کیا تو مدعی کو
اقامت گواہی کا حکم ہوگا۔ فان عجز عن البینۃ استحلف المشتری باللہ ما یعلم انہ مالک للذی ذکرہ مما
یشفع بہ۔ پھر اگر مدعی اپنی ملکیت پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہوا تو وہ مدعا علیہ سے اسطرح قسم لے سکتا ہے کہ قاضی
اسکو علم پر قسم دلاوے کہ واللہ مجھے نہین معلوم کہ یہ شخص اس دار کا مالک ہے جسکا اسنے ذکر کیا جسکے ذریعہ سے شفعہ
چاہتا ہے ف۔ پس قاضی اس سے اسطرح قسم لے۔ معناہ بطلب الشفیع لانہ ادعی علیہ معنی لو اقر بہ

لازم - اسکے معنی یہ ہیں کہ شفیع کی درخواست کرنے پر قاضی اس سے اسطرح قسم لے اسواسطے کہ مدعی نے
مدعا علیہ پر ایسے معنی کا دعوی کیا کہ اگر وہ اسکا اقرار کرے تو اسپر لازم ہو ف۔ تو جب انکار کیا تو اسپر قسم عائد
ہوئی - ع ثم ہو استحلاف علی ما فی ید غیرہ فیحلف علی العلم - پھر یہ استحلاف ایسی چیز پر ہے جو غیر کے قبضہ میں
ہے تو اسکی دانست پر قسم لیجائیگی ف۔ اور قطعی قسم نہیں ہوسکتی ہے - اور واضح ہو کہ جو قسم یہ بیان کی کہ مدعی نے
اسپر ایسے معنی کا دعوے کیا کہ اقرار سے اسپر لازم ہو - یہ ایک کلیہ اصل بتلائی کہ ہر چند کہ مدعی نے اسپر شفعہ کا دعوی
کیا ہے اور یہاں وہ اپنی ملکیت پر قسم لیتا ہے پس بظاہر وہم ہوتا تھا کہ اسپر قسم عائد نہو تو آگاہ کردیا کہ جہاں مدعی نے
مدعا علیہ پر ایسے امر کا دعوی کیا کہ اسکے اقرار سے دعوی مدعی اسپر ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امر کے انکار سے قسم عائد ہوگی
و اگر ایسا امر نہو تو قسم عائد نہوگی - م پس اگر قسم سے مدعا علیہ نے انکار کیا تو گویا اسنے بذل کیا یا اقرار کیا لہذا فرمایا
فان نکل او قامت للشفیع بینۃ ثبت ملکہ فی الدار التی یشفع بہا و ثبت الجوار - پھر اگر مدعا علیہ نے قسم
کھانے سے انکار کیا یا شفیع کے گواہ قائم ہوگئے تو اسکی ملکیت اس دار میں جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ثابت
ہوگئی اور اسکا حق جوار بھی ثبوت ہوگیا ف۔ کیونکہ حدود سے یہ دار ملاصق ہے اور مدعا علیہ اس سے منکر نہیں ہے
فبعد ذلک سال القاضی یعنی المدعی علیہ ہل ابتاع ام لا - پھر اس ثبوت کے بعد مدعا علیہ سے قاضی
دریافت فرمائیگا کہ کیا اسنے خریدا ہے یا نہیں ف۔ یعنی دار مشفوعہ تونے خریدا یا نہیں خریدا - فان انکر الابتیاع
قیل للشفیع اقم البینۃ - پس اگر مدعا علیہ نے خریدنے سے انکار کیا تو شفیع سے کہا جائیگا کہ اسکے خرید پر گواہ قائم
کر ف۔ جو گواہی دیں کہ اسنے خریدا ہے - لان الشفعۃ لا تجب الا بعد ثبوت البیع و ثبوتہ بالحجۃ - اسواسطے
کہ شفعہ واجب نہیں ہوتا مگر بیع ثبوت ہونے کے بعد یعنی بیع واقع ہونے کے بعد شفعہ واجب ہوتا ہے اور بیع کا ثابت
ہونا بدلیل حجت ہے ف۔ یعنی گواہوں سے بیع ثبوت ہوگی - قال فان عجز عنہا استحلف المشتری باللہ
ما ابتاع - پھر اگر مدعی اسکے خریدنے پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہوا تو اسکی درخواست پر مشتری یعنی مدعا علیہ سے
قسم لیجائیگی کہ واللہ اسنے نہیں خریدا ف۔ یا جب بائع پر بحالت قبضہ دعوی ہو تو واللہ میں نے اسکو نہیں فروخت
کیا ہے - یہ تو میں سبب پر قسم ہے اور شاید کہ مشتری نے خرید کر اقالہ کیا ہو تو اسکو تردد ہوگا پس حاصل پر قسم لے سکتا ہے
لہذا دونوں صورتیں ذکر فرمائیں کہ سبب پر قسم لے - او باللہ ما استحق علیہ فی ہذہ الدار شفعۃ من الوجہ الذی
ذکرہ - یا اسطرح قسم لے کہ واللہ یہ مدعی مجھپر اس دار میں شفعہ کا مستحق اس وجہ سے جو بیان کی ہے نہیں ہے - فہذا
علی الحاصل والاول علی السبب - پس یہ طریقہ تو حاصل پر قسم لینے کا ہے اور طریقہ اول قسم سبب پر ہے -
وقد استوفینا الکلام فیہ فی الدعوی وذکرنا الاختلاف بتوفیق اللہ تعالے - اور ہمنے حاصل یا سبب پر
قسم لینے کا بیان پورے طور پر کتاب الدعوی میں بیان کردیا اور وہاں اختلاف بھی ذکر کیا بتوفیق اللہ تعالے ف۔
لیکن حاصل پر یا سبب پر بہرحال قطعی قسم ہے - و انما یحلف علی البتات لانہ استحلاف علی فعل نفسہ وعلی
ما فی یدہ اصالۃ وفی مثلہ یحلف علی البتات - اور قطعی قسم اسی وجہ سے لیجائیگی کہ یہ اسکے ذاتی فعل پر اور بطور اصالت
اسکی مقبوضہ چیز پر قسم ہے اور ایسی صورت میں قطعی طور پر قسم لی جاتی ہے ف۔ پھر جب اسنے قسم سے انکار کیا تو دعا
ثابت ہوگیا اور شفعہ کا حکم ہوگا اگرچہ اسنے دعوی تسلیم نکیا ہو - و یجوز المنازعۃ فی الشفعۃ وان لم یحضر الشفیع الثمن
الی مجلس القاضی - واضح ہو کہ شفعہ کے بارہ میں مخاصمہ جائز ہے اگرچہ قاضی کی مجلس میں شفیع ثمن نہ لایا ہو - فاذا
قضی القاضی بالشفعۃ لزمہ احضار الثمن - پھر جب قاضی نے شفعہ کا حکم دیدیا تو شفیع پر ثمن حاضر لانا واجب

ہوگا۔ وہذا ظاہر الروایۃ الاصل۔ اور یہ مبسوط کی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد انہ لا یقضی حتی یحضر الشفیع الثمن وہو روایۃ الحسن رح عن ابی حنیفۃ رح۔ اور نوادر میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ قاضی شفعہ کا حکم نہیں کریگا جبتک کہ شفیع ثمن حاضر نہ کرلے اور یہی حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی ہے۔ لان الشفیع عساہ یکون مفلسا فیوقف القضاء علی احضارہ حتی لا یتوی مال المشتری۔ اسواسطے کہ شاید کہ شفیع مفلس ہو تو حکم قضاء کو ثمن لانے تک موقوف رکھے تاکہ مشتری کا مال ڈوب نہ جاوے۔ وجہ الظاہر انہ لا ثمن لہ علیہ قبل القضاء ولہذا لا یشترط تسلیمہ فکذا لا یشترط احضارہ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ حکم قاضی سے پہلے مدعا علیہ کا ثمن شفیع پر نہیں ہے اور اسی وجہ سے مدعی پر ثمن سپرد کرنا ابھی شرط نہیں ہے پس اسی طرح ثمن کو کچہری میں حاضر کرنا بھی شرط نہیں ہے۔ فاذا قضی لہ بالدار فللمشتری ان یحبسہا حتی یستوفی الثمن۔ پھر جب قاضی نے شفیع کے لیے دار مشفوعہ کا بحق شفعہ حکم دیدیا تو مشتری کو یہ اختیار باقی ہے کہ دار مذکور کو روک لے یعنی شفیع کو نہ دے یہاں تک کہ اس سے اپنا سب ثمن وصول کرلے ف۔ پھر کیا امام محمد رح کی روایت نوادر پر حکم قاضی نافذ نہوگا۔ جواب یہ کہ حکم قاضی کسی قطعی ممنوع میں نہیں ہے۔ وینفذ القضاء عند محمد ایضا لانہ فصل مجتہد فیہ ووجب الثمن فیحبس فیہ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک بھی حکم قاضی نافذ ہوجائیگا اسواسطے کہ یہ صورت مجتہد فیہ میں حکم ہے اور ثمن واجب ہوا تو اسکے وصول کرنے میں مشتری اس دار مشفوعہ کو روک لیگا ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب روکنے کا حق حاصل ہے تو ثمن کیونکر ڈوب سکتا ہے جواب یہ کہ روکنے سے شفعہ باطل نہوا تو مشتری کو روکنے سے ثمن نہیں ملیگا غایت انکہ اسکے پاس ایک نوع کی مضبوطی موجود ہے اگرچہ وہ رہن نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ فلو اخر اداء الثمن بعد ما قال لہ ادفع الثمن الیہ لا تبطل شفعتہ لانہا تأکدت بالخصومۃ عند القاضی۔ پھر اگر شفیع نے ادائے ثمن میں تاخیر کی بعد از انکہ قاضی نے اسکو حکم دیدیا کہ تو مشتری کو ثمن ادا کردے تو بھی اسکا شفعہ باطل نہوگا کیونکہ شفعہ تو قاضی کے حضور میں خصومت سے مؤکد ہوچکا ہے ف۔ یہ تو اس صورت میں کہ شفیع اس عقار کے خریدار کو قاضی کے حضور میں لایا ہے۔ قال وان خاصم الشفیع البائع والمبیع فی یدہ فلہ ان یخاصمہ فی الشفعۃ۔ اور اگر شفیع حاضر ہوا یا بائع کو حالانکہ مبیع اسکے قبضہ میں ہے تو شفیع کو اس سے درباب شفعہ کے مخاصمہ کرنا جائز ہے۔ لان الید لہ وہی ید مستحقۃ۔ اسواسطے کہ بائع کا قبضہ موجود ہے اور یہ قبضہ مستحقہ ہے ف۔ اور مانند قبضہ مستعیر یا مستاجر یا مستودع کے نہیں ہے بلکہ بائع اسکا اصلی مالک تھا تو جب تک مشتری کو سپرد نکرے اسکا قبضہ مستحقہ موجود ہے۔ ولا یسمع القاضی البینۃ حتی یحضر المشتری فیفسخ البیع بمشہد منہ ویقضی بالشفعۃ علی البائع ویجعل العہدۃ علیہ۔ اور شفیع کی گواہی کی قاضی سماعت نہیں کریگا جب تک کہ مشتری حاضر نہو پس اسکی حاضری پر سامنے ہی بیع فسخ کریگا اور بائع پر شفعہ کا حکم دیدیگا اور اسی کو عہدہ قرار دیگا ف۔ یعنی شفیع کے واسطے بائع اس بیع کا ذمہ دار ہے حتی کہ بائع ذمہ دار ہے کہ اس عقار کو شفیع کو سپرد کرے اور اگر کبھی کوئی شخص مستحق ہو تو بائع پر اسکا خلاص لازم ہے اور اگر ممکن نہو تو بائع پر شفیع کا ثمن پھیرنا واجب ہے۔ بالجملہ اول تو بائع و مشتری دونوں کی حضوری لازم ہے پھر بیع فسخ کرنا و عہدہ بذمہ بائع ہونا چاہیے۔ لان الملک للمشتری والید للبائع والقاضی یقضی بہما للشفیع فلا بد من حضورہما۔ اسواسطے کہ ملکیت تو مشتری کے واسطے حاصل ہے اور قبضہ بائع کے واسطے حاصل ہے اور قاضی اس عقار کی ملک و قبضہ دونوں کا شفیع کے لیے حکم فرماتا ہے تو بائع و مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضرور ہے۔ بخلاف ما اذا کانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانہ صار اجنبیا اذ لا یبقی لہ ید ولا ملک۔ برخلاف اسکے جب یہ عقار قبضہ ہوچکا ہو یعنی مشتری نے بعد خرید کے اسپر قبضہ

بھی کر لیا ہو تو اس صورت میں بائع کا حاضر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف مشتری کافی ہے اسواسطے کہ بائع تو اس عقار سے
اجنبی ہو چکا کیونکہ اسکا قبضہ یا اسکی ملکیت کچھ باقی نہیں ہے۔ قولہ فیفسخ البیع بمشہد منہ اشارۃ الی علۃ اخری۔
اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے حضور میں بیع فسخ کریگا۔ تو یہ دوسری علت کا اشارہ ہے ف۔ یعنی مشتری کی حاضری ضروری
ہونے کی دوسری علت یہ کہ قاضی اسی کے حضور میں بیع فسخ کریگا تو بھی اسکا حاضر ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اسمیں ایک علت
موجود ہے۔ وہی ان البیع فی حق المشتری اذا کان ینفسخ لا بد من حضورہ لیقضی بالفسخ علیہ۔ اور وہ علت
یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بیع مذکور فسخ ہوگی تو مشتری کی حاضری ضروری ہے تاکہ اسپر فسخ بیع کا حکم دیا جاوے ف۔
کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے۔ ثم وجہ ہذا الفسخ المذکور ینفسخ فی حق الاضافۃ لامتناع قبض المشتری بالاخذ
بالشفعۃ وہو موجب للفسخ الا انہ یبقی اصل البیع لتعذر انفساخہ لان الشفعۃ بناء علیہ۔ پھر اس فسخ مذکور کی
صورت یہ ہے کہ اضافت کے حق میں بیع فسخ ہو یعنے مشتری مذکور کی طرف خرید کی نسبت باقی نہو کیونکہ شفعہ میں لینے کی وجہ
سے مشتری کا قبضہ کرنا ممتنع ہوگا اور یہ موجب فسخ ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اصل بیع باقی رہیگی کیونکہ اسکا فسخ ہونا متعذر ہے
اسواسطے کہ شفعہ مذکور اسی بیع کی بناء پر ہے ف۔ یعنی جب بیع موجود ہوئی تو اسی پر شفعہ ثابت ہوا پس اگر بیع ہی
اصل سے فسخ ہو جاوے تو شفعہ نہ رہو حالانکہ شفعہ ثابت ہے تو اصل موجود رہے اور صرف مشتری کی طرف اضافت فسخ
کردی جاوے۔ لکنہ یتحول الصفقۃ الیہ۔ لیکن مشتری سے صفقہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آجاوے۔ ویصیر کانہ ہو المشتری
منہ۔ اور ایسا ہو جائیگا کہ بائع سے خریدنے والا یہی شفیع ہے۔ فلہذا یرجع بالعہدۃ علی البائع۔ اسی واسطے اسکی
بیع کا عہدہ بذمہ بائع رجوع کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا قبضہ المشتری فاخذہ من یدہ حیث یکون العہدۃ علیہ لانہ
تم ملکہ بالقبض۔ برخلاف اسکے جب مشتری نے عقار مبیعہ پر قبضہ کر لیا ہو اور شفیع نے عقار کو مشتری سے لیا ہو تو
اس بیع کا عہدہ بذمہ مشتری ہوگا کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی۔ وفی الوجہ الاول امتنع قبض
المشتری وانہ یوجب الفسخ۔ اور صورت اول میں یعنے جبکہ بائع کے قبضہ میں موجود ہے تو مشتری کا قبضہ کرنا ممتنع ہے
یعنی بوجہ دعوی شفعہ کے مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا اور یہ امر موجب فسخ بیع ہے ف۔ کیونکہ جب کسی سے
کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دینا ممتنع ہوا تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طولنا الکلام فیہ فی کفایۃ المنتہی بتوفیق
اللہ تعالے۔ اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کلام کو توضیح طویل کے ساتھ بتوفیق اللہ تعالے بیان کر دیا ہے۔ قال
ومن اشتری دارا لغیرہ فہو الخصم للشفیع۔ اگر وکیل نے دوسرے کے لیے کوئی دار خریدا تو شفیع کا خصم یہی خریدار
ہے ف۔ یعنی شفیع اسی وکیل مشتری سے مخاصمہ کریگا جبکہ وکیل نے قبضہ کر لیا ہو۔ لانہ ہو العاقد۔ اسواسطے کہ عقد
کرنے والا یہی وکیل ہے۔ والاخذ بالشفعۃ من حقوق العقد۔ اور شفعہ میں لینا حقوق عقد میں سے ہوتا ہے ف۔
تو جو شخص عاقد ہے وہی خصم ہے۔ فیتوجہ علیہ۔ تو خصومت اسی عاقد کی طرف متوجہ ہوگی ف۔ یعنی شفیع اسی سے مخاصمہ
کریگا۔ یہ اسوقت تک کہ وکیل کے قبضہ میں یہ عقار موجود ہو۔ الا ان یسلمہا الی الموکل۔ مگر جبکہ وکیل نے یہ عقار اپنے
موکل کے سپرد کر دیا ہو ف۔ تو اب وکیل سے مخاصمہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق لہ ید ولا ملک۔ اسواسطے کہ وکیل کے
لیے قبضہ یا ملکیت کچھ باقی نہیں رہے۔ فیکون الخصم ہو الموکل۔ تو شفیع کے واسطے خصم یہی موکل ہوگا ف۔ وہ بالفعل
قابض و مالک ہے۔ وہذا لان الوکیل کالبائع من الموکل۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وکیل تو گویا اپنے موکل کے ہاتھ فروخت
کرنے والا ہے۔ علی ما عرف۔ جیسا کہ سابق میں معلوم ہو چکا۔ فتسلیمہ الیہ کتسلیم البائع الی المشتری فیصیر الخصومۃ
معہ۔ تو وکیل کا موکل کے سپرد کرنا ایسا ہی ہے جیسے بائع نے مشتری کو عقار سپرد کر دیا تو اب موکل کے ساتھ خصومت ہو جائیگی۔

الا انه مع ذلک قائم مقام الموکل فیکتفی بحضوره فی الخصومة قبل التسلیم - لیکن اتنی بات ہی کہ وہ باوجود موکل کے ہاتھ بائع ہونے کے اپنے موکل کا قائم مقام ہی تو جب تک اسنے موکل کو سپرد نہین کیا جب تک اسکے ساتھ خصومت کرنے مین اسی کی حاضری پر اکتفا کیا جائیگا ف ۔ یہ اسوقت کہ مشتری وکیل ہو ۔ وکذا اذا کان البائع وکیل الغائب فالشفیع ان یاخذہ منه اذا کانت فی یدہ لانه عاقد - اور اسی طرح اگر وکیل بائع ہو یعنی وکیل اپنے مالک غائب کی طرف سے بیع کا وکیل ہو تو شفیع کو اختیار ہی کہ عقار شفعہ اس وکیل سے لے جبکہ عقار مذکور اسی کے قبضہ مین موجود ہو یعنی ابھی مشتری کے قبضہ مین سپرد نکیا ہو اسواسطے کہ یہ وکیل خود عاقد ہی ف ۔ پس جیسے اصل مالک کے بائع ہونے مین حکم ہی اسی طرح اسکے وکیل مین حکم ہی ۔ وکذا اذا کان البائع وصیا للمیت فیما یجوز بیعه لما ذکرنا - اور اسی طرح اگر بائع عقار کسی میت کی طرف سے وصی ہو تو بھی شفیع کو اس سے مخاصمه کا اختیار ہی مگر بیع ایسے عقار مین ہو جسکی بیع کو وصی کو جائز ہو جب تک کہ یہ عقار اس وصی بائع کے قبضہ مین موجود ہو کیونکہ یہ عاقد ہی ف ۔ اور اپنے موصی یعنی میت کا قائم مقام ہی یا اسکے وارث کا قائم مقام ہی ۔ اور واضح ہو کہ جب سب ورثہ بائع ہون اور میت پر قرضہ نہین ہی اور اسنے کوئی ایسی وصیت نہین کی کہ جسکی وجہ سے دار یا عقار فروخت کیا جاوے تو میت کا عقار فروخت کرنا جائز نہوگا کیونکہ ورثہ خود اپنے معاملات مین غور نظر کر سکتے ہین اور اگر وارثون مین کوئی صغیر ہو تو وصی کی بیع کل عقار مین جائز ہوگی اور اسی طرح جبکہ میت پر قرضہ ہو یا اسنے اس دار کے ثمن مین سے کچھ وصیت کی ہو تو بھی استحساناً وصی کی بیع جائز ہی اور قیاس یہ تھا کہ صرف صغیر کے حصہ مین یا بقدر قرضہ و وصیت کے جائز ہو ۔ بالجملہ جس صورت مین وصی کی بیع جائز ہو تو جب تک وصی کے قبضہ مین ہی شفیع اس سے بحق شفعہ لے سکتا ہی ک ۔ رہا یہ کہ وصی نے دار مشفوعہ مین عیب پایا تو کیا اسکو خیار عیب ہی اور یونہی خیار الرویۃ ہی ۔ قال واذا قضی للشفیع بالدار ولم یکن راٰہا فله خیار الرویة - تو فرمایا کہ جب شفیع کے واسطے دار مشفوعہ کا حکم دیا گیا یعنی لے لے حالانکہ شفیع نے اس دار کو دیکھا نہین تھا تو اسکو خیار الرویۃ حاصل ہی ف ۔ بعد دیکھنے کے چاہے واپس کرے ۔ وان وجد بہا عیبا فله ان یردہا - اور اگر شفیع نے اس دار مشفوعہ مین کوئی عیب پایا تو اسکو اختیار ہوگا کہ اسکو واپس کردے ۔ وان کان المشتری شرط البراءة منه - اگرچہ مشتری نے اس عیب سے براءت شرط کرلی ہو ف ۔ یعنی اگر مشتری نے اپنی خرید کے وقت عیب مذکور سے بائع کی براءت شرط کی ہو تو بھی شفیع کو اختیار ہی کہ بوجہ عیب کے مشتری کو واپس کرے ۔ لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء - اسواسطے کہ شفعہ مین لینا بمنزلہ خرید کے ہی ف ۔ گویا شفیع نے اسکو مشتری سے خرید کیا پس اگر مشتری نے اپنے بائع کو عیب سے بری کیا تو مشتری سے خریدنے والے کو اختیار ہی کہ مشتری کو اس سے بری نکرے ۔ الا یری انه مبادلة المال بالمال فیثبت فیه الخیاران کما فی الشراء - کیا نہین دیکھتے ہو کہ شفعہ مین لینا تو مال کے عوض مال کا مبادلہ ہی تو اسمین خیار عیب و خیار الرویۃ دونون ثابت ہونگے جیسے خرید کی صورت مین ثابت ہوتے ہین ۔ ولا یسقط بشرط البراءة من المشتری - اور مشتری کی طرف سے براءت شرط کرنے سے شفیع کا خیار عیب ساقط نہوگا ۔ ولا برویته - اور نہ مشتری کے دیکھنے سے شفیع کا خیار الرویۃ ساقط ہوگا لانه لیس بنائب عنه فلا یملک اسقاطه - اسواسطے کہ مشتری کچھ شفیع کی طرف سے نائب نہین ہی پس اسکی طرف سے اسکا خیار ساقط نہین کر سکتا۔

فصل فی الاختلاف

یہ فصل اختلاف کے بیان مین ہی۔

قال وان اختلف الشفیع والمشتری فی الثمن فالقول قول المشتری - اگر ثمن مین شفیع و مشتری سے

اختلاف کیا تو قول مشتری کا قبول ہوگا ف۔ پس اگر شفیع نے کہا کہ ثمن ہزار درم ہے اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ہے تو قول مشتری قبول ہے۔ لان الشفیع یدعی استحقاق الدار علیہ عند نقد الاقل وہو ینکر۔ اسواسطے کہ شفیع و مشتری پر کم دام ادا کرنے پر اس دار کے استحقاق کا دعوی کرتا ہے حالانکہ مشتری اس سے منکر ہے۔ والقول قول المنکر مع یمینہ۔ اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو مع قسم کے ف۔ یعنی قسم سے قول منکر قبول ہوتا ہے۔ ولا یتحالفان لان الشفیع ان کان یدعی علیہ استحقاق الدار فالمشتری لا یدعی علیہ شیئا لتخیرہ بین الترک والاخذ۔ اور مشتری و شفیع دونون سے باہمی قسم نہیں لیجائیگی۔ اسواسطے کہ شفیع اگر مشتری پر اس عقار کے استحقاق کا دعوی کرتا ہے تو مشتری اسپر کسی چیز کا مدعی نہیں ہے تاکہ اسکو لینے یا نہ لینے مین اختیار دیا جاوے۔ ولا نص ہہنا فلا یتحالفان۔ اور یہان کوئی نص حدیث نہیں ہے تو دونون سے باہمی قسم نہوگی ف۔ یعنی باہمی قسم کی حدیث تو بائع و مشتری کی صورت مین ہے جہان دونون طرف سے انکار ہوسکتا ہے اور یہان شفیع کچھ منکر نہیں ہے تو خلاف قیاس کے یہان عمل نہین ہوسکتا۔ قال ولو اقاما البینۃ فالبینۃ للشفیع عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور اگر دونون نے گواہ قائم کیے تو امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک شفیع کے گواہ قبول ہونگے۔ وقال ابو یوسف البینۃ بینۃ المشتری لانہا اکثر اثباتا۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ مشتری کے گواہ قبول ہونگے اسواسطے کہ مدعی کے گواہون سے اثبات زیادہ ہوتا ہے ف۔ اور جس فریق سے زیادتی بین اثبات ہو وہی قبول ہوا کرتے ہین کیونکہ انمین زیادہ اثبات ہے۔ فصار کبینۃ البائع والوکیل والمشتری من العدو۔ تو ایسا ہوا جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن سے خریدنے والے کے گواہ ہین ف۔ یعنی اگر بائع و مشتری نے ثمن مین اختلاف کیا اور دونون نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہونگے کیونکہ انسے زیادتی ثبوت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وکیل و موکل نے مقدار ثمن مین اختلاف کیا تو وکیل کے گواہ قبول ہوتے ہین۔ اور اسی طرح اگر حربیون سے کسی نے غلام خریدا حالانکہ یہ غلام کسی مسلمان کا غلام قدیم تھا جسکو حربی لوگ قید کرکے لے گئے تھے پس مولاے قدیم کو اختیار ہے کہ اسی قدر ثمن پر مشتری جدید سے لے لے پھر اگر مشتری اور مولاے قدیم نے مقدار ثمن مین اختلاف کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو مشتری کے گواہ اولے ہوتے ہین کیونکہ وہ زیادتی کو اثبات کرتے ہین کذ۔ ولہما انہ لا تنافی بینہما فیجعل کان الموجود بیعان وللشفیع ان یاخذ بایہما شاء۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ان دونون گواہیون مین کچھ منافات نہین ہے یعنی شفیع کے حق مین کچھ مضرت نہین ہے تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا دو بیع موجود ہوئین اور شفیع کو اختیار ہے کہ دونون بیع مین سے جس بیع کے عوض چاہے لے لے ف۔ گویا بائع نے مشتری کے ہاتھ مثلاً ہزار درم پر دو گواہون کے روبرو فروخت کیا پھر بائع و مشتری نے دوسری دو گواہون کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار درم پر قرار دیا پس اول فریق عادل بھی صحیح گواہی دیتا ہے لہذا شفیع کو اختیار ہے کہ جس بیع پر چاہے شفعہ مین لے لے۔ اگر کہا جاوے کہ بائع و مشتری مین دوسری بیع تو اول عقد کا فسخ ہے جواب یہ کہ ہان لیکن شفیع کے حق مین فسخ کی ضرورت نہین اسی واسطے ہمنے کہا کہ شفیع کے حق مین دونون بیع مین کچھ منافات نہین ہے۔ وہذا بخلاف البائع مع المشتری لانہ لا یتوالی بینہما عقدان الا بانفساخ الاول وہہنا الفسخ لا یظہر فی حق الشفیع۔ اور یہ حکم برخلاف بائع و مشتری کے باہمی اختلاف کے ہے اسواسطے کہ بائع و مشتری مین باہم متوالی دو عقد نہین واقع ہوتے ہین مگر جبکہ اول فسخ ہو جاوے اور یہان بھی اگرچہ بنظر بائع و مشتری کے ایک فسخ ہوا ہے لیکن یہ فسخ بحق شفیع نہین ظاہر ہوگا ف۔ کیونکہ شفیع کچھ عاقد نہین بلکہ ثالث ہے۔ وہو التخریج لبینۃ الوکیل لانہ کالبائع والموکل کالمشتری منہ۔ اور گواہ وکیل کے واسطے بھی تخریج ہے موہ

کہ وکیل مانند بائع کے ہے اور موکل بمنزلہ اس سے خریدنے والے کے ہے ف۔ تو جب وکیل و موکل نے ثمن میں اختلاف کیا اور اگر بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے اپنی اپنی مقدار پر گواہ قائم کیے تو یہ ممکن نہیں کہ دونوں ثمن پر دو عقد واقع ہوئے ہوں اسواسطے کہ بائع و مشتری میں بغیر عقد اول فسخ ہونے کے دوسرا عقد نہیں ہو سکتا تو ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا پس وکیل کے گواہ قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسکے گواہوں کو زیادہ اثبات ثمن سے ترجیح ہے پس امام ابو یوسف رح نے جو وکیل پر قیاس کیا اسکا یہ جواب ہے کہ وہاں لامحالہ فسخ و ترجیح کی ضرورت ہے اور شفیع میں یہ ضرورت نہیں اسواسطے کہ فسخ تو بائع و مشتری میں واقع ہوا اور شفیع کے حق میں فسخ کا ظاہر ہونا ضرور نہیں بلکہ اول میں جو بیع کہ قلیل ثمن پر واقع ہوئی تھی وہ شفیع کے حق میں باقی ہے پس شفیع اسی قدر ثمن پر لے لیگا۔ پس شفیع کا قیاس وکیل پر صحیح نہیں ہے۔ کیف وانہا ممنوعۃ علی ما روی عن محمد رح۔ یہ کیونکر قیاس صحیح ہو حالانکہ بنابر روایت کے جو امام محمد سے مروی ہے یہ حکم ممنوع ہے ف۔ کیونکہ ابن سماعہ نے امام محمد رح سے روایت کی کہ موکل کے گواہ قبول ہونگے۔ ان بنا بر ظاہر الروایۃ کے البتہ وکیل مع موکل کے بمنزلہ بائع مع المشتری ہے تو ہم نے اسکی تخریج بیان کر دی کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ دو بیع کا جاری ہونا بدون فسخ اول کے ممکن نہیں ہے برخلاف شفیع کے کہ اسکے حق میں بیع اول فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور چونکہ قلیل ثمن پر بیع واقع ہونا قرعہ ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ اسی ثمن پر شفعہ میں لے۔ پس معلوم ہوا کہ شفیع کا قیاس جیسے بائع پر جائز نہیں اسی طرح وکیل پر بھی جائز نہیں ہے۔ واما المشتری من العدو۔ رہا وہ شخص جسنے حربیوں سے مسلم غلام خریدا تو اسمیں مشتری کا قول قبول ہونے میں تامل ہے۔ فلنا ذکر فی السیر الکبیر ان البینۃ بینۃ المالک القدیم۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ مالک قدیم کے گواہ قبول ہونگے ف۔ یعنی مشتری جدید نے گواہ دیے کہ میں نے اسکو دو ہزار درم کو خریدا اور مالک قدیم نے گواہ دیے کہ نہیں بلکہ پانچسو درم کو خریدا ہے تو مالک قدیم کے گواہ قبول ہیں پس مشتری پر شفیع کا قیاس صحیح ہے۔ فلنا ان نمنع۔ پس ہمکو روا ہے کہ ہم قیاس کو منع کریں ف۔ بلکہ بقیاس مالک قدیم کے شفیع کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر ہم تسلیم کریں کہ مشتری جدید کے گواہ قبول ہیں تو بھی ہمکو مضر نہیں ہے۔ وبعد التسلیم نقول لا بیع الثانی ہنالک الا بفسخ الاول۔ اور بعد تسلیم اس امر کے حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول ہوتے ہیں ہم جواب دیتے ہیں کہ وہاں بیع دوم صحیح نہیں مگر جبھی کہ بیع اول فسخ ہو ف۔ یعنی مشتری جدید کے گواہوں سے گران ثمن پر خرید ثابت ہوئی اور مالک قدیم کے گواہوں سے کم ثمن پر خرید ثابت ہوئی اور چونکہ دونوں فریق گواہ عادل ہیں تو یہی کہا جائیگا کہ دونوں ثمن پر بیع واقع ہوئی اسطرح کہ اول میں ثمن قلیل پر ٹھہری مگر حربیوں نے پیچھے انکار کیا تو دوبارہ ثمن گران پر ٹھہری لیکن دوسری بیع صحیح ہونا جبھی کہ بیع اول فسخ ہو گئی کیونکہ متوالی دونوں عقد واقع ہونا متعذر ہے لہذا مشتری جدید کے گواہ قبول ہوئے کہ وہ قابض ہے۔ اما ہہنا بخلافہ۔ رہا شفیع کی صورت میں اسکے خلاف ہے ف۔ کیونکہ بیع اول اگر خفیف ثمن کے بعد گران ثمن پر دوبارہ واقع ہوئی تو شفیع کے حق میں مضر نہیں ہے کیونکہ اسکا شفعہ تو بائع کی بے رغبتی و بیع کرنے پر متعلق ہوا اور وہ اول بیع سے ہو چکا تو شفعہ بھی ہو چکا پھر اگر بائع و مشتری کا بیع اول فسخ کرنا کچھ شفیع کو مضر نہوا کیونکہ شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع بمنزلہ بیع جدید ہے تو وہ اول بیع پر شفعہ لے لیگا۔ علاوہ اسکے اصل مسئلہ میں شفیع و مشتری ہر ایک کی گواہی میں خود فرق ہے۔ لان بینۃ الشفیع ملزمۃ وبینۃ المشتری غیر ملزمۃ۔ اسواسطے کہ شفیع کی گواہی تو لازم کرنے والی ہے اور مشتری کی گواہی کچھ لازم کرنے والی نہیں ہے ف۔ تو گواہی کے معنی درحقیقت شفیع کی گواہی میں موجود ہیں۔ والبینات للالزام۔ اور گواہیاں تو لازم کرنے کے واسطے ہوتی ہیں ف۔ تو شفیع کی گواہی اپنے معنی پر ہونے سے مرجح ہوئی۔ بیان یہ کہ جب شفیع نے گواہی قائم کی تو مشتری پر لازم ہوا کہ دار مشفوعہ شفیع کے سپرد کرے بعوض ہزار درم کے جو ثمن بیع تھا خواہ مشتری کو پسند ہو یا نہو

اور یہی الزام کے معنی ہیں۔ اور جب مشتری کی گواہی قبول ہو تو اس سے شفیع پر کچھ لازم نہیں آتا مثلاً مشتری کے گواہوں نے گواہی دی کہ دو ہزار درم پر بیع واقع ہوئی ہے پس اسکے قبول کرنے سے شفیع پر یہ لازم نہیں کیا وہ فوراً دو ہزار درم دیوے بلکہ اسکو اختیار باقی ہے تو اس گواہی میں الزام کے معنی نہ رہے پس شفیع کی گواہی مرجح ہے لہٰذا وہی قبول ہوگی۔ اور بیان سے ثابت ہوا کہ اگر بائع و مشتری نے اختلاف ثمن پر گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے گواہ الزامی ہیں اور اسی طرح وکیل و موکل میں بھی یہی حال ہے تو شفیع و مشتری کے گواہوں سے فرق ہو گیا لیکن اس بیان سے لازم آتا ہے کہ جو بیوں سے خریدنے والے کے گواہ لازم نہیں بلکہ مالک قدیم کے لازم ہیں تو مالک قدیم کے گواہ مرجح ہوں اسواسطے کہ اگر مشتری جدید کی گواہی دو ہزار ثمن پر قبول ہو تو مالک قدیم اسکے عوض لینے یا نہ لینے میں مختار ہے اور اگر مالک قدیم کی گواہی ایک ہزار ثمن پر قبول ہو تو مشتری جدید کو اسی قدر ثمن کے عوض دینا لازم ہے۔ فافہم۔ م ک۔ قال و اذا ادعی المشتری ثمنا وادعی البائع اقل منہ ولم یقبض الثمن۔ قدوری نے لکھا کہ اگر مشتری نے ایک مقدار ثمن کا دعوی کیا (مثلاً دو ہزار درم) اور بائع نے اس سے کم کا دعوی کیا (مثلاً ہزار درم) اور حال یہ کہ بائع نے ہنوز ثمن پر قبضہ نہیں کیا ہے۔ اخذہا الشفیع بما قال البائع۔ تو شفیع اس دار مشفوعہ کو بعوض اسی مقدار کے لے لیگا جو بائع نے بیان کی ہے۔ وکان ذلک حطا عن المشتری۔ اور یہ امر مشتری سے ثمن گھٹانے کے معنی میں ہوگا ف۔ اور شفیع بھی اسکا مستحق ہوگا جبکہ اسی ثمن میں لے سکتا ہے۔ وہذا لان الامر ان کان علی ما قال البائع فقد وجبت الشفعۃ بہ وان کان علی ما قال المشتری فقد حط البائع بعض الثمن۔ اور اس حکم کی دلیل کہ بائع کے قول پر مدار ہوگا یہ ہے کہ وہ حال سے خالی نہیں ہے یا تو بات یہی ہوگی جو بائع کہتا ہے تو شفعہ بعوض اسی قدر ثمن کے واجب ہوا یا بات وہ ہوگی جو مشتری کہتا ہے تو بائع نے کچھ ثمن گھٹا دیا ف۔ اور یہ گھٹی در اصل مشتری کے حق میں ہے۔ وہذا الحط یظہر فی حق الشفیع علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہ گھٹی مشتری کی طرح شفیع کے حق میں بھی ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم ان شاء اللہ تعالی اسی باب میں بیان کرینگے ف۔ اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ بائع نے ہنوز وصول نہیں کیا ہے۔ ولان التملک علی البائع بایجابہ۔ اور اس دلیل سے کہ شفیع کو ملکیت حاصل ہونا بائع کے ایجاب سے بائع پر ہے ف۔ کیونکہ جب بائع نے ایجاب کیا کہ میں نے یہ عقار فروخت کیا تبھی مشتری کو قبول کا اور شفیع کو شفعہ کا حق ملا ک۔ یا کہا جاوے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آیا تو شفیع نے بائع کے ایجاب پر خریدا۔ فکان القول قولہ فی مقدار الثمن ما بقیت مطالبتہ۔ تو جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے مقدار ثمن میں اسی کا قول قبول ہوگا ف۔ کیونکہ وہی موجب ہے۔ فیاخذ الشفیع بقولہ تو شفیع اسی کے قول پر لے لیگا ف۔ خواہ عقار مذکور بائع کے قبضہ میں ہو یا مشتری کے قبضہ میں ہو مگر مشتری نے ہنوز ثمن ادا نہ کیا ہو جیسا کہ مختصر الکرخی میں مصرح ہے۔ مع۔ یہ سب اسوقت کہ بائع نے کم ثمن بیان کیا ہو۔ قال و لو ادعی البائع الاکثر۔ قدوری نے کہا اور اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے زائد ثمن بیان کیا ف۔ مثلاً شفیع نے کہا کہ ثمن ایک ہزار ہے اور مشتری نے کہا کہ دو ہزار ہے اور بائع نے کہا کہ تین ہزار ہے اور بائع و مشتری میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہونگے اسواسطے کہ وہی زیادہ ثابت کرتے ہیں اور شفیع اسکو بائع کے قول پر لے لیگا اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ تحالفا وترادا۔ تو بائع و مشتری باہم قسم کھاویں و عقد کو پھیر لیں ف۔ بدلیل حدیث معروف در بارہ اختلاف بائع و مشتری جو در بیع مذکور ہو چکی۔ وایہما نکل ظہر ان الثمن ما یقولہ الآخر۔ اور دونوں میں سے جسنے قسم سے انکار کیا تو ظاہر ہو جائیگا کہ ثمن اسی قدر ہے جو دوسرا دعوی کرتا ہے فیاخذہا الشفیع بذلک۔ پس اسی قدر ثمن کے عوض میں اسکو شفیع لے لیگا۔ وان حلفا یفسخ القاضی البیع

علی ما عرف - اور اگر دونون قسم کھا گئے تو قاضی ان دونون کے درمیان مین بیع مذکور فسخ کریگا ف - لیکن شفیع کا شفعہ باطل نہوگا - و یاخذہا الشفیع بقول البائع - اور شفیع اسکو بعوض اسی مقدار کے لے لیگا جو بائع کہتا ہو - لان فسخ البیع لا یوجب بطلان حق الشفیع - اسواسطے کہ بیع فسخ ہونا حق شفیع باطل کرنے کا موجب نہین ہے ف کیونکہ حق شفیع تو بیع واقع ہونے پر مربوط ہے اور یہ پایا گیا اگرچہ بعد کو بیع مذکور فسخ ہوجاوے - حتی کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے بوجہ عیب کے عقد واپس کیا تو بھی شفیع لے سکتا ہے - الکافی - اور جس کسی نے گواہ قائم کیے اسکے گواہ قبول ہونگے - یہ سب اسوقت کہ بائع نے ہنوز ثمن وصول نکیا ہو - وان کان قبض الثمن اخذہا بما قال المشتری ان شاء ولم یلتفت الی قول البائع - اور اگر بائع نے ثمن وصول کرلیا ہو تو شفیع اسکو مشتری کے بیان کیے ہوئے ثمن پر لے لے اگر چاہے اور بائع کے قول پر التفات نہوگا ف - یعنی اختلاف ثمن مین گواہ شفیع قبول ہین اور درصورتیکہ گواہ نہین ہین تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا پھر اگر بائع نے کم یا زیادہ بیان کیا تو بائع کے قول پر کچھ التفات نہوگا - لانہ لما استوفی الثمن انتہی حکم العقد وخرج ہو من البین وصار کالاجنبی - اسواسطے کہ بائع نے جب سب ثمن وصول کرلیا تو بیع کا حکم پورا ہوگیا کہ بائع نے ثمن پایا اور مشتری نے بیع کی ملکیت حاصل کی اور بائع درمیان سے نکل گیا اور اجنبی آدمی کے مانند ہوگیا - وبقی الاختلاف بین المشتری والشفیع - اور اختلاف صرف شفیع و مشتری کے درمیان رہگیا - وقد بیناہ - حالانکہ ہم شفیع و مشتری کے اختلاف کو کہ اوپر بیان کرچکے ہین ف - اور بیان تو بائع کے تعلق سے جو احکام متعلق ہین انکا بیان ہے - پھر یہ اسوقت کہ بائع کا ثمن وصول کرلینا ظاہر طور پر معلوم ہو یعنے گواہ ہون - ولو کان نقد الثمن غیر ظاہر فقال البائع بعت الدار بالف - اور اگر ثمن وصول پانا ظاہر معلوم نہو بلکہ بائع کا اقرار ہو چنانچہ بائع نے کہا کہ مین نے یہ دار بعوض ہزار درم کے فروخت کیا - وقبضت الثمن - اور ثمن مذکور وصول کرلیا - یاخذہا الشفیع بالالف - تو شفیع اس مکان کو بعوض ہزار درم کے لے سکتا ہے ف - اگرچہ مشتری اختلاف کرے - لانہ لما بدأ بالاقرار بالبیع تعلقت الشفعۃ بہ - اسواسطے کہ جب بائع نے اقرار بیع سے شروع کیا یعنے پہلے بیع کا اقرار کیا تو شفعہ اسی قدر ثمن کے عوض بیع سے متعلق ہوگیا - فبقولہ بعد ذلک قبضت الثمن یرید اسقاط حق الشفیع - پھر اس اقرار بیع کے بعد وہ یہ کہکر کہ مین نے ثمن وصول کرلیا ہے یہ چاہتا ہے کہ شفیع کا حق ساقط کرے ف - کہ بائع کے اقراری ثمن سے تعلق نہو بلکہ مشتری کے قول پر متعلق ہوجاوے اور یہ اسکو اختیار نہین کہ اپنے اقرار سے شفیع کا حق ساقط کرے - فیرد علیہ - تو سکا یہ اقرار اسی پر رد کردیا جائیگا ف - یعنی اسکے کہنے سے ثمن وصول کرنا ثبوت نہوگا بلکہ شفیع کو بعوض ہزار کے لینے کا استحقاق رہیگا جبتک کہ وصول کرنا گواہون سے ثابت نکرے - ولو قال قبضت الثمن وہو الف لم یلتفت الی قولہ - اور اگر بائع نے یون کہا کہ مین نے ثمن وصول کرلیا اور وہ ہزار درم ہے تو اسکے قول پر التفات نکیا جائیگا ف - یعنی اگر بائع نے بیان ثمن مین یون شروع کیا کہ مین نے ثمن وصول کیا اور اسکی مقدار ہزار درم ہے تو یہ بیان لغو ہوگیا - لان بالاول وہو الاقرار بقبض الثمن خرج من البین وسقط اعتبار قولہ فی مقدار الثمن - اسواسطے کہ جملہ اول یعنے ثمن وصول پانے کے اقرار سے وہ درمیان مین سے خارج ہوگیا اور بعد اسکے مقدار ثمن مین اسکے قول کا اعتبار ساقط ہوگیا ف - یعنی جب اول اسنے ثمن وصول پانے کا اقرار کیا پھر مقدار ثمن بیان کی تو وہ اول ہی بیع سے اجنبی ہوگیا تو آیندہ اسکے بیان کا اعتبار نہین - پس شفیع بعوض اس مقدار کے لے سکتا ہے جو مشتری بیان کرے اور اگر بجائے اسکے یون کہتا کہ ثمن ہزار درم ہے اور وہ مین نے وصول پایا تو ثمن کے بارہ مین اسکا قول قبول ہوگا

اور جبکہ یہ قول کہ میں نے وصول پایا ہے شفیع کے حق میں قبول نہ ہوا۔ اور چونکہ اول ہی اسنے وصول ثمن کا اقرار کیا تو اسکے قول کا اعتبار اسوجہ سے نہیں رہا کہ وہ اجنبی ہے۔ وفی العینی وغیرہ اور حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اسنے کہا کہ میں نے ثمن وصول پایا اور وہ ہزار درم ہے تو قول بائع کا قبول ہوگا اسواسطے کہ شفیع کو ملکیت بائع پر ہوگا تو اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جاوے اور یہ قول ظاہر ہے اسواسطے کہ بائع محض اجنبی نہیں کیونکہ اگرچہ وہ مالک نہیں تو قابض ضرور ہے واللہ سبحانہ تعالی اعلم

فصل - فیما یؤخذ بہ المشفوع

فصل ایسی چیز کے بیان میں جسکے عوض مشفوع لیا جاوے ف یعنی عقار مشفوع کا معاوضہ جو بذمہ شفیع عائد ہونا چاہیے - قال واذا حط البائع عن المشتری بعض الثمن یسقط ذلک عن الشفیع - جب بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے بھی ساقط ہو جائیگا - وان حط جمیع الثمن لم یسقط عن الشفیع - اور اگر بائع نے مشتری سے کل ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے ساقط نہ ہوگا ف یعنی شفیع سے کچھ بھی کم نہ ہوگا - لان حط البعض یلتحق باصل العقد فیظہر فی حق الشفیع لان الثمن ما بقی - اسواسطے کہ بعض ثمن کا گھٹانا تو اصل عقد سے لاحق ہوتا ہے تو وہ شفیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا اسواسطے کہ ثمن تو وہی رہگیا جو باقی ہے ف یعنی بیع میں بیان ہوا کہ ثمن میں سے جو حصہ گھٹا دیا جاوے تو جب گھٹانا صحیح ہو تو ایسا ہوتا ہے کہ گویا اصل عقد میں یہ حصہ نہیں تھا مثلاً ہزار درم ثمن میں سے دو سو درم گھٹا دئے تو قرار دیا جائیگا کہ گویا اصل میں آٹھ سو درم ثمن ٹھہرا ہے پس جب اصل میں آٹھ سو درم ثمن تھا تو یہی فقط شفیع کے ذمہ لازم ہوگا - وکذا اذا حط بعد ما اخذہا الشفیع بالثمن یحط عن الشفیع اور اسی طرح اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے بعض ثمن اسوقت گھٹایا ہو کہ جب شفیع اس عقار مشفوعہ کو بعوض ثمن اول کے لے چکا تو بھی یہ حصہ شفیع کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا ف یعنی اگر شفیع نے مشتری سے دار مشفوعہ بعوض ہزار درم اول ثمن کے لے لیا پھر بائع نے مشتری سے دو سو درم ثمن گھٹایا حتی آٹھ سو گویا اصل ثمن رہا تو اسی قدر شفیع سے بھی گھٹ جائیگا - حتی یرجع علیہ بذلک القدر - حتی کہ شفیع اس مقدار کو مشتری سے واپس لیگا ف جبکہ وہ مشتری کو ہزار درم اول ثمن پورا ادا کر چکا ہے - بخلاف حط الکل لانہ لا یلتحق باصل العقد بحال وقد بیناہ فی البیوع - برخلاف پورا ثمن گھٹانے کے اسواسطے کہ پورا گھٹانا تو کسی حال میں اصل عقد سے نہیں ملتا اور ہم اسکو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں ف یعنی نقل الرواۃ سے کچھ پہلے بیان فرمایا ہے - اور وجہ یہ ہے کہ اگر کل ثمن گھٹانا شفیع کے واسطے ظاہر ہو تو اسکا شفعہ باطل ہو جاوے اسواسطے کہ جب بیع میں مشتری سے کل ثمن گھٹایا پس اگر یہ اصل عقد سے لاحق ہوا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو عقد بیع بدل کر عقد ہبہ ہو جاوے حالانکہ ہبہ کی صورت میں شفیع کے واسطے شفعہ نہیں ہے یا یہ بیع بغیر ثمن کے ہو حالانکہ ایسی بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں بھی شفیع کے لیے شفعہ نہیں ہے - کذا - یہ تو بائع کی طرف سے گھٹانے کا حکم تھا - وان زاد المشتری للبائع لم یلزم الزیادۃ فی حق الشفیع اور اگر مشتری نے بائع کے واسطے ثمن میں زیادتی کر دی تو شفیع کے حق میں یہ زیادتی لازم نہ ہوگی ف مثلاً عقد میں ہزار درم ثمن تھا پھر مشتری نے بائع کے پانچ سو درم بڑھا دیے تو شفیع پر صرف ہزار درم لازم ہونگے - اور زیادتی لازم نہ ہوگی اگرچہ زیادتی کرنا بھی جائز اور اصل عقد سے لاحق ہے - لان فی اعتبار الزیادۃ ضررا بالشفیع لاستحقاقہ الاخذ بما دونہا - اسواسطے کہ زیادتی کا اعتبار کرنے میں شفیع کے حق میں ضرر ہے اسواسطے کہ شفیع کو اس سے کم کے عوض لینے کا استحقاق حاصل ہو چکا تھا ف کیونکہ جس وقت بیع واقع ہوئی اسی وقت اسکو بعوض ثمن کے شفعہ میں لینے کا

استحقاق ہوا اور وہ ثمن بدون زیادتی کے ہے تو آیندہ مشتری و بائع کے فعل سے اسپر زیادہ تاوان لازم نہوگا۔ بخلاف الحط لان فیہ منفعۃ لہ۔ برخلاف کمی کرنے کے یعنی بائع کی طرف سے گھٹانے کے کہ یہ جبر ہے اسواسطے کہ اسکو اعتبار کرنے مین شفیع کے حق مین نفع ہے ف۔ پس جو استحقاق اسکو حاصل ہوا تھا اسمین دوسرے یعنی بائع کے فعل سے ضرر نہین بلکہ نفع ہوا اور چونکہ وہ اصل عقد سے مل جاتا ہے تو شفیع کے حق مین بھی جبر ہوا بخلاف ہر وہ فعل جس سے شفیع کے واسطے ضرر لاحق ہو وہ معتبر نہوگا۔ ونظیر الزیادۃ اذا جددا العقد باکثر من الثمن الاول لم یلزم الشفیع حتی کان لہ ان یاخذہا بالثمن الاول۔ اور ثمن مین بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ بائع ومشتری نے عقد کو جدید طور پر ثمن اصل سے زیادہ کے عوض قرار دیا تو شفیع کے ذمہ دوسرا عقد لازم نہین حتی کہ شفیع کو اختیار حاصل ہے کہ وہ دار مشفوعہ کو بعوض ثمن اول کے لے لے ف۔ کیونکہ اسکو تو عقد اول ہی سے شفعہ کا استحقاق ہو چکا ہے۔ لما بینا۔ بدلیل مذکورہ بالا کہ وہ اس سے کم ثمن پر مستحق ہو چکا۔ وکذا ہنا۔ پس اسی طرح یہان یعنی زیادتی کی صورت مین بھی اسپر زیادتی لازم نہین ہے ف۔ قولہ لما بینا۔ کا اشارہ بعض شارحین نے اس فصل سے پہلی فصل مین ٹھہرایا کہ امام ابو یوسف رح کے اختلاف کے تحت مین کہ شفیع کے گواہ قبول ہونگے بیان کیا کہ بائع ومشتری کے درمیان سوائے دو عقد اسی طور پر جاری ہو سکتے ہین کہ عقد اول فسخ ہو جاوے ولیکن شفیع کے حق مین اسکا فسخ ظاہر نہوگا اور مین کہتا ہون کہ اسکا محصل یہی ہے کہ عقد اول پر شفیع اسکا مستحق ہو چکا پس بائع ومشتری کے درمیان پہلا عقد فسخ ہو کر دوسرا قائم ہو سکتا ہے لیکن شفیع کے حق مین پہلا عقد جو کم ثمن پر ہے گویا باقی ہے کیونکہ وہ تو بیع ہوتے ہی شفعہ کا مستحق ہوا تو بیع اول ہی سے اسکا استحقاق قائم ہے تو بنظر اسکے استحقاق کے گویا اول عقد باقی ہے۔ قال ومن اشتری دارا بعرض اخذہا الشفیع بقیمتہ لانہ من ذوات القیم۔ اگر مشتری نے بعوض متاع اسباب کے کوئی دار خریدا تو شفیع اس کو بعوض قیمت اسباب کے لے لیگا اسواسطے کہ اسباب تو قیمتی چیزون سے ہے ف۔ مترجم کہتا ہے کہ عرض کا ترجمہ مین نے اسباب لکھا اور اسباب سے میری مراد بھی ایسی چیزین جو سوائے درم ودینار واناج وغیرہ کے ہوتی ہین مانند صندوق وتخت وغیرہ کے۔ اور قیمتی ہونے کے یہ معنی کہ اسکا مثل نہین ہوتا بلکہ بجائے اسکے قیمت ہوتی ہے اور یہان سے تنبیہ ہونا چاہیے کہ اس زمانہ مین جو عروض واسباب کہ انگریزی کل کے ذریعہ سے برابر سانچہ مین ہزارون بغیر تفاوت بن جاتے ہین تو یہ سب مثلی ہونگے ہین سوائے اُن عروض کے جو اسطرح نہین بنائے جاتے ہین تو وہ بدستور قیمتی ہین اور اس تنبیہ کو محفوظ رکھنا چاہیے م۔ وان اشتراہا بمکیل او موزون اخذہا بمثلہ۔ اور اگر مشتری نے اسکو بعوض کیلی یا وزنی چیز کے خریدا ہو تو شفیع اسکے مثل دیکر لے سکتا ہے۔ لانہما من ذوات الامثال۔ اسواسطے کہ کیلی وموزون تو مثلیات مین سے ہین ف۔ یعنی بجائے انکے انکا مثل قائم ہوتا ہے مثلاً گیہون کے مثل گیہون مل سکتے ہین۔ وہذا لان الشرع اثبت للشفیع ولایۃ التملک علی المشتری بمثل ما یملکہ۔ اور یہ حکم اسواسطے ہے کہ شرع نے شفیع کے واسطے ولایت عطا فرمائی کہ وہ مشتری پر عقار مشفوعہ کا تملک حاصل کرے بعوض اسکی مثل کے جسکے عوض مشتری نے وہ ملکیت حاصل کی ہے ف۔ یعنی جس چیز کے عوض مین مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل دیکر مشتری سے شفیع حاصل کرے اگرچہ مشتری رضامند نہو۔ لیکن مثل کبھی تو ظاہر وباطن یعنی صورت ومعنی دونون طرح ممکن ہوتا ہے جیسے درم ودینار وکیلی وموزون مین ہے اور کبھی مثل از راہ صورت نہین ممکن ہے جیسے صندوق وتخت وکرایہ وغیرہ بلکہ از راہ معنی ممکن ہے اور وہ قیمت ہے تو جسطرح مثلیت ممکن ہو دیدے۔ فیراعی بالقدر الممکن۔ تو مثل کی رعایت جہان تک ممکن ہو معمول ہوگی ف۔ حتی کہ عروض مین قیمت دے اور مثلیات مین مثل دیدے۔ کما فی الاتلاف۔ جیسے غیر کا مال تلف کرنے مین

نا

ف۔ اسکے مثل تاوان لازم ہو پس اگر مثل از راہ صورت ومعنی دونوں ممکن ہو تو بھی لازم ہو اور اگر از راہ
صورت ممکن ہو تو صرف معنوی مثل یعنے قیمت پر اکتفا کیا جاوے۔ اور اگر مشتری نے مانند اخروٹ وانڈے وغیرہ
ایسی چیزیں کے خریدا جو گنتی سے معمول ہیں مگر باہم قریب قریب ہوتے انمیں تفاوت کا اعتبار نہیں ہوتا ہو تو انمیں بھی
لازم ہونگے۔ والعددی المتقارب من ذوات الامثال۔ اور جو چیزیں کہ گنتی سے رائج باہم برابر کے
قریب ہیں تو وہ مثلیات میں سے ہیں ف۔ یعنی انہیں کے مثل دینا کافی ہو۔ وان باع عقارا بعقار۔
اور اگر بائع نے عقار کو بعوض عقار کے فروخت کیا ف۔ مثلا زید نے اپنا مکان بعوض مشتری کے مکان کے
فروخت کیا اور بکر کو ان دونوں مکانوں میں حق شفعہ ہو یا ہر ایک مکان کا شفیع علیحدہ ہو۔ اخذ الشفیع کل واحد
منهما بقیمة الآخر۔ تو شفیع ان دونوں مکانوں میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہی
لانه بدله۔ کیونکہ ہر ایک مکان عوض دوسرے مکان کا ہو۔ وهو من ذوات القیم۔ حالانکہ مکان مثلی نہیں بلکہ قیمی
چیزوں سے ہو۔ فیاخذه بقیمته۔ تو شفیع اسکی قیمت کے عوض لے سکتا ہی ف۔ کیونکہ قیمت ہی اسکا مثل ہوگی
ہو۔ واذا باع بثمن مؤجل۔ اور اگر بائع نے ادھار میعادی ثمن کے عوض فروخت کیا ہو ف۔ مثلا مشتری
سے ایک سال میں ثمن ادا کرنا ٹھہرا ہو۔ فللشفیع الخیار ان شاء اخذها بثمن حال وان شاء صبر حتی ینقضی
الاجل ثم یاخذها۔ تو شفیع کو دو باتوں میں اختیار ہو چاہے تو دار مشفوعہ کو فی الحال نقد ثمن کے عوض لے اور چاہے
صبر کرے یہانتک کہ میعاد منقضی ہو جاوے پھر اسکو لے ف۔ تو شفیع کو اسکے لینے میں تاخیر کی گنجائش ہو اور ہر حال
ثمن نقد ہوگا اور میعاد اسکے حق میں ظاہر نہوگی۔ ولیس له ان یاخذها فی الحال بثمن مؤجل۔ اور شفیع کو یہ اختیار
نہیں ہو کہ دار مشفوعہ کو فی الحال بعوض میعادی ثمن کے لے۔ وقال زفر رح له ذلك وهو قول الشافعی فی
القدیم۔ اور زفر رح نے کہا کہ شفیع کو فی الحال ادھار ثمن لینے کا اختیار ہو اور یہی قدیم قول شافعی ہو۔ لان کونه مؤجلا
وصف فی الثمن کالزیافة۔ اس دلیل سے کہ ثمن کا میعادی ہونا ثمن کا ایک وصف ہو جیسے ثمن زیوف ہونا ف۔ یعنے
کھوٹا جیسے بعضے سکہ شاہی کھوٹے رائج ہوں۔ اور وہی ثمن ٹھہرے ہوں تو کھوٹا ہونا اس ثمن کا وصف ہو۔ والاخذ
بالشفعة به۔ اور شفعہ میں لینا اسی ثمن کے عوض ہو۔ فیاخذه باصله ووصفه کما فی الزیوف۔ تو شفیع اسکو بعوض
اصل ثمن و وصف ثمن کے لیگا جیسے کھوٹے ثمن میں ہوتا ہی ف۔ یعنی جو ثمن ٹھہرا ہو وہ جس وصف سے متصف
ہو مع اس وصف کے لازم ہوگا پس جب ادھار ہونا وصف ثمن ہو تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہوا جیسے زیوف
ثمن ٹھہرا تو مثلا ہزار درم سکہ زیوف ٹھہرے تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہو یعنے اگر مشتری نے ہزار درم زیوف کے
عوض خریدا تو شفیع کو اختیار ہو کہ ہزار درم زیوف کے عوض لے لے۔ جواب یہ کہ ثمن میں زیوف ہونا وصف ہو اور
میعاد ہونا وصف نہیں بلکہ ادائے ثمن کا ایک طریقہ ہو۔ ولنا ان الاجل انما یثبت بالشرط۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ میعاد کا ثابت ہونا تو فقط شرط سے ہوتا ہی ف۔ اور بدون شرط کرنے کے ثمن میں میعاد نہیں ثابت ہوتی ہی
پس جب مشتری نے ادھار کی شرط کی اور مدت معلوم بیان کی تو بائع کی منظوری پر جائز ہو اور مشتری کے حق میں میعاد
ثابت ہوگئی۔ ولا شرط فیما بین الشفیع والبائع او المبتاع۔ اور شفیع کے ساتھ بائع یا مشتری کی کچھ شرط واقع
نہیں ہوئی ف۔ یعنی خواہ مشتری کو دار مشفوعہ بائع سے ملے تو بائع و شفیع میں ادھار کی شرط نہیں ہوئی ہو یا دار مشفوعہ
مشتری سے ملے تو شفیع و مشتری کے درمیان ادائے ثمن میں میعاد کی شرط نہیں ہوئی ہو تو شفیع کے حق میں کسی صورت
میں میعاد مشروط نہوئی۔ اگر کہا جاوے کہ جدید شرط کی ضرورت نہیں کیونکہ بائع جب مشتری کے حق میں راضی ہوا تو بھی

شفیع کے حق میں رضامندی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں۔ ولیس الرضاء بہ فی حق المشتری رضاء بہ فی حق الشفیع یعنی
اور مشتری کے حق میں ثمن اُدھار ہونے کی رضامندی کچھ شفیع کے حق میں میعادی کی رضامندی ہونا لازم نہیں ہے لتفاوت
الناس فی الملاءۃ۔ کیونکہ تونگری میں لوگوں کا حال متفاوت ہے ف۔ پس دیگر سے اُدھار پر رضامندی اس
اعتماد سے ہوتی ہے کہ جسوقت چاہے وصول کریگا اور مفلس سے نہیں ہوسکتی۔ تو مشتری سے رضامندی ہونا شفیع سے
رضامندی نہیں ہوسکتا جب تک کہ صریح شرط نہو۔ اگر وہم ہو کہ میعاد تو ثمن کا وصف ہے وہ اسکے ساتھ رہیگا۔ جواب دیا کہ
یہ غلط ہے کیونکہ اُدھار بمقابلہ نقد ہے تو یہ ادا کی صفت ہے۔ ولیس الاجل وصف الثمن۔ اور میعاد کچھ ثمن کا وصف
نہیں ہے۔ لانہ حق المشتری۔ اسپر دلیل یہ ہے کہ میعاد تو مشتری کا حق ہے ف۔ اور ثمن بائع کا حق ہوتا ہے سو لوکان
وصفا لتبعہ فیکون حقا للبائع کالثمن۔ پس اگر میعاد وصف ثمن ہوتی تو ثمن کے ساتھ لگی ہوتی تو وہ بھی مثل
ثمن کے بائع کا حق ہوجاتی ف۔ حالانکہ مشتری کو میعاد سے یہ حق ہوتا ہے کہ میعاد سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں ہوسکتا
اور وہ مبیع کو فی الحال قبضہ کرسکتا ہے۔ وصار کما اذا اشتری شیئا بثمن مؤجل ثم ولاہ غیرہ لا یثبت
الاجل الا بالذکر کذا ہنا۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے کوئی چیز بعوض ثمن میعادی کے اُدھار خریدی پھر دوسرے
کے ہاتھ بطور بیع تولیہ فروخت کی تو مشتری دوم کے حق میں میعاد نہیں ثابت ہوگی مگر بتصریح ذکر پس اسی طرح ہمارے اس
مسئلہ شفیع میں ہوگا ف۔ توضیح یہ کہ جو چیز میعادی اُدھار خریدی تھی جب وہ دوسرے مشتری کو تولیہ پر دے
تو بیع تولیہ یہ کہ ثمن اول کے مثل پر دیدے بدون نفع و نقصان کے۔ پس اگر میعاد بھی وصف ثمن ہوتی تو دوسرے
مشتری کے حق میں ثابت ہوتی حالانکہ بدون ذکر صریح کے اسکے حق میں ثمن اُدھار نہیں ہوتا ہے اور ذکر صریح بھی
جدید شرط ہوگی۔ اسی طرح جب مشتری نے عقار میعادی اُدھار خریدا تو شفیع کو اسی ثمن پر لینے میں مانند تولیہ
کے ثمن میں کمی بیشی نہوگی مگر میعاد ثابت نہوگی۔ ثم ان اخذہا بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشتری
لما بینا من قبل وان اخذہا من المشتری رجع البائع علی المشتری بثمن مؤجل کما کان۔ پھر اگر شفیع
لے اس عقار کو بائع سے نقد ثمن پر لے لیا تو مشتری کے ذمہ سے جو ثمن اُدھار ٹھہرا تھا ساقط ہوگیا کیونکہ ہم بیان
کرچکے کہ بائع سے لینے کی صورت میں بیع کی اضافت مشتری سے فسخ ہوکر شفیع کی طرف محول ہوجاتی ہے اور اگر شفیع
نے اسکو مشتری سے لیا تو بائع کا مطالبہ اپنے مشتری سے اسی طرح اُدھار ثمن پر ہوگا جیسے ٹھہرا تھا۔ لان الشرط
الذی جری بینہما لم یبطل باخذ الشفیع فبقی موجبہ۔ اسواسطے کہ بائع و مشتری میں جو شرط جاری ہوئی تھی
وہ شفیع کے لینے سے باطل نہیں ہوئی تو شرط مذکور کا حکم باقی رہا ف۔ کہ بائع قبل میعاد کے مطالبہ نہیں
کرسکتا ہے۔ فصار کما اذا باعہ بثمن حال وقد اشتراہ مؤجلا۔ تو یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے کوئی اسباب
میعادی اُدھار خرید کر کسی مشتری کے ہاتھ نقد فروخت کیا ف۔ تو بالفعل جو ثمن حاصل کیا وہ بائع کے مطالبہ
سے پاک ہے کہ وہ اپنے وقت پر مطالبہ کریگا۔ یہ اسوقت کہ شفیع نے بالفعل نقد دیکر لے لیا ہو۔ وان اختار الانتظار
لہ ذلک لان لہ ان لا یلتزم زیادۃ الضرر من حیث النقدیۃ۔ اور اگر شفیع نے مشتری کی میعاد گذرنے
کا انتظار کیا تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے اسواسطے کہ اسکو جائز ہے کہ بالفعل نقد ادا کرنے کی وجہ سے جو زائد ضرر
اُٹھانا پڑتا ہے اسکو برداشت کرنے کا اپنے اوپر التزام نکرے۔ وقولہ فی الکتاب وان شاء صبر حتی ینقضی
الاجل مرادہ الصبر عن الاخذ۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ شفیع کو اختیار ہے چاہے صبر کرے یہانتک کہ مشتری کی میعاد
گزر جاوے۔ اس قول سے مصنف رح کی مراد یہ کہ عقار لینے میں صبر کرنے۔ اما الطلب علیہ فی الحال حتی لو سکت عنہ

بطلت شفعتہ عند ابی حنیفۃ و محمد خلافا لقول ابی یوسف آخرا- ۔ اور شفعہ طلب کرتا تو وہ فی الحال اسپر صاحب ہو حتی کہ اگر اسنے طلب شفعہ سے سکوت کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکا شفعہ باطل ہو جائیگا بخلاف آخر قول ابو یوسف کے ف۔ چنانچہ ابو یوسف رح پہلے از قول امام ابو حنیفہ و محمد کے کہتے تھے پھر آخر مین رجوع کیا اور کہا کہ اگر شفیع نے فی الحال شفعہ طلب کیا تو بھی اسکو اختیار ہو کہ میعاد مشتری ختم ہونے پر چاہے لے کیونکہ فی الحال طلب شفعہ کا فائدہ یہ تھا کہ عقار لینے پر قدرت ہو جاوے مگر وہ ابھی نہین لے سکتا کیونکہ ثمن میعادی اُدھار ہو تو میعاد آنے تک اسکے واسطے طلب مین بھی تاخیر جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہو- لان حق الشفعۃ انما یثبت بالبیع- اسواسطے کہ حق شفعہ تو فقط بیع پائے جانے پر ثبوت ہوتا ہو ف۔ تو اسوقت طلب کرنا لازم ہو والاخذ یتراخی عن الطلب- اور عقار کے لینا تو طلب شفعہ کے بعد متاخر ہوتا ہو ف۔ اور طلب کے ساتھ ہی ضرور نہین ہو- اور یہ جو تمنے کہا کہ بالفعل طلب کرنا بیفائدہ ہو کہ وہ میعاد کی وجہ سے نہین لے سکتا تو یہ ٹھیک نہین ہو وہو متمکن من الاخذ فی الحال بان یؤدی الثمن حالا- اور شفیع کو فی الحال یہ عقار مشفوعہ لینے کی قدرت حاصل ہو باینطور کہ ثمن نقد ادا کرے ف۔ تو جب فی الحال لے سکتا ہو تو طلب شفعہ بیفائدہ نہین ہوا- فیشترط الطلب عند العلم بالبیع- پس بیع سے آگاہ ہوتے ہی اسپر شفعہ طلب کرنا ضرور شرط ہو ف۔ پھر جیسے حق شفعہ اہل اسلام مین ہی اہل ذمہ مین بھی جاری ہو اور ذمی وہ کفار جو اسلام کی سلطنت مین رہتے ہین اور اسنے جزیہ لیا جاتا ہو اب قرار داد ہے کہ انکی جان و مال کے حفاظت کی ذمہ داری ہو بشرطیکہ عقد نکوین اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہین یعنے ہم انکے واسطے ذمہ دار ہوتے ہین- قال واذا اشتری ذمی بخمر او خنزیر- اگر ذمی نے بعوض شراب یا سور کے خریدا ف۔ یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے کوئی دار یا عقار یا بیعہ یا کنیسہ بعوض شراب یا سور کے خریدا- وشفیعہا ذمی- اور اسکا شفیع کوئی ذمی ہو ف۔ یعنی وہ بھی ذمی کافر ہو جو شراب یا سور کو اعتقاد کفر پر حلال جانتا ہو- اخذہا بمثل الخمر وقیمۃ الخنزیر- تو وہ عقار مشفوعہ کو شراب کے مثل دیکر یا سور کی قیمت دیکر لے لے ف۔ اور شراب مثلی ہو اور سور قیمی ہو- لان ہذا البیع مقضی بالصحۃ فیما بینہم- اس دلیل سے کہ ذمیون کے باہمی معاملات مین ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہو ف۔ جیسا کہ کتاب البیوع مین معلوم ہو چکا اور مسلمان کے حق مین البتہ شراب یا سور مال نہین تو بیع فاسد ہو اور جب ذمی لوگ اسکو مال جانتے ہین اور ہمنے انکو انکے اعتقاد پر چھوڑا تو یہ بیع انکے نزدیک صحیح ہو اور بیع صحیح مین شفعہ کا حق ہوتا ہو- وحق الشفعۃ یعم المسلم والذمی- اور حال یہ کہ حق شفعہ تو مسلمان و ذمی کو عام ہو ف۔ یعنی خصوصیت مسلمان کی نہین بلکہ جیسے حق شفعہ مسلمان کے لیے ہو اسی طرح ذمیون کے واسطے بھی ثابت ہوتا ہو- والخمر لہم کالخل لنا والخنزیر کالشاۃ- اور انکے حق مین شراب ایسی ہو جیسا کہ ہمارے واسطے سرکہ ہو اور سور ایسا جیسے ہمارے لیے بکری ہو ف۔ تو انکے حق مین یہ چیزین مال معاوضہ ہین پس بیع بمعاوضہ مالی واقع ہوئی پس صحیح ہوئی اور شفعہ واجب ہوا پس اگر ذمی نے شفعہ طلب کیا اور گواہ کر لیے تو لے سکتا ہو- فیاخذ فی الاول بالمثل- پس اول مین بعوض مثل لے لے ف۔ یعنی جبکہ بیع بعوض شراب واقع ہوئی تو شفیع اس شراب کے مثل دیکر لے- والثانی بالقیمۃ- اور دوسری صورت مین بقیمت لے ف۔ یعنی جب بیع بعوض سور ہو تو قیمت دیکر لے جیسے ہم لوگ سرکہ مین یا بکری مین کرتے ہین- اسواسطے کہ شراب کا مثل صورت و معنی مین شراب دیگر ہو اور سور کے افراد متفاوت ہوتے ہین جیسے بکری کے آحاد متفاوت ہین تو سور کا مثل فقط از راہ قیمت ہو یعنی قیمت اسکا مثل قرار دی گئی کیونکہ اگرچہ از راہ صورت نہین مگر از راہ معنی کے مثل ہو- اور اس سے زیادہ مثل کی رعایت ممکن نہین ہو-

یہ اس صورت میں کہ شفیع بھی کوئی ذمی ہو جبکہ بیع مذکور دونوں ذمیوں میں واقع ہوئی ہو۔ وان کان شفیعہا مسلما
اور اگر اس عقار کا شفیع کوئی مسلمان آدمی ہو ف۔ اور بیع مذکور دونوں ذمیوں کے درمیان صحیح ہو چکی ہو تو مسلمان
کے واسطے بھی شفعہ کا حق ہوا۔ اخذہا بقیمۃ الخمر والخنزیر۔ تو مسلمان اسکو بعوض قیمت شراب یا سور کے لے سکتا ہے
ف۔ یعنی سور میں جیسے قیمت ذمی دیتا تھا مسلمان شفیع بھی دیوے اور مسلمان بجائے مثل شراب کے بھی قیمت ہی
دیگا۔ اما الخنزیر فظاہر۔ پس سور کی صورت میں قیمت دینا تو ظاہر ہے ف۔ کیونکہ اسکا مثل صوری بالکل نہیں ہے
خواہ ذمی شفیع ہو یا مسلم ہو۔ وکذا الخمر۔ اور یوں ہی شراب کی صورت میں بھی ظاہر ہے ف۔ کہ مسلم اسکے معاوضہ
میں بجائے مثل کے قیمت ہی ادا کریگا۔ لامتناع التسلیم والتسلم فی حق المسلم۔ کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب
کو دینا یا خود قبضہ میں لینا دونوں ممنوع ہیں ف۔ تو یہ بھی ممکن نہیں کہ مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک کرے تو وہ مثل
شراب نہیں دے سکتا۔ فالتحق بغیر المثلی۔ تو مسلمان کی نظر سے شراب بھی ایسی چیزوں میں شامل ہو گئی جو مثلی نہیں
ہے ف۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سور کی قیمت بھی سور کے قائم مقام ہے لہذا سلطنت اسلام میں جو شخص کہ شہر کے ناکوں
پر تاجروں سے عشر لینے کے لیے مقرر ہوتے ہیں اگر وہاں کوئی ذمی اپنی تجارت کے سور لیکر گزرا تو حکم یہ ہے کہ عاشر
مذکور اس سے سوروں کی قیمت سے بھی عشر نہیں لے سکتا اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت بھی سور کے حکم میں ہے۔ جواب
دیا گیا کہ حق شفیع کی مراعات تا امکان واجب ہے تو سور کی قیمت دیجائیگی برخلاف عاشر کے۔ اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے
کہ مسلمان پر سور کی قیمت کا لینا دینا بھی ممنوع ہے کہ وہ سور کا عوض ہو اور اگر غیر کا عوض ہو تو منع نہیں جیسے یہاں عقار کا
عوض ہے۔ پھر قیمت میں ایسے ذمی کا قول لیا جاوے جو مسلمان ہو گیا ہو یا پہلے کوئی مسلم شخص فاسق ہو کر تجارت کرتا تھا
اور اب اسنے توبہ کر لی ہے۔ واضح ہو کہ ذمی کے لیے ذمی پر شفعہ واجب ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور ذمی کے لیے
مسلمان پر شفعہ واجب ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت حسن بصری وشعبی کے نزدیک نہیں اور یہی قول احمد ہے
چنانچہ انس رض سے مرفوع روایت ہے کہ نصرانی کے لیے شفعہ نہیں ہے رواہ الدارقطنی اور جمہور کے نزدیک ذمی کے لیے
مسلم پر بھی شفعہ ثبوت ہے۔ م ع ت۔ اور یہاں تو بیان یہ ہے کہ شفیع خود مسلمان ہے۔ وان کان شفیعہا مسلما و
ذمیا۔ اور اگر اس عقار کا شفیع ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو ف۔ یعنی دونوں نے شفعہ لیا۔ اخذ المسلم نصفہا
بنصف قیمۃ الخمر۔ تو مسلمان اس عقار کے نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لیگا۔ والذمی نصفہا
بنصف مثل الخمر۔ اور ذمی اسکے باقی نصف کو بعوض نصف مثل شراب کے لیگا۔ اعتبارا للبعض بالکل۔ بدلیل
اسکے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا گیا ف۔ چنانچہ مسلمان کل عقار کو کل قیمت پر لیتا تو نصف کو نصف قیمت پر لے اور
ذمی اسکے کل کو مثل شراب پر لیتا تو نصف کو نصف مثل پر لے۔ یہ اسوقت کہ ذمی مذکور شفعہ لینے سے پہلے بدستور ذمی
موجود ہو۔ ولو اسلم الذمی اخذہا بنصف قیمۃ الخمر لعجزہ عن تملیک الخمر۔ اور اگر ذمی مذکور مسلمان ہو گیا تو عقار کا
نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لیگا کیونکہ وہ شراب کو غیر کی ملکیت میں دینے سے عاجز ہے ف۔ یعنی مسلمان
پر حرام ہے کہ وہ شراب کو ملک میں لاوے یا غیر کی ملکیت میں دے۔ وبالاسلام یتاکد حقہ لا ان یبطل۔ اور مسلمان
ہو جانے کی وجہ سے اسکا حق زیادہ مستحکم ہوگا نہ یہ کہ مٹ جاوے ف۔ یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے سے یہ حکم نہیں
ہو سکتا کہ اسکا حق شفعہ باطل ہو گیا کیونکہ اسلام سے حق مستحکم ہوتا ہے اور مٹتا نہیں ہے تو وہ نصف قیمت دیکر لیگا۔
فصار کما اذا اشتراہا بکر من رطب فحضر الشفیع بعد انقطاعہ یاخذہا بقیمۃ الرطب کذا ہذا۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے کسی نے ایک من رطب کے عوض مثلاً عقار خریدا یعنی تازہ گدر چھوہاروں کے عوض خریدا پھر شفیع سفر سے اسوقت

حاضر آیا کہ رطب کا زمانہ منقطع ہو گیا تھا (حتی کہ رطب کے مثل دینا ممکن نہیں رہا) تو مطلع اسکو رطب کی قیمت کے عوض
لے پس اسی طرح بیان ہو ف — کہ جب شفیع ذمی نے شفعہ طلب کیا پھر جب عقار کو لینے کا وقت آیا تو وہ اس حال
میں ہو کہ شراب کے مثل نہیں دے سکتا کیونکہ شرافت اسلام سے مشرف ہوا ہے تو وہ اب قیمت دیکر لے لیگا۔ یہ سب
اس وقت کے احکام ہیں کہ مشتری نے عقار مشفوعہ میں کچھ تصرف نہیں کیا تھا اور اگر اسنے کچھ تصرف کر لیا تو یہ ظاہر ہے
کہ اسنے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا لیکن حق شفیع سے اسکے تصرفات توڑے جاوینگے پس انکی تفصیل کچھ
کثیرہ اہم ہیں لہذا ذیل میں فصل علیحدہ بیان فرمائی۔

فصل

تصرفات مشتری کے احکام میں۔

وإذا بنى المشتري او غرس ثم قضي للشفيع بالشفعة۔ اگر مشتری نے عقار میں کوئی عمارت بنائی یا اسمیں درخت
لگائے پھر شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا گیا ف — یعنی اس عقار میں ایک تو اصل ثمن ہے اور دوم یہ خرچہ جو مشتری
مذکور نے بڑھایا حالانکہ شفیع کا حق تو اصل عقار سے متعلق ہو چکا تھا۔ فهو بالخيار ان شاء اخذها بالثمن وقيمة
البناء والغرس۔ تو شفیع کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے اس عقار کو بعوض ثمن اصلی مع قیمت عمارت و پودوں کے
لے ف — جو مشتری نے زیادہ کیا اور اس صورت میں عمارت و درخت بھی شفیع کی ملکیت ہو جاوینگے۔ وان شاء
كلف المشتري قلعه۔ اور اگر چاہے تو مشتری کو اس عمارت وغیرہ کو اکھاڑنے کی تکلیف دے ف — یعنی کہے کہ
آپ تکلیف فرما کر اپنی عمارت کو توڑ لیجئے یا پودے اکھاڑ لیجئے اور مجھے اصل عقار بے لگاؤ کے دیجئے۔ بہرحال وہ اصل
عقار کو لے سکتا ہے۔ وعن ابي يوسف انه لا يكلف القلع ويخير بين ان ياخذ بالثمن وقيمة البناء والغرس
وبين ان يترك۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کو عمارت وغیرہ قلع
کرنے کی تکلیف دے بلکہ صرف ان دو باتوں میں مختار ہے کہ چاہے عقار کو بعوض ثمن اور قیمت عمارت و درختان کے
لے اور چاہے اسکو ترک کرے ف — یعنی لینا چھوڑ دے۔ وبه قال الشافعي الا ان عنده له ان يقلع ويعطي
قيمة البناء۔ اور یہ قول شافعی رح ہے لیکن شافعی رح کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ قلع کرے اور عمارت کی قیمت دے
ف — یعنی امام شافعی رح کے نزدیک شفیع کو تین طرح کے اختیارات ہیں اول یہ کہ ثمن و قیمت عمارت دیکر لے لے
دوم یہ کہ لینا ترک کرے۔ سوم یہ کہ مشتری کو قلع کا حکم دے اور قیمت دیدے۔ اور معنی قیمت دینے کے یہ ہیں کہ مشتری
اپنا ٹوٹن و پودے لیجاوے اور جو کچھ نقصان ہوا اسکا ضامن شفیع ہے۔ برخلاف قول امام ابو حنیفہ و محمد رح کے کہ انکے
نزدیک شفیع اس نقصان کا ضامن نہیں ہے۔ کذا فی العینی۔ لابي يوسف انه محق في البناء لانه بناه على ان الدار
ملكه والتكليف بالقلع من احكام العدوان۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ مشتری اس تعمیر میں محق ہے اسلیے
حق و انصاف پر کام کیا بغیر ظلم و عدوان کے اسواسطے کہ اسنے اس بنا پر عمارت بنائی یا پودے لگائے کہ یہ دار اسکی
ملک ہے اور عمارت گرانے و پودے اکھاڑنے کے واسطے مکلف ہونا ظلم کے احکام میں سے ہے ف — حتی کہ غاصب
وغیرہ کہ جسنے تعدی کی ہو اسکو یہ حکم دیا جاتا ہے پس مشتری مذکور کو قلع کا حکم نہیں ہو سکتا۔ سوائے اسکے کہ مشتری سے
شفیع اس کو قیمت دیکر لے لے یا شفعہ چھوڑ دے۔ وصار كالموهوب له والمشتري شراء فاسدا۔ اور مشتری
مذکور ایسا ہوگیا جیسے موہوب لہ یا بطور بیع فاسد کے خریدنے والا ف — حتی کہ اگر موہوب لہ نے ہبہ کی ہوئی زمین میں
عمارت بنائی یا پودے لگائے تو واہب اگر ہبہ سے رجوع کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ موہوب لہ کو عمارت گرانے

و پودے اکھاڑنے کا حکم کرے - کیونکہ اسنے اپنی ملک کے اعتماد پر کام کیا ہو اور مشتری الشرا و فاسد کا حکم بھی امام
ابوحنیفہ کے نزدیک یہی ہو - وکما اذا زرع المشتری فانہ لایکلف القلع - اور جیسی اس صورت مین کہ مشتری نے
زراعت کی تو اس کو اکھاڑنے کا حکم نہوگا ف - یعنی اگر مشتری نے زمین خرید کر اسمین زراعت کی پھر شفیع آیا تو وہ
زمین کو ابھی نہین لے سکتا یہانتک کہ کھیتی تیار ہو جاوے اسواسطے کہ مشتری نے اپنی ملکیت کے اعتماد پر اسمین زراعت
کی تو ناحق تصرف نہین کیا پس اسکو یہ حکم نہوگا کہ اپنی کھیتی اکھاڑ کر شفیع کو زمین سپرد کرے اور شک نہین کہ بیع صحیح ہو کر
مشتری کی ملک بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہو ورنہ شفیع کو شفعہ ملتا - پس مشتری کو عمارت توڑنے یا پودے اکھاڑنے کا حکم
نہین دیا جائیگا - وہذا لان فی ایجاب الاخذ بالقیمۃ دفع اعلی الضررین بتحمل الادنی فیصار الیہ - اور یہ
اسوجہ سے کہ قیمت لینا واجب کرنے مین دو ضرر مین سے کمتر اٹھاکر اعلی ضرر سے بچاؤ ہو تو اسی طرف مرجع ہوگا ف -
توضیح یہ کہ جب مشتری نے خریدی ہوئی عقار مین عمارت بنائی یا درخت لگائے پھر اسکو شفیع نے لیا تو دو حال سے خالی
نہین ہو ایک یہ کہ مشتری کو حکم دیا جاوے کہ اپنی عمارت توڑے و پودے اکھاڑے حتی کہ زمین اس شفیع کو سپرد کرے
اور یہ مشتری کے ذمہ سخت ضرر ہو - دوم یہ کہ شفیع کے ذمہ واجب کیا جاوے کہ قیمت دیکر ان چیزون کا مالک ہو جاوے
اور یہ شفیع کے ذمہ ایجاب ہو لیکن اس معاوضہ مین شفیع کو کمتر خسارہ ہو یعنے قیمت کے مقابلہ مین مال ملتا ہو مگر بالفعل
اسکو خریدنا لازم آتی ہو اور یہ کمتر ضرر ہو تو جب دو صورتون مین سے ایک مین سخت ضرر نظر آتا ہو تو لامحالہ یہی متعین ہوا کہ
خفیف تکلیف اٹھاکر سخت ضرر دور کیا جاوے اور یہ دوسری صورت مین ہو تو یہی حکم ہوا کہ شفیع کو حکم دیا جاوے کہ
قیمت دیکر مالک ہو جاوے - لیکن مخفی نہین کہ بسا اوقات مشتری ایک شخص بہت زنگی ہوتا ہو تو وہ سو روپیہ کی زمین مین
پانچ سو روپیہ کا تصرف کریگا حتی کہ شفیع کو سوائے اسکے چارہ نہوگا کہ اپنے حق شفعہ سے ہاتھ اٹھاوے تو اس صورت مین
مشتری کی رعایت سے شفیع کو سخت ضرر پہونچا کہ اسکا حق شفعہ جو شرع نے اسکے واسطے واجب کیا تھا غیر کے تصرفات سے
جاتا رہا علاوہ ازین شفعہ باطل ہونے کے وجوہ مین سے یہ تصرف کسی نص مین نہین ہو تو جو حق کہ نص سے متوارث
ہو وہ کسی معنی سے باطل نہین ہو سکتا - لہذا ظاہر الروایۃ مین اسکا کچھ اعتبار نہین کیا - ووجہ ظاہر الروایۃ انہ بنی
فی محل تعلق بہ حق متاکد للغیر من غیر تسلیط من جہۃ من لہ الحق فینتقض - اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ مشتری
نے ایسے محل مین عمارت وغیرہ کا تصرف کیا جسکے ساتھ دوسرے شخص شفیع کا حق متاکد متعلق ہو چکا بغیر اسکے کہ جسکے واسطے
حق شفعہ ہو اسکی جانب سے اس کام پر مسلط ہو تو اسکا تصرف توڑ دیا جائیگا ف - یعنی جب مشتری کو معلوم ہو کہ یہ
زمین محل شفعہ ہو تو اس سے شفیع کا حق متعلق ہو جب تک کہ وہ شفعہ سپرد نکرے اور اسنے سپرد نہین کیا بلکہ شفعہ طلب کیا
تو حق متاکد ہو گیا پس اس زمین سے دوسرے کا حق متاکد متعلق ہو کہ وہ جب چاہے اسکو لے لیگا پھر اسنے عمارت
وغیرہ بنانے مین کچھ اپنا لحاظ نہین کیا حالانکہ جس شخص کو حق متاکد حاصل ہو اسکے طرف سے وہ ایسے تصرفات پر
مسلط نہین ہوا اور بائع سے تملک حاصل کرنے سے کچھ فائدہ نہین کہ حق متاکد تو شفیع کا متعلق ہو تو جب اسنے اپنا
لحاظ نہین رکھا تو شرع نے بھی اسکا لحاظ متروک کیا پس اسکا تصرف توڑ دیا جائیگا - کالراہن اذا بنی فی
المرہون - جیسے راہن کا حال ہو جبکہ اسنے مال مرہون مین تصرف کیا پس زمین مرہون مین عمارت بنائی ف
تو اسنے ایسی زمین مین یہ تصرف کیا کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہو - ع - حالانکہ مرہون کا مالک تو خود راہن
ہو لیکن اس سے مرتہن کا حق متعلق ہونے سے تصرف منتقض ہو - وہذا لان حقہ اقوی من حق المشتری لانہ
یتقدم علیہ - اور تصرف توڑنے کی یہ وجہ ہو کہ شفیع کا حق بہ نسبت مشتری کے اقوی ہو کیونکہ وہ حق مشتری پر متقدم ہو

ف۔ حتیٰ کہ بائع کے ذمہ واجب شرعی تھا کہ وہ اول شفیع پر پیش کرتا تو حق شفیع اس سے مقدم ہے تو حق مشتری
متعلق ہونے پر بھی شریعت نے حق شفیع کو مقدم فرمایا ہے۔ **ولہذا ینقض بیعہ وہبتہ وغیرہ من تصرفاتہ**۔ اور
اسی وجہ سے مشتری کا مبیع کو فروخت کرنا وہبہ کرنا وغیرہ سب تصرفات توڑ دیے جاتے ہیں ف۔ حتیٰ کہ اگر مشتری
نے دار مشفوعہ خرید کر بعد قبضہ کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا اور شفیع جس نے شفعہ طلب کیا ہے مخاصمہ کیا تو بیع
توڑ کر شفیع کے نام حکم ہوتا ہے اور اسی طرح اگر ہبہ کر دیا ہو تو بھی ہبہ توڑ کر شفیع کے واسطے حکم ہوگا۔ اور یہی دیگر
تصرفات صدقہ وغیرہ کا حال ہے پس عقار مشفوعہ کے اندر مشتری کے تصرف سے شفعہ مقدم ہے۔ **بخلاف الہبۃ والشراء
الفاسد عند ابی حنیفۃ** رح بخلاف ہبہ وخرید فاسد کے بقول ابوحنیفہ رح ف۔ یعنی جب واہب نے رجوع کیا حالانکہ موہوب لہ
نے موہوب میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا ہے یا خرید فاسد سے خرید کر اسمیں ایسا تصرف کیا بقول امام ابوحنیفہ رح تو یہ عقار مشفوعہ
کے مانند نہیں ہے اور اسپر ابو یوسف رح کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ **لانہ حصل بتسلیط من جہۃ من لہ الحق**۔ اسواسطے کہ یہ تصرف
ایسے شخص کے مسلط کرنے سے ہوا جسکو حق حاصل ہے ف۔ یعنی اگر موہوب لہ نے زمین ہبہ میں تصرف کیا تو واہب کے مسلط کرنے سے
پیدا ہوا اور خرید فاسد کے مشتری کو بائع نے قبضہ دیکر تصرفات پر مسلط کیا ہے مگر بتحقیق نظر سے دیکھو تو واہب کو ہبہ سے رجوع کرنے کا حق
تو مکروہ ہے اگرچہ حکماً جائز ہو لیکن دیانۃً مکروہ ہے اور خرید فاسد میں بائع کو واپسی کا حق ضرور ہے لیکن بنظر عقد شرعی
ہے تاکہ اسکو اپنے منافع کے حقوق سے ہے حالانکہ اسنے قبضہ دیکر تصرف کی اجازت دیدی۔ **ولان حق الاسترداد
فیہما ضعیف**۔ اور اسواسطے کہ ہبہ وخرید فاسد میں واپس لینے کا حق کمزور ہے ف۔ پس اگر کمزور حق میں تصرف
عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہ ہو تو اسپر قیاس قوی حق شفعہ کا نہیں ہو سکتا کیونکہ شفعہ لینا حق قوی ہے تو اسکو ضعیف حق پر
قیاس نہیں کر سکتے کہ ہبہ وخرید فاسد میں حق استرداد ضعیف ہے۔ **ولہذا لایبقی بعد البناء**۔ اور اسی کمزوری کی وجہ
سے عمارت بنانے کے بعد باقی نہیں رہتا ہے ف۔ حتیٰ کہ جب واہب نے رجوع کرنا چاہا حالانکہ موہوب لہ نے اسمیں
عمارت وغیرہ ایسی چیز بنائی جو ہمیشہ برقرار رکھنے کی غرض سے ہوتی ہے تو واہب واپس نہیں لے سکتا اور یہی حال خرید
فاسد میں بائع کی واپسی میں ہے اسی واسطے ان لوگوں کو اپنی عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے تو اسپر قوی
حق شفعہ کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ **وہذا الحق یبقی**۔ اور یہ حق شفعہ برابر باقی رہتا ہے ف۔ اور شفیع اسکو مشتری
سے لے سکتا ہے اگرچہ مشتری نے اسمیں تصرف کیا ہو جبکہ مشتری کا تصرف توڑ دیا جاتا ہے۔ **فلا معنی لایجاب القیمۃ** تو شفیع
پر قیمت واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ جبکہ خود شفیع کا حق باقی ہے تو اسپر قیمت واجب ہو کر لینے کے کچھ معنی
نہیں ہیں۔ م۔ اور عنایہ میں کہا کہ یہ جملہ متعلق بابتدائے کلام ہے اور معنی یہ کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ مشتری متصرف کو عمارت
توڑنے وغیرہ کی تکلیف ثابت ہوئی تو شفیع پر ایجاب قیمت کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ **کما فی الاستحقاق**۔ جیسے استحقاق
کے مسئلہ میں ہے ف۔ یعنی مسئلہ شفیع کا قیاس مسئلہ ہبہ وخرید فاسد پر جیسے ابو یوسف رح نے کیا ہے قیاس فاسد ہے
اور علاوہ وجوہ مذکورۂ بالا کے واہب کو کچھ استحقاق رجوع نہیں بلکہ مکروہ طور پر حکماً ہبہ پھیر سکتا ہے تو اسپر قیاس بوجوہ کثیرہ
فاسد ہے بلکہ شفعہ کا قیاس استحقاق کے مسئلہ پر چاہیے اور صورت یہ کہ اگر زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور قبضہ کر کے
اسمیں عمارت بنائی پھر خالد نے گواہ قائم کر کے ثابت کیا کہ یہ زمین میری ملک ہے اور حکم ہو گیا اور خالد نے بکر کی بیع کو باطل
کیا تو زید اپنا ثمن وقیمت عمارت وغیرہ کو اپنے بائع بکر سے واپس لیگا اور خالد سے کچھ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ خالد خود مستحق
ہے اور اسکی طرف سے ایسے تصرف کی تسلیط نہیں ہے۔ غرضکہ جسکو استحقاق ہے اور اسنے مسلط نہیں کیا تو اسپر کچھ مطالبہ نہیں ہے
پس مشتری نے جو کچھ تصرف کیا وہ بدون اپنے ذاتی لحاظ کے بدون اجازت شفیع مستحق کے کیا تو اسکا تصرف باطل ہے اور شفیع

جاہے قیمت دیکر مالک ہو جاوے ورنہ اسکو اختیار ہو کہ مشتری کو حکم دے کہ یہ سب دور کرے۔ اگر کہا جاوے کہ جب یہی حکم ہو تو کھیتی کے مسئلہ مین کیون اسکے خلاف ہو یعنے مشتری نے زمین مین کھیتی بوئی پھر شفیع آیا تو وہ نہین لے سکتا یہانتک کہ کھیتی تیار ہو کر کاٹی جاوے۔ جواب یہ کہ یہان بھی کچھ خلاف نہین بلکہ نظر فقہ اصلاح ہو۔ والزرع یقلع قیاساً اور قیاس یہی ہو کہ کھیتی مین بھی اکھاڑنے کا حکم دیا جاوے ف۔ یعنی کہ اگر پیسے درخت ہوت جو وہائی لگے رہنے کے واسطے ہوتے ہین تو اکھاڑنے کا حکم ہوتا ہو اور کھیتی مین یہ بات نہین ہو تو قیاس ترک کر دیا گیا۔ وانما لا یقلع استحساناً لان لہ نہایۃ معلومۃ۔ اور استحساناً صرف اس وجہ سے اکھاڑنے کا حکم نہین دیا جاتا ہو کہ کھیتی کے واسطے ایک انتہا معلوم ہو ف۔ کہ مثلاً چیت مین پک کر کاٹ لیجائیگی اور اکھاڑنے مین مشتری کا ضرر کثیر ہو۔ ویبقیٰ بالاجر۔ اور کرایہ پر باقی رکھی جائیگی ف۔ یعنی شفیع کو اتنی مدت تک کے لیے اجر المثل ملیگا۔ ولیس فیہ کثیر ضرر۔ اور اسمین کچھ بہت ضرر نہین ہو۔ ف۔ کیونکہ ویسے تاخیر کا کچھ اعتبار نہین ہو۔ اور اجارہ کے مسئلہ مین جب مدت اجارہ تمام ہو جاوے حالانکہ زمین مین کھیتی ہو تو کھیتی تیار ہونے تک زمین مستاجر کے پاس بعوض اجر المثل کے چھوڑی جاتی ہو۔ یہ سب اس صورت مین کہ شفیع نے مشتری کو تکلیف دی کہ اپنی عمارت وغیرہ اکھاڑ دے۔ وان اخذہ بالقیمۃ۔ اور اگر شفیع نے اسکو بعوض قیمت کے لینا منظور کیا ف۔ تو قیمت کس حساب سے معتبر ہوگی کیونکہ ایک تو مشتری کی لاگت ہو اور دوم یہ کہ جواب اسکی قیمت انداز کیجاوے۔ اور سوم یہ کہ ٹوٹی ہوئی عمارت کے حساب سے جو قیمت ہو۔ تو جواب دیا کہ یعتبر قیمتہ مقلوعاً۔ اس عمارت و درختون کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اکھاڑی ہوئے کے حساب سے ہو ف۔ یعنی حساب کیا جاوے کہ عمارت ٹوٹی ہوئی کس قیمت کی ہوگی۔ کما بیناہ فی الغصب۔ جیسے ہمنے غصب کی صورت مین بیان کیا ہو ف۔ یعنی غاصب نے مغصوب زمین مین کوئی عمارت بنائی تو مغصوب منہ کو اختیار ہو کہ قیمت دیکر اسکا مالک ہو جاوے لیکن وہ قیمت واجب ہوگی جو اس عمارت کے ٹوٹے ہوئے کے حساب سے ہو اسواسطے کہ یہ عمارت اس لائق ہو کہ توڑی جاوے۔ اسی طرح یہان جو مشتری نے عمارت بنائی وہ توڑی جانے کے قابل ہو۔ ولو اخذہا الشفیع فبنیٰ فیہا او غرس۔ اور اگر شفیع نے یہ قطع زمین لے لیا پھر اسمین عمارت بنائی یا اسمین پودے لگائے۔ ثم استحقت رجع بالثمن۔ پھر یہ قطعہ کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو وہ ثمن واپس لے ف۔ یعنی کسی مدعی نے ثابت کیا کہ یہ میری ملکیت ہو اور بائع و مشتری کا فروخت کرنا باطل تھا اور اسنے شفیع سے لے لیا اور شفیع سے اسکی عمارت وغیرہ اکھڑوا ڈالی تو شفیع کو صرف ثمن واپس لینے کا اختیار ہو کہ وہ بائع یا مشتری سے لے لیگا۔ لانہ تبین انہ اخذہ بغیر حق۔ اسواسطے کہ ظاہر ہوا کہ شفیع نے اسکو ناحق لیا ہو ف۔ یعنی وہ درحقیقت بیع نہین ہوا تھا۔ ولا یرجع بقیمۃ البناء والغرس لا علی البائع ان اخذہا منہ ولا علی المشتری ان اخذہا منہ۔ اور شفیع اپنی عمارت یا درختون کی قیمت کسی سے نہین لے سکتا ہو نہ بائع سے جبکہ شفعہ مین بائع سے لیا ہو اور نہ مشتری سے بشرطیکہ قطعہ مذکورہ کو مشتری سے لیا ہو ف۔ یعنی خواہ بائع سے لیا ہو یا مشتری سے لیا ہو بہرحال یہ تاوان نقصان کسی سے نہین لے سکتا ہو۔ وعن ابی یوسف انہ یرجع لانہ متملک علیہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت واپس لیگا اسواسطے کہ شفیع نے جس سے لیا ہو اسی نے اسکی ملکیت مین دیا ہو۔ فنزلا منزلۃ البائع والمشتری۔ پس شفیع مع اسکے جس سے شفیع نے لیا ہو بمنزلہ بائع و مشتری کے ہو گئے ف۔ کہ مشتری نے جب بائع کی تملیک سے لیکر عمارت وغیرہ بنائی پھر استحقاق ثابت ہوا تو مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی بائع سے واپس لیتا ہو۔ لیکن ظاہر الروایۃ مین مشتری کے لینے مین اور شفیع کے لینے مین فرق ہو۔ و الفرق علی ما ہو المشہور ان المشتری مغرور من جہۃ البائع ومسلط علیہ من جہتہ۔ اور فرق بنابر مشہور روایت کے

یہ ہو کہ مشتری تو بائع کی جانب سے مقرر یعنی قریب کیا ہوا ہو اور بائع کی جانب سے مسلط ہو ف کہ اس زمین میں عمارت وغیرہ جو چاہے تصرف کرے۔ واما ہو وردہ تسلیطاً فی حق الشفیع من المشتری لانہ مجبور علیہ۔ اور مشتری کی طرف سے شفیع کے حق میں کچھ فریب نہیں اور نہ اسنے شفیع کو مسلط کیا اسواسطے کہ مشتری تو شفیع کو دینے میں مجبور ہے۔ قال واذا انہدمت الدار او احترق بناؤہا او جف شجر البستان من غیر فعل احد فالشفیع بالخیار ان شاء اخذہا بجمیع الثمن۔ قدوری نے کہا کہ اگر دار مشفوعہ خود منہدم ہوگیا یا اسکی عمارت جل گئی بغیر کسی کے فعل کے یا باغ مشفوعہ کے درخت جل گئے بدون کسی کے فعل کے تو شفیع کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ مشفوعہ کو پورے ثمن بدلے ف اور چاہے چھوڑ دے۔ لان البناء والغرس تابع حتی دخلا فی البیع من غیر ذکر فلا یقابلہما شیء من الثمن ما لم یصر مقصودا۔ کیونکہ عمارت و درخت تو تابع ہوتے ہیں حتی کہ بیع میں بدون ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں تو ان دونوں کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہ ہوگا جب تک کہ عمارت وغیرہ مقصود نہ ہوں۔ ف اصطلاح کہ مثلاً کسی نے دوسرے کی عمارت یا درخت تلف کر دیئے تو وہ ضامن ہوتا ہے حالانکہ بیان قطعہ زمین مقصود ہے نہ عمارت وغیرہ تو انکے تلف ہونے سے ثمن میں سے کم نہ ہوگا۔ لہذا ابیعہا مرابحۃ بکل الثمن فی ہذہ الصورۃ۔ لہذا اس صورت میں اگر اس قطعہ زمین کو بیع مرابحہ پر فروخت کرے تو پورے ثمن پر فروخت کر سکتا ہے کیونکہ عمارت و درخت کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں تھا جو کم ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حیث یاخذ الباقی بحصتہ لان الفائت بعض الاصل۔ برخلاف اسکے اگر نصف زمین مشفوعہ غرق ہوگئی یعنی دریا برد ہوگئی تو باقی کو بعوض اسکے حصہ ثمن کے لیگا اسواسطے کہ جو کچھ ندارد ہوا وہ اصل میں سے ایک جزو ہے۔ وان شاء ترک لان لہ ان یمتنع عن تملک الدار بمالہ۔ اور شفیع کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ کو ترک کرے اسواسطے کہ شفیع کو اختیار ہے کہ اس عقار کو اپنے مال کے عوض لینے سے باز رہے ف یعنی جس قطعہ زمین کی عمارت خود منہدم ہوئی یا درخت جل گئے ہیں تو شفیع چاہے اسکو پورے ثمن کے عوض لے یا چھوڑ دے۔ یہ سب اس صورت میں کہ عمارت وغیرہ ضائع ہونا خود بدون کسی کے فعل کے ہوا ہو۔ وان نقض المشتری البناء قیل للشفیع ان شئت فخذ العرصۃ بحصتہا وان شئت فدع۔ اور اگر اس عمارت کو مشتری نے توڑ ڈالا ہو تو شفیع سے کہا جائیگا کہ تیرا جی چاہے اس زمین خالی کو بعوض اسکے حصہ ثمن کے لے اور تیرا جی چاہے چھوڑ دے ف اور حال یہ کہ مشتری نے عمارت تلف کی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا۔ لانہ صار مقصودا بالاتلاف فیقابلہ شیء من الثمن اسواسطے کہ مشتری کے تلف کرنے سے وہ عمارت بھی مقصود ہوگئی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا۔ بخلاف الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف جب کہ بدون کسی کے فعل کے تلف ہوئی تو کچھ حصہ اسکے مقابل نہ ہوا۔ لان الہلاک بآفۃ سماویۃ۔ اسواسطے کہ تلف ہونا سماوی آفت سے ہے۔ ولیس للشفیع ان یاخذ النقض اور شفیع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ عمارت کا ٹوٹن لیوے ف حالانکہ بنی ہوئی عمارت کو لے سکتا تھا جو زمین سے ملی ہوئی تابع تھی۔ لانہ صار مقصودا فلم یبق تبعا۔ اسواسطے کہ وہ عمارت مقصود ہوگئی تو اب زمین کے تابع نہیں رہی۔ قال ومن ابتاع ارضا وعلی نخلہا ثمر اخذہا الشفیع بثمرہا۔ اور اگر مشتری نے کوئی زمین خریدی اور اسکے درختوں پر پھل ہیں تو شفیع ان درختوں کو مع پھل کے لیگا۔ معناہ اذا ذکر الثمر فی البیع۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب بیع میں پھل کا ذکر کیا ہو ف کہ زمین مع پھل خریدے تو بیع میں پھل بھی داخل ہونگے۔ لانہ لا یدخل من غیر ذکر۔ اسواسطے کہ بغیر بیان کے پھل داخل نہیں ہوتے ہیں۔ وہذا الذی ذکرہ استحسان۔

اور یہ جو کچھ ذکر کیا کہ مع پھل کے لیگا یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس لا یاخذہ لانہ لیس بتبع الا یری انہ
لا یدخل فی البیع من غیر ذکر فاشبہ المتاع فی الدار۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ پھلون کو شفیع نہین لے سکتا
کیونکہ پھل کچھ تابع نہین ہوتے ہین کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ وہ بدون ذکر کے بیع مین داخل نہین ہوتے ہین تو ایسے
متاع کے مشابہ ہوے جو دار مبیعہ مین رکھی ہو ف۔ کہ متاع مذکور بغیر ذکر کے داخل نہین ہوتی ہے تو پھل بھی
داخل نہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان انہ باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار کالبناء فی الدار۔ استحسان
کی وجہ یہ ہے کہ ثمر باعتبار اتصال کے عقار کے تابع ہو گئے ہین جیسے ساحت زمین یعنے دار کی بیع مین عمارت اسکے
تابع ہوتی ہے ف۔ مین کہتا ہون کہ شیخ مصنف رح نے مسئلہ کی تاویل مین کہا کہ پھلون کا ذکر کیا ہو تو لازم آتا تھا
کہ بعد ذکر کے قیاس و استحسان دونون طرح داخل ہو جاوین پھر استحسان کی خصوصیت بے معنی ہے اور جواب یہ ہے
نزدیک یہ ذکر مشتری نے بروقت اپنی خرید کے پھلون کا ذکر صریح کیا حتی کہ قیاسا وہ بیع مین داخل ہو گئے پھر جب
شفیع نے شفعہ مین لیا تو استحسان یہ ہے کہ مع پھل کے لیگا حالانکہ قیاس یہ تھا کہ پھل نہ ملین لیکن استحسانا وہ اتصال
کی وجہ سے مثل عمارت کے تابع ہو گئے ہین اور شارحین نے یہان کچھ تعرض نہین کیا۔ فافہم۔ م۔ پھر مسئلہ مین کئی صورتین
ہین۔ اول یہ کہ عقد بیع کے وقت پھل موجود ہون۔ دوم یہ کہ بعد عقد کے قبضہ سے پہلے پیدا ہوے۔ سوم یہ کہ بعد
قبضہ کے پیدا ہوے۔ اول صورت مین جب عقد مین ذکر کیے گئے پھر مشتری انکو کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع
ہو گئے تو ثمن مین سے انکا حصہ ساقط ہو گیا تو شفیع کو اختیار ہے کہ زمین و درخت کو انکے حصہ ثمن کے عوض چاہے لے
دوم صورت مین اگر آسمانی آفت سے ضائع گئے تو ثمن مین سے کچھ ساقط نہوگا اور اگر مشتری نے کھائے یا توڑ لیے تو ثمن
مین سے حصہ ساقط ہوا اور اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک رہے پھر تلف ہوئے یا تلف کیے تو اسی تفصیل سے حکم ہے
سوم یعنے بعد قبضہ کے پیدا ہوئے پھر مشتری کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہوئے تو انکے مقابلہ مین ثمن سے کچھ ساقط
نہوگا اور چاہے زمین مع درخت کو پورے ثمن مین لے۔ شرح الکافی ع۔ وما کان مرکبا فیہ فیاخذہ الشفیع۔
اور جو چیزین کہ دار مشفوعہ مین مرکب ہون تو انکو شفیع لے لیگا ف۔ جیسے دروازہ و کواڑ و جڑی ہوئی سیڑھی و
غلق وغیرہ۔ پھر شیخ مصنف رح نے پھلون کے مسئلہ مین بعض تفصیل بیان فرمائی۔ قال وکذلک ان ابتاعہا
ولیس فی النخیل ثمر فاثمر فی ید المشتری یعنی یاخذہ الشفیع لانہ مبیع تبعا لان البیع سری الیہ علی ما عرف
فی ولد المبیع۔ اور کہا کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین کو خریدا حالانکہ اسکے درختون مین پھل نہین ہین پھر مشتری کے
قبضہ کے بعد اسمین پھل آئے تو بھی یہی حکم ہے کہ شفیع انکو لے لیگا اسواسطے کہ وہ بھی تابع ہو کر مبیع ہو گئے ہین، سواسطے
کہ بیع تو پھلون تک ساری ہو گئی ہے جیسا کہ مبیع باندی کے بچہ مین معلوم ہوا ف۔ کہ اگر خریدی ہوئی باندی قبل قبضہ
مشتری کے بچہ جنی تو بیع اس بچہ تک ساری ہو گی حتی کہ بچہ بھی مانند ماں کے مشتری کی ملک ہوگا۔ ن۔ قال فان جذہ
المشتری ثم جاء الشفیع لا یاخذ الثمر فی الفصلین جمیعا۔ پھر اگر مشتری نے یہ پھل توڑ لیے پھر شفیع آیا تو دونون صورتون
مین وہ ان پھلون کو نہین لے سکتا ہے ف۔ اور دونون صورتون سے مراد یہ کہ ایک عقد کے وقت پھل موجود تھے
پھر مشتری نے توڑ لیے اور دوم یہ کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے اور شفیع سے پہلے مشتری نے توڑ لیے۔ ن۔ پس مصنف رح
نے یہ حکم دیا کہ شفیع پھر نہین لے سکتا ہے۔ لانہ لم یبق تبعا للعقار وقت الاخذ حیث صار مفصولا عنہ فلا یاخذہ
اسواسطے کہ یہ پھل اب عقار کے تابع نہین رہے جبکہ شفیع لینا چاہتا ہے کیونکہ عقار سے جدا ہو گئے ہین تو شفیع انکو لے
نہین سکتا ہے ف۔ رہا یہ کہ شفیع کے ذمہ سے ثمن مین سے کچھ ساقط ہوگا یا نہین تو اسمین دونون صورتون مین فرق ہے

قال فی الکتاب فان جذہ المشتری سقط عن الشفیع حصتہ - چنانچہ کتاب مین فرمایا کہ پھر اگر مشتری نے یہ پھلون کو توڑ لیا تو شفیع کے ذمہ سے انکا حصہ ثمن ساقط ہوگا - قال وہذا جواب الفصل الاول یستقیم - مصنف نے کہا کہ یہ پہلی صورت کا جواب ہے ف - یعنی جبکہ وقت عقد کے موجود تھے پھر مشتری نے توڑ لیے تو انکا حصہ ثمن ساقط ہوگیا اور شیخ الکافی سے گذرا کہ اگر آسمانی آفت سے تلف ہوے تو بھی حصہ ثمن ساقط ہوا - لانہ دخل فی البیع مقصودا فیقابلہ شئی من الثمن - اسواسطے کہ وہ قصدہ ذکر کرکے بیع مین داخل ہوئے تھے تو ثمن مین سے انکے مقابلہ مین حصہ ہوا - اما فی الفصل الثانی - ہی دوسری صورت کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے تھے پھر مشتری نے توڑ لیے ف - یا آسمانی آفت سے ضائع ہوے - یاخذہ ما سوی الثمر بجمیع الثمن - تو شفیع ماسواے پھلون کے زمین و درختون کو پورے ثمن مین لے لے ف - اگر اسکو منظور ہو اور ثمن مین سے کچھ ساقط نہوگا - لان الثمر لم یکن موجودا عند العقد فلا یکون مبیعا الا تبعا فلا یقابلہ شئی من الثمن واللہ تعالے اعلم - اسواسطے کہ بیع کے وقت پھل موجود نہین تھے تو وہ مبیع نہین ہوسکتے مگر بطور تابع کے یعنے بالقصد و بذکر وہ مبیع نہین ہین تو انکے مقابلہ مین ثمن مین سے کچھ نہین ہوگا واللہ تعالے اعلم بالصواب

باب ما یجب فیہ الشفعۃ وما لا یجب

یہ باب ایسی چیزون کے بیان مین جنمین شفعہ واجب ہوتا ہے اور جنمین نہین واجب ہوتا ہے -

قال الشفعۃ واجبۃ فی العقار وان کان مما لا یقسم - قدوری نے کہا کہ عقار مین شفعہ واجب ہوتا ہے اگرچہ وہ ایسا ہو کہ تقسیم نہو سکے ف - اور واضح ہو کہ غیر قابل تقسیم سے یہ مراد ہے کہ اگر بٹوارہ کیا جاوے تو ہر حصہ اس قابل نہو کہ جو نفع اُس سے حاصل تھا وہ اب لیا جاوے کما فی النہایۃ وغیرہ - پس اگر اس سے کچھ نفع ممکن نہو یا نفع سابق نہین جسکے واسطے وہ بنائی گئی تھی تو وہ غیر قابل تقسیم ہے اگرچہ دوسری قسم کا نفع ممکن ہو - پس ہمارے نزدیک قابل تقسیم و غیر قابل تقسیم سبمین شفعہ واجب ہوتا ہے - وقال الشافعی رح لا شفعۃ فیما لا یقسم - اور شافعی رح نے فرمایا کہ جو چیزین غیر قابل تقسیم ہین انمین شفعہ نہین ہے - لان الشفعۃ انما وجبت دفعا لمؤنۃ القسمۃ - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ تو اس وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ بٹوارہ کی مشقت و خرچ سے بچا رہے ف - جیساکہ انکے نزدیک سبب شفعہ یہی امر مقرر ہوا - وہذا لا یتحقق فیما لا یقسم - اور یہ بات ایسے عقار مین متحقق نہین ہوتی جو قابل تقسیم نہین ہے ف - کیونکہ جب اسمین بٹوارہ نہین تو خرچہ بھی نہین ہے پس شفعہ بھی واجب نہین ہے - اور ہم اس علت کو نہین مانتے ہین بلکہ ہمسایہ کی بدی دور کرنے کیلیے شفعہ واجب ہوا ہے اور خرچہ بٹوارہ تو بہت سی صورتون مین برداشت کیا جاتا ہے - اور واضح ہو کہ مالک و احمد سے ایک روایت مانند قول شافعی رح ہے اور دوسری روایت مانند قول ابوحنیفہ ہے - اور یہی قول سفیان ثوری رح ہے - ولنا قولہ علیہ السلام الشفعۃ فی کل شئی عقار او ربع - اور ہماری حجت قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ ہر چیز مین ہے خواہ عقار ہو یا ربع ہو ف - ربع صحن و دار و منزل پس ظاہرا عقار سے کھیت وغیرہ مراد ہے - اس حدیث کو اسحٰق بن راہویہ نے مسند مین روایت کیا کہ اخبرنا الفضل بن موسی حدثنا ابوحمزۃ السکری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن ابی ملیکۃ عن ابن عباس عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال الشریک شفیع والشفعۃ فی کل شئی - اور اس حدیث کو طحاوی نے شرح الآثار مین روایت کیا - ابن حجر نے کہا کہ دونون اسناد کے راوی ثقات ہین - جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعا روایت کی کہ شفعہ ہر شرکت مین ہے زمین مین یا ربع مین یا بستان مین ہر

کہ لائق نہیں کہ اسکو فروخت کرے یہانتک کہ شریک پر پیش کرے۔ رواہ مسلم۔ الی غیر ذلک من العمومات
دیگر عمومات سب حجت ہین ف۔ یعنی جملہ احادیث جنمین ہر چیز مین شفعہ کا حکم ارشاد ہی وہ ہماری حجت ہین کہ
سب چیزون مین شفعہ ہی اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہین کرتے ہین کہ فقط انھین چیزون مین شفعہ ہی جو
بٹوارہ کے قابل ہین کیونکہ شفعہ تو صرف بٹوارہ کی مشقت وخرچہ دور کرنے کے لیے ہی بلکہ ہم تخصیص نہین کرتے اور
کہتے ہین کہ ہر چیز مین شفعہ ہی اور یہ بالاجماع معروف ہی کہ منقولات مراد نہین ہین۔ تو غیر منقولات مین موافق نصوص
کے کل مین شفعہ ہی خواہ قابل قسمت ہو یا نہو۔ ولان الشفعۃ سببہا الاتصال فی الملک والحکمۃ دفع ضرر سوء
الجوار علی ما مر وانہ ینتظم القسمین ما یقسم وما لا یقسم۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا سبب ملک کا اتصال ہی
اور اسمین حکمت یہ کہ بدہمسایہ کا ضرر دور ہو چنانچہ گذرا اور یہ امر دونون قسمون کو شامل ہی خواہ قابل تقسیم ہو یا نہو۔ و
ہو الحمام والرحی والبئر والطریق۔ اور جو غیر قابل تقسیم ہی وہ حمام وپن چکی وکنوان وراستہ ہی ف۔ لیکن
اس سے صغیر مراد ہی کیونکہ اگر کنوان ایسا وسیع ہو کہ اسکو دو کنوین بنانا ممکن ہو یا حمام مین متعدد بیوت ہون کہ اسکو
دو حمام بنانا ممکن ہو یا کل بیت کے دو حصہ کرکے بیت بنانا ممکن ہو یا پن چکی کا طاونہ بڑا ہو کہ اسکے دو طاونہ بن سکتے
ہون تو شافعی رح کے نزدیک علی الاصح انمین شفعہ واجب ہوگا اور یہی قول احمد رح ہی اور اگر ایسا نہو اور اکثر ان
عمارات مین یہی ہوتا ہی کہ قابل تقسیم نہین ہوتے تو علی الاصح انمین شفعہ نہین ہی کذا فی شرح الوجیز ع۔ قال ولا
شفعۃ فی العروض والسفن۔ قدوری نے لکھا کہ اسباب وکشتیون مین شفعہ نہین ہی ف۔ یعنی اگر کسی
نے صندوق وتخت وغیرہ اسباب مین سے کوئی چیز فروخت کی تو اسمین شفعہ نہین ہی اور اگر کشتی فروخت کی تو اسمین
بھی شفعہ نہین ہی۔ لقولہ علیہ السلام لا شفعۃ الا فی ربع او حائط۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ شفعہ نہین مگر ربع وحائط مین ف۔ یعنی اراضی دار وکھیت مین یا باغ مین البتہ شفعہ ہی۔ اور اس حدیث کو
بزار رح نے روایت کیا کہ حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابو عاصم حدثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر رض قال قال [illegible]
یعنی جابر رض نے کہا کہ آنحضرت ص نے فرمایا کہ شفعہ نہین مگر ربع وحائط مین اور اسکو بیچنا نہین چاہیے یہانتک کہ شفیع سے اجازت لے لے
پس اگر وہ چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے۔ بزار رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ سوائے جابر رض کے کوئی اسکو روایت کرتا ہو۔ اتقانی رح نے کہا کہ مجھے
اس حدیث مین نظر ہی کذا فی العینی۔ مین کہتا ہون کہ اسناد مین نظر غلط ہی اسواسطے کہ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقات
اثبات ہین اور کیون نہین اسواسطے کہ عمرو بن علی شیخ نسائی وغیرہ وابو عاصم النبیل وابن جریج وابو الزبیر رحم
سب معروف ثقات علماء سے ہین پس اسناد مین کلام بالکل فضول ہی۔ اور یہی معنی بیہقی نے سنن کبری مین ابوہریرہ رض
سے روایت کیے۔ وہو حجۃ علی مالک فی ایجابہا فی السفن۔ اور یہ حدیث امام مالک رح پر حجت ہی کہ انھون نے
کشتیون مین شفعہ واجب کیا۔ ولان الشفعۃ انما تجب لدفع ضرر سوء الجوار علی الدوام۔ اور اس قیاس سے
بھی کہ شفعہ تو بدہمسایہ کا ضرر دور کرنے کے لیے جو دائم ہو واجب ہوتا ہی۔ والملک فی المنقول لا یدوم حسب دوامہ
فی العقار فلا یلحق بہ۔ اور منقول مین ملکیت کا دوام ایسا نہین ہوتا ہی جیسے مال غیر منقول مین ہوتا ہی تو وہ غیر منقول
کے ساتھ لاحق نہوگا۔ وفی بعض نسخ المختصر ولا شفعۃ فی البناء والنخل اذا بیعت دون العرصۃ۔ اور مختصر
قدوری کے بعض نسخون مین یہ عبارت بھی پائی گئی کہ اگر عمارت یا نخل بدون زمین کے فروخت کی گئی تو اسمین شفعہ
نہین ہی سو ہو صحیح مذکور فی الاصل۔ اور یہ حکم صحیح ہی اور مبسوط مین مذکور ہی۔ لانہ لا قرار لہ فکان نقلیا۔
اسواسطے کہ خالی عمارت ودرخت کو قرار نہین ہی تو یہ بھی منقولات مین سے ہی ف۔ پس شفعہ واجب نہوگا۔ و ہذا

بخلاف العلو حیث یستحق بالشفعۃ ویستحق بہ الشفعۃ فی السفل اذا لم یکن طریق العلو فیہ لانہ بمالہ من حق القرار التحق بالعقار۔ اور یہ حکم برخلاف بالاخانہ کے ہے کیونکہ حق شفعہ میں بالاخانہ لیا جاتا ہے اور بالاخانہ کی وجہ سے مکان سفل میں بھی شفعہ لیا جاتا ہے جبکہ بالاخانہ کا راستہ اس سفل میں نہو اسواسطے کہ بالاخانہ بوجہ اپنے حق قرار کے عقار میں شامل ہوگیا ف۔ یعنی بالاخانہ ہرچند کہ خالی عمارت ہے لیکن چونکہ بالاخانہ کے واسطے دائمی برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے تو وہ بمنزلہ عقار کے ہوگیا کہ جسکے واسطے دوام ملحوظ ہے اور یہ جو کہا کہ بالاخانہ کا راستہ اپنے نیچے والے مکان میں نہو یا اس سے مراد یہ کہ اگر راستہ ہو تو بوجہ شرکت راہ کے شفعہ لیگا اور جب راستہ نہین تو خالص بالاخانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہے۔ قال والمسلم والذمی فی الشفعۃ سواء للعمومات۔ اور شفعہ کے استحقاق میں مسلمان و ذمی برابر ہین اسلیے کہ حدیث کے عمومات دونون کو شامل ہین ف۔ یعنی ہر شریک خواہ ذمی ہو یا مسلمان ہو مستحق شفعہ ہے۔ ولانہما یستویان فی السبب والحکمۃ۔ اور اس لیے کہ سبب و حکمت مین مسلمان و ذمی دونون برابر ہین ف۔ حتی کہ سبب شفعہ اتصال ملک ہے وہ ذمی و مسلمان دونون مین موجود ہے اور حکمت یہ کہ پڑوس کی برائی کے ضرر سے بچا رہو۔ اسمین بھی برابر ہین۔ فیستویان فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ مین بھی دونون برابر ہین۔ ولہذا یستوی فیہ الذکر والانثی والصغیر والکبیر والباغی والعادل والحر والعبد اذا کان ماذونا او مکاتبا۔ اور اسی وجہ سے حق شفعہ مین مذکر و مونث برابر ہین اور صغیر و کبیر برابر ہین اور باغی و عادل برابر ہین اور آزاد و غلام جبکہ غلام ماذون یا مکاتب ہو برابر ہین ف۔ کیونکہ ہر ایک کی ملک متصل اور جوار کے ضرر سے احتراز ہے۔ باغی سے مراد وہ شخص کہ امام عادل سے بوجہ شبہہ کے پھر گیا ہو۔ قال واذا ملک العقار بعوض ہو مال وجبت فیہ الشفعۃ۔ اور اگر مشتری نے عقار کی ملکیت ایسے عوض سے حاصل کی جو مال ہے تو اسمین شفعہ واجب ہوگا ف۔ حتی کہ اگر ہبہ بشرط عوض مالی ہو تو شفعہ واجب ہے۔ لانہ امکن مراعاۃ شرط الشرع فیہ کیونکہ اسمین شرط شرع کی مراعات ممکن ہے۔ وہو التملک بمثل ما یملک بہ المشتری صورۃ او قیمۃ علی ما مر اور وہ شرط یہ کہ جسکے عوض مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل کے عوض شفیع حاصل کرے خواہ مثل بصورت ہو یا بقیمت ہو۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔ قال ولا شفعۃ فی الدار التی یتزوج الرجل علیہا او یخالع المرأۃ بہا او یستاجر بہا دارا او غیرہا او یصالح بہا عن دم عمد او یعتق علیہا عبدا۔ قدوری نے کہا کہ شفعہ نہین ہوتا ایسے دار مین جس پر آدمی کسی عورت سے نکاح کرے یا عورت اسپر اپنے شوہر سے خلع لیوے یا اس دار پر کوئی دوسرا مکان وغیرہ کرایہ لے یا اس دار پر قتل عمد سے صلح کرے یا اسپر کسی غلام کو آزاد کرے ف۔ یعنی جس دار کے مقابلہ مین عوض مالی نہو تو اس دار مین حق شفعہ نہین ہوتا ہے۔ لان الشفعۃ عندنا انما تجب فی مبادلۃ المال بالمال لما بینا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ شفعہ ہمارے نزدیک جبھی واجب ہوتا ہے کہ مال کے معاوضہ مین مال ہو کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ شرع مین یہ شرط ہے۔ وہذہ الاعواض لیست باموال فایجاب الشفعۃ فیہا خلاف المشروع وقلب الموضوع۔ اور یہ عوض جو مکان کے مقابلہ مین بیان ہوے ہین کچھ اموال نہین ہین تو ان مین شفعہ واجب کرنا خلاف مشروع ہوگا اور جو موضوع ہے اسکو مقلوب کرنا ہوگا۔ وعند الشافعی تجب فیہا الشفعۃ لان ہذہ الاعواض متقومۃ عندہ فامکن الاخذ بقیمتہا ان تعذر بمثلہا۔ اور شافعی کے نزدیک ان صورتون مین شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ اعواض اُنکے نزدیک مال قیمتی ہین پس انکی قیمت کے عوض دار شفعہ لے سکتے ہین اگر انکا مثل کے عوض لینا متعذر ہے۔ کما فی البیع بالعرض۔ جیسے اسباب کے

عوض بیع کرنے کی صورت مین ہی ف — کہ شفیع اسکو اسباب کی قیمت کے عوض لیتا ہی۔ بخلاف الہبۃ لانہ لاعوض فیہا راسا۔ برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ مین سرے سے عوض ندارد ہوتا ہی۔ وقولہ یتاتی فیما اذا جعل شقصا من دار مہرا او ما یضاہیہ لانہ لاشفعۃ عندہ الا فیہ۔ اور امام شافعی کا یہ قول ایسی صورت مین پیدا ہوتا ہی کہ جب مکان مین سے ایک حصہ کسی عورت کا مہر کیا یا اسکے مانند جو اور مذکور ہوئے ہین کوئی معاملہ قرار دیا تو باقی مین شفعہ ہوگا اسواسطے کہ امام شافعی رح کے نزدیک شفعہ ندارد ہوتا ہی سوائے ایسی ہی صورت کے جسمین شرکت ہو ف — کیونکہ وہ شفعہ جوار کے قائل نہین ہین۔ بالجملہ اصل اختلاف اس امر پر مبنی ہی کہ شفعہ بالاتفاق معاوضات مین ہی مگر عورت کی بضع یا غلام کا عتق وغیرہ انکے نزدیک متقوم ہین اور ہمارے نزدیک متقوم نہین ہین۔ ونحن نقول ان تقوم منافع البضع فی النکاح وغیرہا بعقد الاجارۃ ضروری۔ اور ہم کہتے ہین کہ نکاح مین عورت کے منافع بضع کا تقوم ہونا اور دوسری چیزون کا بعقد اجارہ متقوم ہونا بقدر ضرورت ہی ف — یعنی بوجہ ضرورت کے تقوم کیا گیا۔ فلا یظہر فی حق الشفعۃ۔ تو شفعہ مین یہ تقوم ظاہر نہوگا ف — یعنی جو چیز کہ بضرورت ثابت ہوتی ہی وہ اپنی حد تک رہتی ہی بس یہ نہین کہ ہر جگہ انکا تقوم ہو جاوے۔ وکذا الدم والعتق غیر متقوم۔ اور اسی طرح خون غیر متقوم اور آزادی غلام بھی متقوم نہین ہی۔ لان القیمۃ ما یقوم مقام غیرہ فی المعنی الخاص المطلوب ولا تحقق فیہما۔ اسواسطے کہ قیمت ایسی چیز کا نام ہی جو دوسری چیز کے قائم مقام ایک معنی خاص مین ہو جو مقصود ہین اور یہ بات ان دونون مین متحقق نہین ہی ف — کیونکہ قیمت تو مال متمول ہی اور قصاص صرف عوض لینے کا نام ہی اور آزادی صرف رقبیت ساقط کرنے کا نام ہی تو یہ دونون چیزین ایسی نہین کہ انسے تمول کیا جاوے۔ وعلی ہذا اذا تزوجہا بغیر مہر ثم فرض لہا الدار مہرا لانہ بمنزلۃ المفروض فی العقد فی کونہ مقابلا بالبضع۔ اور علی ہذا اگر عورت سے بغیر مہر نکاح کیا پھر مہر مین اسکے واسطے دار مقرر کیا تو ہمارے نزدیک اس دار مین شفعہ نہین ہی اسواسطے کہ وہ بضع کے مقابل ہونے مین ایسا ہی جیسے عقد مین مفروض کیا گیا۔ بخلاف ما اذا باعہا بمہر المثل او بالمسمی لانہ مبادلۃ مال بمال۔ برخلاف اسکے اگر عورت کے ہاتھ اس مکان کو بعوض مہر المثل کے یا بعوض مہر مسمی کے فروخت کیا تو اسمین شفعہ ہوگا اسواسطے کہ یہ مال کا مال سے مبادلہ ہی۔ ولو تزوجہا علی دار علی ان ترد علیہ الفا فلا شفعۃ فی جمیع الدار عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر اس عورت سے ایک مکان مہر پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت اسکو ہزار درم واپس دے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک پورے مکان مین شفعہ نہین ہی ف — یعنی کسی جزو مین بھی شفعہ کا استحقاق نہوگا۔ وقالا یجب فی حصۃ الالف لانہ مبادلۃ مالیۃ فی حقہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہزار کے حصہ مین شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ شوہر کے حق مین یہ مالی مبادلہ ہی۔ وہو یقول معنی البیع فیہ تابع۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ اس مبادلہ مین بیع کے معنی بطور تابع ہین ف — اور اصل مقصود تو نکاح کا مہر ہی۔ ولہذا ینعقد بلفظ النکاح۔ اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے بلفظ نکاح منعقد ہوتا ہی ف — اور اگر بیع ہوتی تو بلفظ نکاح منعقد نہوتی۔ حالانکہ یہان شوہر کہتا ہی کہ مین نے اس دار پر تجھسے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو ہزار درم واپس دے پس بلفظ نکاح یہ مبادلہ ہوگیا۔ ولا یفسد بشرط النکاح فیہ۔ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہین ہوتا ہی ف — حالانکہ بیع مین نکاح کی شرط کرنا بالاتفاق مفسد ہی۔ تو بیع یہان تابع ہی اور نکاح اصل ہی۔ ولا شفعۃ فی الاصل فکذا فی التبع۔ اور چونکہ اصل نکاح مین شفعہ نہین ہی تو اسکے تبع مبادلہ مین بھی شفعہ ندارد ہی۔ ولان الشفعۃ شرعت فی المبادلۃ

المالیۃ المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا مشروع ہونا ایسے مبادلہ مالیہ مین ہے جو خود مقصود ہو ف۔ اور
اگر مبادلہ واقع ہو مگر مقصود نہو تو شفعہ نہوگا۔ حتی ان المضارب اذا باع دارا وفیہا ربح لایستحق رب المال
الشفعۃ فی حصۃ الربح لکونہ تابعا فیہ۔ حتی کہ اگر مضارب نے ایک مکان فروخت کیا حالانکہ اسمین نفع شامل ہے تو
حصہ نفع مین رب المال کو شفعہ کا استحقاق نہوگا اسواسطے کہ نفع اسمین مقصود نہین بلکہ تابع ہے ف۔ تو مضارب
کو اپنے حصہ نفع کا مبادلہ مقصود نہین ہے بلکہ مضاربت کی بیع مقصود ہے اور توضیح یہ ہے کہ مضارب کی فروخت بمنزلہ
رب المال کے فروخت کے ہے تو رب المال خود بائع یا اسکا مال ہے تو شفعہ کے کچھ معنی نہین ہین اور جب اس چیز مین شفعہ
کا طالب ہو۔ تو اسکو بیان کردیا کہ مضارب نے بطور مضاربت کے فروخت کیا ہے پس نفع مقصود نہین ہے بلکہ تابع ہے
تو رب المال شفعہ کا مستحق نہین ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب مبادلہ مالی خود مقصود نہو تو شفعہ لازم نہین ہوتا ہے
اب رہا یہ بیان کہ صلح کی صورت مین شفعہ واجب ہوگا یا نہین تو اسمین تفصیل ہے۔ وقال او لیصالح علیہا بانکار
یا وہ انکار کے ساتھ دار پر صلح کرے ف۔ تو بھی شفعہ واجب نہین ہے۔ اور یہ صحیح نہین چنانچہ آتا ہے۔ فان صالح
علیہا باقرار وجبت الشفعۃ۔ پھر اگر اسنے دار سے باقرار صلح کی تو شفعہ واجب ہوا ف۔ یعنی مدعی نے اس
دار کا دعوی کیا اور مدعا علیہ قابض نے اسکے دعوی کا اقرار کرکے اس سے ہزار درہم پر صلح کرلی تو گویا مدعی سے ہزار درہم
کو خریدلیا پس شفعہ واجب ہوگا۔ قال رحمہ اللہ ہکذا ذکر فی اکثر نسخ المختصر۔ شیخ رح نے کہا کہ مختصر قدوری کے اکثر
نسخون مین یون ہے بلفظ علیہا مذکور ہے یعنے اس دار پر صلح کی۔ اور یہ غلط ہے۔ والصحیح او لیصالح عنہا بانکار
مکان قولہ علیہا۔ اور صحیح یہ ہے کہ لیصالح عنہا بانکار ہو یعنے بجاے علیہا کے عنہا ہو ف۔ مین کہتا ہون کہ
دوسری صورت مین بھی یہی چاہیے ہے۔ اذا صالح عنہا بانکار بقی الدار فی یدہ فہو یزعم انہا لم تزل عن
ملکہ۔ جب قابض نے مدعی کے ساتھ اس دار کے دعوی سے بانکار دعوی صلح کرلی یعنے باوجودیکہ اسکے دعوی سے
انکار کیا مگر صلح کرلی تو دار مذکور اسکے قبضہ مین رہا پس وہ زعم کرتا ہے کہ وہ کبھی اسکی ملک سے خارج نہین ہوا۔ وکذا
اذا صالح عنہا بالسکوت۔ اور اسی طرح اگر اسنے سکوت کرکے صلح کی ہو ف۔ تو بھی شفعہ واجب نہوگا یعنی مدعی
نے دعوی کیا اور قابض مدعا علیہ نے اقرار نہین کیا اور انکار بھی نکیا بلکہ سکوت کیا پھر صلح کرلی تو شفعہ واجب نہین ہے۔
لانہ یحتمل انہ بذل المال افتداء لیمینہ وقطعا لشغب خصمہ کما اذا انکر صریحا۔ اسواسطے کہ احتمال ہے کہ اسنے
یہ مال صلح اسواسطے بذل کیا کہ اسکی قسم کا فدیہ ہوجاوے اور اسکے خصم مدعی کا غل وشور منقطع ہو جیسے اس صورت مین
کہ بعد انکار صریح کے صلح کی تو بھی اسی پر محمول ہے ف۔ یعنی جب مدعا علیہ انکار کرے تو اسپر قسم لازم آتی ہے پس مرد صالح
کبھی سچائی کے باوجود اللہ تعالے کے نام کی تعظیم کی غرض سے قسم سے انکار کرتا ہے تو کہا جائیگا کہ اسنے قسم کا فدیہ دیا
اور یہ بھی فائدہ ہوا کہ خصم مدعی کا شور وشغب منقطع ہوگیا۔ بخلاف ما اذا صالح عنہا باقرار۔ برخلاف اسکے
اگر دعوی مدعی کے اقرار کے بعد صلح کی ف۔ تو شفعہ واجب ہے لانہ معترف بالملک للمدعی وانما استفادہ
بالصلح فکان مبادلۃ مالیۃ۔ اسواسطے کہ اسنے مدعی کی ملکیت کا اقرار کرلیا اور اب اپنی ملکیت اسی صلح کے طور پر
حاصل کی تو یہ مالی مبادلہ ہوگیا ف۔ جسمین شفعہ واجب ہوتا ہے۔ اما اذا صالح علیہا باقرار او سکوت او
انکار وجبت الشفعۃ فی جمیع ذلک۔ اور اگر مدعا علیہ قابض نے اس دار سے نہین بلکہ اس دار پر صلح کی خواہ باقرار
یا بسکوت یا بانکار جس طرح ہو سب صورتون مین شفعہ واجب ہوگا۔ لانہ اخذہا عوضا عن حقہ فی زعمہ اذا لم یکن
من جنسہ فیعامل بزعمہ۔ اسواسطے کہ مدعی نے اس دار کو اپنے زعم مین اپنے حق کے عوض لیا ہے جبکہ وہ اسکے حق کی

جنس سے نہ تو اسکی زعم کے موافق اسکے ساتھ معاملہ ہوگا ف اور یہ فرمایا کہ اسکا جنس حق سے نہ ہونا سواسطے
نکالی کہ جب اسی دار کے حصہ پر صلح ہو تو اسنے اپنا عین حق پایا بموافق اپنے زعم کے پس اسمین شفعہ نہوگا۔ قال
ولا شفعة فی الہبة لما ذکرنا۔ اور ہبہ مین شفعہ نہین ہی بدلیل مذکورہ سابق ف کہ شفعہ صرف معاوضہ مالیہ مین
ہوتا ہی اور ہبہ بدون معاوضہ کے ایک احسان ہی۔ الا ان یکون بعوض مشروط لانہ بیع انتہاء۔ لیکن اگر ہبہ
بعوض مشروط ہو یعنی ہبہ مین عوض شرط ہو تو شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ ایسا ہبہ انتہار مین بیع ہی۔ ولا بد من
القبض وان لا یکون الموہوب ولا عوضہ شائعا۔ اور یہ ضرور ہی کہ ایک تو قبضہ ہو جاوے اور دوم یہ کہ جو
چیز ہبہ کی گئی اور جو عوض دیا گیا وہ کوئی شائع نہو ف یعنی غیر مقسوم نہو۔ لانہ ہبة ابتداء اسواسطے کہ ابتداء
مین یہ ہبہ ہی ف پس ہبہ کے یہ شرائط ہین کہ قبضہ ہو اور غیر مقسوم نہو۔ وقد قررناہ فی کتاب الہبة۔ اور
ہمنے اسکو کتاب الہبہ مین بیان کیا ہی ف اور یہ سب اسوقت کہ ہبہ مین عوض مشروط ہو۔ بخلاف ما اذا لم یکن
العوض مشروطا فی العقد۔ برخلاف اسکے اگر عقد مین عوض شرط نہو ف تو ہبہ بشرط عوض نہین ہی پس شفعہ
واجب نہوگا۔ اگرچہ موہوب لہ نے بھی واہب کو کچھ مال ہبہ کیا ہو۔ لان کل واحد منہما ہبة مطلقة۔ اسواسطے کہ
دونون مین سے ہر ایک ہبہ تو ہبہ مطلقہ ہی ف کسی مین عوض شرط نہین ہی۔ الا انہ اثیب منہا فامتنع الرجوع
مگر اتنی بات ہوتی ہی کہ ہبہ دار پر عوض دیا گیا ہی تو رجوع کرنا ممتنع ہوگیا ہی ف اسواسطے کہ جس ہبہ کا عوض دیا گیا
تو واہب کو آیندہ اپنی ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہین ہوتا ہی۔ قال ومن باع بشرط الخیار فلا شفعة
للشفیع لانہ یمنع زوال الملک عن البائع۔ اور جس شخص نے اپنے واسطے خیار شرط کرکے فروخت کیا تو شفیع کے واسطے
شفعہ نہین ہی اسواسطے کہ وہ بائع سے ملک زائل ہونے کو مانع ہی ف یعنی جب بیع مین بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو
وہ بائع کی ملکیت سے مبیع زائل ہونے کو روکتا ہی۔ فان اسقط الخیار وجبت الشفعة لانہ زال المانع عن الزوال
پھر اگر بائع نے اپنا خیار ساقط کردیا تو شفعہ واجب ہوگا اسواسطے کہ جو چیز ملکیت زائل ہونے کو روکتی ہی وہ دور ہوگئی
ویشترط الطلب عند سقوط الخیار فی الصحیح۔ اور شرط ہی کہ خیار ساقط ہونے کے وقت شفعہ طلب کرے یہی صحیح قول ہی
ف یعنی جب بیع مین خیار شرط ہو تو کلام یہ کہ کسوقت شفعہ طلب کرے پس بعض نے کہا کہ جسوقت بیع واقع ہوئی
اسی وقت سے شفعہ طلب کرے اگرچہ خیار شرط ہی اور صحیح یہ کہ طلب شفعہ اسوقت شرط ہی کہ جب بائع نے اپنا خیار زائل کیا پس
جسوقت شفیع کو علم ہو کہ بائع نے خیار ساقط کیا اسی وقت طلب کرے۔ لان البیع یصیر سببا لزوال الملک عند ذلک
اسواسطے کہ اسی وقت جب خیار ساقط ہوا ہی تبھی بیع مذکور بائع کے زوال ملک کا سبب ہوتی ہی۔ وان اشتری بشرط
الخیار وجبت الشفعة۔ اور اگر مشتری نے اپنے خیار کی شرط پر خریدا ہو تو شفعہ واجب ہوگا ف اور شفیع اسی وقت
شفعہ طلب کرے۔ لانہ لا یمنع زوال الملک عن البائع بالاتفاق۔ اسواسطے کہ مشتری کا خیار شرط ہو تو بائع کی
ملکیت زائل ہونے کو بالاتفاق نہین روکتا ہی ف یعنی بائع سے ملکیت زائل ہوجاتی ہی۔ والشفعة تبتنی علیہ
علی ما مر۔ اور شفعہ اسی پر مبنی ہی کہ بائع کی ملکیت زائل ہو تو واجب ہو ف پس فوراً شفعہ واجب ہوگا پھر کیا
شفیع فوراً لے سکتا ہو جواب یہ کہ ہان لے سکتا ہی۔ واذا اخذہا فی الثلث وجب البیع لعجز المشتری
عن الرد۔ اور جب تین ہی روز کے اندر شفیع نے اس دار کو لے لیا تو مشتری کی بیع واجب ہوگئی کیونکہ مشتری اسکے
واپس کرنے سے عاجز ہوگیا ف پھر کیا شفیع کو باقی خیار حاصل ہوگا تو جواب دیا کہ۔ ولا خیار للشفیع لانہ یثبت
بالشرط وہو للمشتری دون الشفیع۔ شفیع کو خیار شرط نہین حاصل ہوگا اسواسطے کہ خیار مذکور تو شرط کرنے سے حاصل

ہوتا ہی۔ ورنہ وہ مشتری کے ساتھ واقع ہوئی تھی نہ شفیع کے ساتھ ف۔ پس شفیع کو بدون شرط کے خیار نہین حاصل
ہوگا۔ مسئلہ۔ وان بیعت دار الی جنبہا والخیار لاحدہما فلہ الاخذ بالشفعۃ۔ اگر دار مبیعہ کے پہلو مین
دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ بیع مین بائع یا مشتری کسی کا خیار شرط ہی تو جسکو خیار ہی اسکو شفعہ مین لینے کا اختیار ہی۔
ف۔ یعنی جسکو خیار شرط ہی وہ پہلو کے مکان کو شفعہ مین لے سکتا ہی۔ اسمین دو صورتین ہین۔ اول یہ کہ بیع
مین بائع کے واسطے خیار شرط ہی اور اس عرصہ مین پہلو کا دار فروخت ہونے لگا پس بائع نے شفعہ طلب کیا۔ دوم
یہ کہ مشتری کے واسطے خیار ہی اور اس حالت مین مشتری نے شفعہ طلب کیا۔ پس یہ حکم دونون کو شامل ہی کہ جسکو خیار
حاصل ہی وہ شفعہ مین لے سکتا ہی۔ اما للبائع فظاہر لبقاء ملکہ فی التی یشفع بہا۔ پس اگر بائع کے واسطے خیار
شرط ہو تو ظاہر ہی کہ بائع پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہی کیونکہ بائع کی ملکیت اس مکان مین جسکے ذریعہ سے شفعہ
چاہتا ہی باقی ہی ف۔ کیونکہ بائع نے اپنے خیار پر اسکو بیچا تھا اور جب بائع کا خیار ہی تو بائع کی ملکیت اس سے
زائل نہین ہوتی ہی۔ اور جب بائع نے شفعہ لیا تو اسنے اپنے خیار سے بیع توڑ دی اسواسطے کہ شفعہ تو دوام کے لیے
ہوتا ہی۔ وکذا اذا کان للمشتری۔ اور اسی طرح اگر مشتری کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بھی لے سکتا ہی۔ وفیہ
اشکال اوضحناہ فی البیوع فلا نعیدہ۔ اور اسمین ایک اشکال و اعتراض ہی جسکو ہمنے بیوع مین واضح کر دیا ہی پس
ہم اسکو اعادہ نکرینگے ف۔ اور توضیح اشکال یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اصل یہ ہی کہ مشتری اپنی خیار شرط
سے خریدنے مین مدت خیار کے اندر مبیع کا مالک نہین ہوتا ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو جب اس حالت مین پہلو کا مکان
فروخت ہوا تو مشتری کیونکر اسکو شفعہ مین لے سکتا ہی کیونکہ شفعہ کا استحقاق تو باعتبار ملکیت کے ہوتا ہی اور ملکیت
موجود نہین اسی وجہ سے مستاجر و مستعیر کو شفعہ نہین ملتا ہی۔ جواب یہ کہ جب اسنے شفعہ طلب کیا تو دلیل ہی کہ ایک دم
پہلے اسنے اپنا خیار ساقط کر دیا اور نہایہ مین یہ عذر کیا کہ باوجود خیار کے مشتری اس دار کا احق ہو گیا تو بقدر واسطے
استحقاق شفعہ کے کافی ہی جیسے غلام ماذون یا مکاتب کے دار کے پہلو مین کوئی دار فروخت ہوا تو انہین سے ہر ایک
کو شفعہ لینے کا اختیار ہی انتہی۔ واذا اخذہا کان اجازۃ منہ للبیع۔ اور جب مشتری نے پہلو کے دار کو شفعہ مین
لیا تو یہ اسکی طرف سے اپنی بیع کی اجازت دینا قرار پاویگا ف۔ تاکہ اسکی ملکیت ثبوت ہو کر شفعہ ملے۔ بخلاف
ما اذا اشتراہا ولم یرہا حیث لا یبطل خیارہ باخذ ما بیع بجنبہا بالشفعۃ۔ برخلاف اسکے اگر اسنے ایک دار
خریدا حالانکہ اسکو دیکھا نہین ہی (حتی کہ خیار الرویہ حاصل ہی) پھر اسکے پہلو مین دوسرا دار فروخت ہوا جسکو اسنے
شفعہ مین لیا تو اسکے شفعہ مین لینے سے اسکا خیار الرویۃ ساقط نہوگا۔ لان خیار الرؤیۃ لا یبطل بصریح الابطال
فکیف بدلالتہ۔ اسواسطے کہ خیار الرویۃ تو دیکھنے سے پہلے صریح باطل کرنے سے نہین ساقط ہوتا تو شفعہ مین لینے کی
دلالت سے کیونکر ساقط ہوگا ف۔ یعنی جو چیز خریدی اگر اسکو دیکھا نہین اور کہا کہ مین نے اپنا خیار الرویۃ
ساقط کیا تو ساقط نہین ہوتا پس صریح قول سے ساقط نہوا اور شفعہ مین پہلو کا مکان لینا اس امر کی دلیل ہی کہ اسنے
خریدے ہوے مکان مین خیار الرویۃ ساقط کر کے ملکیت پوری کر لی تو اس دلالت سے بدرجہ اولی اسکا خیار الرویۃ
نہین ساقط ہوگا۔ یہ سب تو اس امر کا بیان ہی کہ خیار الشرط یا خیار الرویۃ مین مشتری نے پہلو کا بکتا ہوا مکان بذریعہ
شفعہ کے لے لیا پھر جب شفیع آویگا تو مشتری سے وہ اپنا شفعہ لے لیگا یعنی دار اول لے لیگا پھر کہا اسکے ساتھ مین دوسرا
جو پہلو مین اسنے بحق شفعہ لیا ہی لے سکتا ہی یا نہین۔ تو جواب دیا کہ۔ ثم اذا حضر الشفیع الدار الاولی لہ ان یاخذہا
دون الثانیۃ۔ پھر جب دار اول کا شفیع آیا تو وہ دار اول کو لے سکتا ہی اور دوسرے کو نہین لے سکتا ہی۔ لانعدام

ملکہ فی الاولے حین بیعت الثانیۃ - اسواسطے کہ جب دوسرا دار فروخت ہوا تھا تو اسوقت شفیع کی ملکیت دار اول مین نہ رہی تھی ف تو دوسرے مکان کا شفعہ اس شفیع کو نہین ملسکتا ہی پس وہ مشتری کی ملک مین سلم رہا - واضح ہو کہ دار اول کا شفیع اسواسطے کہا کہ اگر یہ شفیع دار اول و دوم دونون کا شفیع ہو مثلاً اسکا مکان دونون سے لاحق ہو اور اسنے دونون کا شفعہ طلب کیا ہی تو وہ دونون کو شفعہ مین لے لیگا یا مشتری کے ساتھ نصف کا شریک ہوگا - قال ومن ابتاع دارا شراء فاسدا فلا شفعۃ فیہا - اگر کسی نے خرید فاسد کے طور پر ایک دار خریدا تو اسمین شفعہ نہین ہی ف اور بیوع فاسد کی صورتین کتاب البیوع مین مذکور ہین مثلاً مشتری نے یہ دار اسی شرط پر خریدا کہ بائع کو علاوہ ثمن کے ایک ہزار درم قرضہ دے تو بیع فاسد ہی پس اسمین حق شفعہ نہین ہی - نہ مشتری کے قبضہ سے پہلے اور نہ قبضہ کے بعد - اما قبل القبض فلعدم زوال ملک البائع - پس قبضہ مشتری سے پہلے اسواسطے شفعہ نہین کہ بائع کی ملک زائل نہین ہوئی ہی - وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد وفی اثبات حق الشفعۃ تقریر الفساد فلا یجوز - اور قبضہ کے بعد بھی حق شفعہ اسواسطے نہین کہ فسخ کا احتمال موجود ہی اور فسخ کا حق بذریعہ حکم شرع کے ثابت ہی تاکہ بیع مین جو فساد ہی دور کیا جاوے اور اس حالت مین شفیع کا حق شفعہ ثابت کرنے مین اس فساد کو ثابت رکھنا ہوگا تو یہ جائز نہین ہی ف پس حق شفعہ ثابت نہین ہی بلکہ حکم ہی کہ اس بیع کو فسخ کون ورنہ فعل حرام ہی - اگر کہا جاوے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفعہ ثابت نہو تو چاہئے کہ جب مشتری نے اپنا خیار شرط کر کے عقار خریدا تو احتمال فسخ موجود ہی پس چاہیے کہ شفعہ ثابت نہو تو جواب یہ ہی کہ بیع فاسد مین تصرف حرام ہی اور احتمال فسخ ہی - بخلاف ما اذا کان الخیار للمشتری فی البیع الصحیح لانہ صار اخص بہ تصرفا - برخلاف اسکے اگر مشتری کے واسطے بیع صحیح مین خیار شرط ہو تو شفعہ پہونچتا ہی اسواسطے کہ وہ تصرف مین احق ہوگیا ف ہر طرح اسکو تصرف کا اختیار ہی اور بیع تام ہو جائیگی - وفی البیع الفاسد ممنوع عنہ - اور بیع فاسد مین مشتری تصرف سے ممنوع ہی ف پھر یہ سب اسوقت تک ہی کہ بیع فاسد مین بیع اس وقت باقی ہو کہ بائع یا مشتری اسکو فسخ کر کے پھیر سکتا ہی یا پھیرنے کا حق قائم ہو - قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعۃ - پھر اگر وہ ایسی و فسخ بیع کا حق ساقط ہوگیا تو اب شفعہ واجب ہوگا - لزوال المانع - کیونکہ جو مانع تھا وہ دور ہوگیا - وان بیعت دار بجنبہا وہی فی ید البائع بعد فلہ الشفعۃ لبقاء ملکہ - اور اگر اس دار کے پہلو مین دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ ابھی تک یہ دار بائع کے قبضہ مین ہی (اگرچہ وہ اسکو بطور بیع فاسد کے فروخت کر چکا ہی) تو بائع کو پہلے کے مکان مین شفعہ پہونچتا ہی کیونکہ بائع کی ملکیت ابھی باقی ہی ف کیونکہ بیع فاسد مین مشتری کی ملکیت حاصل نہین ہوتی جب تک کہ قبضہ نکرے اور یہان بائع کا قبضہ موجود ہی - وان سلمہا الے المشتری فہو شفیعہا لان الملک لہ - اور اگر بائع نے بیع فاسد کا دار اسکی مشتری کو سپرد کر دیا ہو تو پہلو کے مکان کا شفیع خود مشتری ہی کیونکہ اب مشتری کی ملکیت ہی ف اور اگر ایسا ہوا کہ بائع نے اپنے قبضہ کی صورت مین شفعہ طلب کیا حتی کہ اسکو ملا تو پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہی - اور اگر خالی شفعہ اسنے طلب کیا - ثم ان سلم البائع قبل الحکم بالشفعۃ لہ بطلت شفعتہ - پھر اگر بائع نے یہ دار مشتری کو سپرد کر دیا حالانکہ ابھی قاضی نے اسکے واسطے پہلو کے مکان کے واسطے لینے کا حکم نہین دیا ہی تو بائع کا شفعہ باطل ہوگیا - کما اذا باع - جیسے اگر ایک شخص نے شفعہ طلب کیا بعد حکم سے پہلے اسنے اپنا وہ مکان جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہی فروخت کر دیا تو شفعہ باطل ہو جاتا ہی - بخلاف ما اذا سلم بعدہ - برخلاف اسکے اگر بائع نے پہلو کا مکان شفعہ مین لیکر اسکے بعد مشتری کو اپنا مکان سپرد کیا تو شفعہ

باطل نہوگا بلکہ پیدا ہوچکا۔ لان بقاء ملکہ فی الدار التی یشفع بہا بعد الحکم بالشفعۃ لیس بشرط۔ کیونکہ شفعہ کا
حکم ہوجانے کے بعد یہ شرط نہیں ہو کہ جس دار کے ذریعہ سے شفعہ حاصل کیا تھا وہ برابر ملک میں باقی رہے فبقیت
الماخوذۃ بالشفعۃ علی ملکہ۔ تو جو مکان اسنے شفعہ میں لیا ہو وہ اسکی ملکیت پر باقی رہا ف۔ اور اگر بیع فاسد کے
طور پر خریدا ہوا مکان مشتری نے قبضہ میں لیا اور پہلو کے مکان کا شفعہ طلب کیا تو اسکو شفعہ کا استحقاق ہو۔ وان
استردہا البائع من المشتری قبل الحکم بالشفعۃ لہ بطلت۔ اور اگر مشتری کے واسطے پہلو کے مکان میں شفعہ
کا حکم ہوجانے سے پہلے بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان مشتری سے واپس کر لیا تو مشتری کا شفعہ باطل ہوگیا
لانقطاع ملکہ عن التی یشفع بہا قبل الحکم بالشفعۃ۔ کیونکہ مشتری کی ملک اس مکان سے جسکے ذریعہ سے شفعہ
طلب کرتا ہو حکم شفعہ ہونے سے پہلے منقطع ہوگئی۔ وان استردہا بعد الحکم بقیت الثانیۃ علی ملکہ لما بینا۔
اور اگر پہلو کے مکان میں شفعہ کا حکم ہوجانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان واپس لیا تو دوسرا مکان
لینے پہلو والا اسکی ملکیت پر باقی رہیگا بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ حکم شفعہ ہوجانے کے بعد یہ شرط نہیں ہو کہ جسکے
ذریعہ سے شفعہ لیا ہو وہ برابر اسکی ملکیت میں باقی رہے۔ واضح ہو کہ قسمت و بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے
ہیں جیسا کہ کتاب القسمۃ میں مذکور ہو۔ قال واذا اقتسم الشرکاء العقار فلا شفعۃ لجارہم بالقسمۃ۔ اگر شریکوں نے
مشترک عقار کو باہم تقسیم کر لیا تو انکے جار یعنے پڑوسی کو بوجہ بٹوارہ کے شفعہ نہیں پہونچتا ہو۔ لان القسمۃ فیہا معنی
الافراز ولہذا یجری فیہ الجبر۔ اسواسطے کہ بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے بٹوارہ کے بارہ میں
جبر جاری ہوتا ہو ف۔ یعنی بٹوارہ صرف مبادلہ نہیں ہو بلکہ اسمیں شرکت کو جدا کرنے کے معنی ہیں اسی واسطے جب
بٹوارہ کی درخواست صحیح ہو تو جو شریک کہ بٹوارہ پر راضی نہو قاضی اسکو بٹوارہ پر مجبور کریگا حالانکہ اگر یہ بالکل مبادلہ
ہوتا تو صرف اپنی خوشی پر موقوف ہوتا اور قاضی کا جبر نہیں ہوسکتا تھا۔ والشفعۃ ما شرعت الا فی المبادلۃ
المطلقۃ۔ حالانکہ حق شفعہ صرف ایسے ہی مبادلہ میں مشروع ہوا ہو جو مبادلہ مطلقہ ہو یعنے ہر وجہ سے وہ مبادلہ ہو
ازطیبی۔ قال واذا اشتری دارا فسلم الشفیع الشفعۃ ثم ردہا المشتری بخیار رویۃ او شرط۔ اگر مشتری نے
کوئی دار یا عقار خریدا پس شفیع نے اپنا حق شفعہ دیدیا یعنے نہیں طلب کیا بلکہ سپرد کر دیا پھر مشتری نے اس دار کو بوجہ
خیار رویت کے یا بسبب مذکور کے یا بوجہ خیار شرط کے واپس کر دیا۔ او بعیب بقضاء قاض۔ یا بوجہ عیب کے
بحکم قاضی واپس کر دیا ف۔ حتی کہ بیع ہر وجہ سے فسخ ہوگئی۔ فلا شفعۃ للشفیع۔ تو اب شفیع کو شفعہ نہیں
حاصل ہوگا ف۔ یعنی مشتری کی طرف سے بائع کو واپس ہونا کوئی جدید بیع نہیں ہو پس شفیع کو حق شفعہ
حاصل نہوگا۔ لانہ فسخ من کل وجہ فعاد الی قدیم ملکہ۔ اسواسطے کہ یہ تو ہر طرح سے فسخ ہو تو مبیع اپنی قدیم
ملکیت میں پھر آئی۔ والشفعۃ فی انشاء العقد۔ حالانکہ شفعہ واجب ہونا جدید عقد میں ہوتا ہو۔ ولا فرق
فی ہذا بین القبض وعدمہ۔ اور اس حکم میں کچھ فرق نہوگا خواہ قبضہ سے پہلے واپس کیا ہو یا قبضہ کے بعد
واپس کیا ہو ف۔ بہرحال ہر طرح فسخ ہو اور کسی طرح جدید عقد نہیں تاکہ پھر بائع کے پاس حق شفعہ پہونچے
جیسے معنی کہ بائع نے گویا اسکو مشتری سے خریدا کیا جیسے اقالہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہو چنانچہ فرمایا۔ وان
ردہا بعیب بغیر قضاء او تقایلا البیع فللشفیع الشفعۃ۔ اور اگر مشتری نے اس دار کو بوجہ عیب کے بدون
حکم قاضی واپس کیا یعنے باہمی رضامندی یا اقرار بائع سے واپس کیا یا ان دونوں نے باہم بیع کا اقالہ کر لیا
تو شفیع کو اسمیں حق شفعہ حاصل ہوگا ف۔ یعنی اول تو اسنے مشتری کو شفعہ دیدیا تھا پھر جب بائع نے اسکو

دوبارہ خریدا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفعہ لینے کا استحقاق ہوا۔ لانہ فسخ فی حقہما لولایتہما علی انفسہما
وقد قصدا الفسخ۔ اسواسطے کہ یہ واپسی تو بائع ومشتری کے حق مین فسخ ہی کیونکہ ان دونون کو اپنی ذات
پر اختیار حاصل ہی حالانکہ ان دونون نے فسخ بیع کا قصد کیا ہی ف۔ خلاصہ یہ کہ بائع ومشتری نے
باہمی رضامندی سے اس بیع کو فسخ کرنا چاہا تو انکے جانبین سے المتعین کے حق مین فسخ قرار پاویگی اسواسطے
کہ شرعاً تو وہ بیع پوری ہو چکی تھی تو اب یہ مبادلہ پھر شروع ہوا لیکن اس مبادلہ کو ان دونون نے فسخ قرار دیا
تو باہمی رضامندی موجود ہی اور دونون کو اپنی ذات پر اختیار ہی تو یہ دونون اسکو فسخ قرار دین۔ و
ہو بیع جدید فی حق ثالث لوجود حد البیع وہو مبادلۃ المال بالمال بالتراضی۔ اور تیسرے کے حق مین
یہ بیع جدید ہی کیونکہ بیع کے معنی یعنے مال کو مال سے مبادلہ کرنا باہمی رضامندی کے ساتھ یہان پائے جاتے ہین۔
ف۔ تو یہ درحقیقت جدید بیع ہی جسکو بائع ومشتری نے فسخ قرار دیا ہی اور چونکہ بائع ومشتری کی ولایت کسی دوسرے
پر نہین ہی تو اور لوگون کے حق مین یہ بیع جدید ہی۔ والشفیع ثالث۔ اور شفیع بھی تیسرا شخص ہی ف۔ نہ بائع
ہی اور نہ مشتری ہی پس اگر وہ اسکو فسخ نہین ٹھہراتا تو اسکا بیع جدید ٹھہرانا جائز ہی۔ پھر واضح ہو کہ بدون حکم قاضی
کے بوجہ عیب کے واپس کرنے کے دو صورتین ہین۔ اول یہ کہ مشتری نے بعد قبضہ کے بدون حکم قاضی واپس کی
اور دوم یہ کہ قبل قبضہ کے واپس کی۔ ومرادہ الرد بالعیب بعد القبض لان قبلہ فسخ من الاصل
وان کان بغیر قضاء علی ما عرف۔ اور مصنف کی مراد عیب کی وجہ سے واپسی مین وہ واپسی ہی کہ جو قبضہ کے
بعد بغیر حکم قاضی ہو کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی بوجہ عیب ہو وہ بالکل فسخ ہوتی ہی اگرچہ وہ بغیر حکم قاضی ہو جیسا کہ
اپنے موقع مین معلوم ہو چکا ف۔ یعنی آخر باب خیار الرویۃ مین کہ قبضہ سے پہلے صفقہ تمام نہین ہوتا ہی۔
وفی الجامع الصغیر ولا شفعۃ فی قسمۃ ولا خیار رویۃ وہو بکسر الراء ومعناہ لا شفعۃ بسبب الرد
بخیار الرویۃ لما بیناہ۔ اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ شفعہ نہین بٹوارہ مین اور نہ خیار رویت مین۔ یہ لفظ
بکسورا یعنے مجرور مضاف ہی اور معنی یہ ہین کہ شفعہ نہین بسبب ایسی واپسی کے جو خیار رویت کے حکم سے ہو
بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ یعنی یہ بالکل ہر وجہ سے فسخ ہی تو بائع کا خریدنا کسی وجہ سے ثبوت نہین ہوتا پس
شفعہ بھی ثبوت نہین ہو سکتا۔ ولا تصح الروایۃ بالفتح عطفا علی الشفعۃ۔ اور یہ صحیح نہین کہ جو لا خیار رویۃ کو
بفتح را روایت کیا گیا ہی بوجہ عطف شفعہ کے ف۔ حتی کہ یہ معنی ہوتے ہین کہ بٹوارہ مین نہ شفعہ ہی اور نہ خیار الرویت
ہی جسکا یہ حاصل ہی کہ جب بٹوارہ کیا گیا تو کسی حصہ دار کے حصہ مین غیر کو شفعہ نہین پہونچتا اور کسی حصہ دار کو اپنے حصہ
مین خیار رویت نہین پہونچتا ہی مگر یہ روایت غلط ہی کیونکہ یہ معنی خود امام محمد رح کی تصریح کے مخالف ہین۔ لان
الروایۃ محفوظۃ فی کتاب القسمۃ انہ یثبت فی القسمۃ خیار الرویۃ وخیار الشرط۔ اسواسطے
کہ کتاب القسمۃ مین محفوظ روایت موجود ہی کہ بٹوارہ مین خیار الرویۃ اور خیار الشرط ثابت ہوتی ہین۔ لانہما یثبتان
لخلل فی الرضاء فیما یتعلق لزومہ بالرضاء۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ خیار الرویۃ وخیار الشرط دونون خیار ایسے
امور مین ثابت ہوتے ہین جنکا لازم ہونا متعلق برضامندی ہی بوجہ اسکے کہ رضامندی مین کچھ خلل ہی ف۔
یعنی جب ایسا امر ہو کہ وہ برضامندی لازم ہوتا ہی حالانکہ رضامندی مین خلل ہی تو خیار ثابت ہوگا۔ وہذا المعنی
موجود فی القسمۃ واللہ سبحانہ اعلم۔ اور بٹوارہ مین یہ معنی موجود ہین ف۔ یعنی انکا لزوم موقوف برضامندی
ہی تو اسمین بھی خیار الرویۃ والشرط ثابت ہوگا۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

باب ما تبطل بہ الشفعۃ

باب ایسے امور کے بیان میں جن سے شفعہ باطل ہو جاتا ہے

قال واذا ترک الشفیع الاشہاد حین علم بالبیع وھو یقدر علی ذلک بطلت شفعتہ - اگر شفیع نے
گواہ کرنا ترک کیا جس وقت کہ وہ بیع سے آگاہ ہوا حالانکہ اسکو اشہاد کی قدرت تھی تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا
لاعراضہ عن الطلب وھذا لان الاعراض انما یتحقق حالۃ الاختیار - وھی عند القدرۃ - اسواسطے کہ
اسنے طلب شفعہ سے منہ موڑا اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ اختیاری حالت ہی میں اعراض پایا جاتا ہے اور اختیاری
حالت بروقت قدرت ہے - ف - یعنی جب آدمی کام پر قادر ہو تو اسکی حالت اختیاری ہے پس جب حالت
اختیاری میں اسنے طلب شفعہ پر گواہ نہ کیے تو یہ اعراض کی دلیل ہے پس شفعہ باطل ہو گیا - وکذلک ان اشہد
فی المجلس ولم یشہد علی احد المتبایعین ولا عند العقار - وقد اوضحناہ فیما تقدم - اور اسیطرح
اگر اسنے آگاہی کی مجلس میں طلب شفعہ پر گواہ کیے اور بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ نہ کیے اور نہ عقار
کے نزدیک گواہ کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا اور ہم نے اسکو سابق میں مشرح کر دیا ہے - ف - خلاصہ یہ کہ
اگر اسنے طلب مواثبہ کی مگر طلب اشہاد نہیں کی یعنی بائع یا مشتری میں سے کسی کے اوپر گواہ نہیں کیے اور
نہ عقار کے پاس گواہ کیے یعنے ان تینوں مواقع میں سے کسی جگہ گواہ نہیں کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا - اور واضح
ہو کہ طلب اشہاد ابتدا میں لازم نہیں ہے بلکہ ابتدا میں طلب مواثبہ ہے پھر شفعہ حاصل کرنے کے واسطے طلب
اشہاد بنظر حکم قاضی واجب ہے کیونکہ انکار کے وقت قاضی کو بلکہ مشتری یا بائع کو اسکا علم نہیں ہے تو گواہی ضرور ہے اگر
شفیع نے شفعہ طلب کیا اور مشتری نے درخواست کی کہ کچھ مال لیکر اپنے شفعہ سے دست بردار ہو جاوے
پس اسکو منظور نہ کرنا چاہیے - وان صالح من شفعتہ علی عوض بطلت شفعتہ ورد العوض - اور اگر شفیع
نے اپنے شفعہ سے کسی قدر عوض پر صلح کی تو شفعہ باطل ہو گیا اور عوض واپس دلایا جائیگا - ف - کہ یہ رشوت
حرام ہے - لان حق الشفعۃ لیس بحق متقرر فی المحل بل ھو مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنہ -
اسواسطے کہ حق شفعہ کوئی حق عقار میں متقرر نہیں ہے بلکہ یہ حق تو خالی مالک ہو جانے کا حق ہے تو اس حق سے
عوض لینا صحیح نہیں ہے - ف - پس عوض پھیر دیا جائیگا اور شفعہ بھی باطل ہو گیا - ولا یتعلق اسقاطہ
بالجائز من الشرط فبالفاسد اولی فیبطل الشرط ویصح الاسقاط - اور حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز
سے متعلق نہیں ہوتا تو شرط فاسد سے بدرجہ اولی متعلق نہوگا پس شرط باطل ہوگی اور حق ساقط کرنا صحیح ہو جائیگا
ف - تو رشوت کی شرط سے ساقط کرنے کی وجہ نہوئی کیونکہ وہ شرط سے متعلق نہ ہوگا تو یوں ہی ساقط ہوا
کیونکہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو گویا اسنے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ ساقط کیا اور تو مجھے
اسقدر مال دے اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے شفعہ ساقط کیا بشرطیکہ تو مجھے یہ مکان عاریت دے تو کوئی
شرط جائز نہیں کیونکہ کچھ تعلق نہیں ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا - وکذا لو باع شفعتہ بمال لما بینا - اور اسی طرح
اگر اسنے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کیا بدلیل مذکورہ بالا - ف - تو بھی شفعہ باطل ہوا اور بیع باطل ہے
حتی کہ مال عوض واپس دلایا جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ حق شفعہ اس مبیع کے اندر کوئی حق ثابت نہیں بلکہ
ملکیت حاصل کرنے کا حق ہے تو اسکا مبادلہ مالی صحیح نہیں ہے اور جب اسنے مبادلہ مالی پر شفعہ ساقط کیا حالانکہ

مبادلہ کا جو تعلق نہیں تو مبادلہ باطل ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا۔ الحاصل حق شفعہ کوئی حق بالفعل مبیع میں قائم نہیں
جسکا عوض لینا جائز ہو۔ بخلاف القصاص۔ برخلاف قصاص کے۔ ف۔ کہ اگر مقتول کے ولی نے قاتل
سے مال لیکر قصاص چھوڑ دیا تو جائز ہے۔ لانہ حق متقرر۔ اسواسطے کہ قصاص ایک حق متقرر ہے۔ ف۔ کہ قاتل
کے خون بہانے کا وہ مالک ہے۔ وبخلاف الطلاق والعتاق۔ اور برخلاف طلاق وعتاق کے۔ ف
کہ اگر مال لیکر شوہر نے طلاق دی یا مال لیکر غلام کو آزاد کیا یعنی معاوضہ مالی ٹھہرا تو جائز ہے۔ لانہ اعتیاض عن
ملک فی المحل۔ اسواسطے کہ طلاق یا عتاق سے عوض لینا تو محل میں ملکیت چھوڑنے کا عوض ہے۔ ف
کیونکہ عورت وغلام میں اسکو ملکیت تصرف یا ذاتی حاصل تھی۔ ونظیرہ اذا قال للمخیرۃ اختاری بالف
اور شفعہ کی نظیر یہ ہے کہ جس عورت کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہو یہ ہوا اگر اس سے شوہر نے کہا کہ تو ہزار درم پر مجھے
اختیار کرلے۔ ف۔ اور اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اسکا خیار جاتا رہا اور عوض باطل ہے۔ او قال العنین لامرأتہ
یا مرد عنین نے اپنی زوجہ سے کہا۔ ف۔ حالانکہ عورت کو اختیار دیا گیا کہ چاہے نکاح فسخ کرے۔ پس عنین نے
اس سے کہا۔ اختاری ترک الفسخ بالف فاختارت سقط الخیار ولا یثبت العوض۔ کہ تو فسخ کو چھوڑتا
یعنی نکاح باقی رکھنا بعوض ہزار درم کے اختیار کرلے پس اس عورت نے اختیار کیا تو عوض نہیں ثابت ہوگا
ف۔ کیونکہ یہ صرف حق ہے اور محل میں حق متقرر نہیں ہے جسکا معاوضہ جائز ہو۔ والکفالۃ بالنفس فی ہذا بمنزلۃ
الشفعۃ فی روایۃ۔ اور کفالت نفس اس بارہ میں ایک روایت کے موافق بمنزلہ شفعہ کے ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی
دوسرے کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی کی پس کفیل نے کہا کہ ہزار درم پر مجھکو کفالت سے بری کردے
اور اسنے منظور کیا تو مانند شفعہ کے کفالت ساقط ہو گئی اور مال واجب نہیں ہوگا یہ روایت ابو سلیمان جوزجانی رح
ہے۔ وفی الاخری لا تبطل الکفالۃ ولا یجب المال۔ اور دوسری روایت میں آیا کہ کفالت نہیں باطل ہوگی
اور مال بھی واجب نہیں ہوگا۔ وقیل ہذہ روایۃ فی الشفعۃ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ شفعہ میں بھی یہی روایت ہے
ف۔ کہ اگر شفعہ کو عوض مالی پر چھوڑا تو عوض واجب نہیں اور شفعہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔ وقیل ہی فی الکفالۃ
خاصۃ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ روایت صرف کفالت میں ہے۔ ف۔ کہ مال پر صلح کرنے میں کفالت باطل
نہیں ہوتی ہے اور شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے۔ وقد عرف فی موضعہ۔ اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا ہے
ف۔ یعنی مبسوط میں توضیح مذکور ہے ع م۔ قال واذا مات الشفیع بطلت شفعتہ۔ اگر شفیع بعد طلب شفعہ
کے مرگیا تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا۔ ف۔ یعنی عقار مشفوعہ لینے کا حکم ہونے سے پہلے مرگیا تو شفعہ باطل ہو گیا
اور میراث نہیں ہوگا۔ وقال الشافعی تورث عنہ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اسکی میراث ہوگا۔ ف
یعنی وارث بجائے اسکے حق شفعہ پا دیگا یعنی بطور میراث پا دیگا۔ قال رحمہ اللہ معناہ۔ اذا مات بعد البیع قبل
القضاء بالشفعۃ۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ اس مسئلہ اختلافی کے معنی یہ ہیں کہ شفیع مذکور بعد بیع کے حکم شفعہ
ہونے سے پہلے مرگیا۔ ف۔ تو شافعی رح کے نزدیک حق شفعہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہوگا اور
ہمارے نزدیک نہیں ہوگا بلکہ شفعہ باطل ہو گیا۔ اما اذا مات بعد قضاء القاضی قبل نقد الثمن وقبضہ فالبیع
لازم لورثتہ۔ اور اگر شفیع بعد حکم قاضی کے ادائے ثمن وقبضہ سے پہلے مرگیا تو یہ بیع اسکے وارثوں کے واسطے
لازم ہوگی۔ وہذا نظیر الاختلاف فی خیار الشرط وقد مر فی البیوع۔ اور یہ مسئلہ نظیر اس اختلاف کے ہے
جو خیار الشرط میں ہے اور یہ بیوع میں گذرا۔ ف۔ چنانچہ اگر اپنے واسطے شرط خیار کر کے بیع کی یعنی خرید یا فروخت

کی پھر ایام خیار میں مرگیا تو شافعی رح کے نزدیک وارثوں کو میراث پہونچیگا اور ہمارے نزدیک بیع لازم ہوگئی اسواسطے کہ مثل خیار کے شفعہ بھی ایک حق ہے جو قابل انتقال نہیں ہے کیونکہ شاید وہ لے یا نہ لے۔ **ولان بالموت یزول ملکہ عن دارہ** - اور اسواسطے کہ موت کی وجہ سے شفیع میت کی ملکیت اپنے دار سے زائل ہوئی۔ ف جسکے ذریعہ سے حق شفعہ ہوتا۔ **ویثبت الملک للوارث بعد البیع** - اور وارث کے لیے ملکیت ثابت ہوئی لیکن وارث کو یہ ملکیت دار مشفوعہ کی بیع کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ **وقیامہ وقت البیع وبقاؤہ للشفیع الی وقت القضاء شرط فلا تستوجب الشفعۃ بدونہ** - اور شفیع کے واسطے شرط یہ ہے کہ دار مملوکہ میں ملکیت حکم قاضی کے وقت تک قائم و باقی رہے پس بدون اس شرط کے وہ شفعہ کا مستحق نہیں رہیگا۔ ف اور جب وہ خود مستحق نہیں رہا تو اس سے میراث بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ **وان مات المشتری لم تبطل** - اور اگر مشتری مرگیا ہو تو شفیع کا شفعہ نہیں باطل ہوگا۔ **لان المستحق باق ولم یتغیر سبب حقہ** - اسواسطے کہ شفعہ کا جو مستحق ہے وہ زندہ موجود ہے اور اسکے حق کا سبب بھی متغیر نہیں ہوا۔ **ولا یباع فی دین المشتری ووصیتہ** - اور واضح ہو کہ دار مشفوعہ مشتری میت کے قرضہ یا وصیت میں فروخت نہیں کیا جائیگا۔ **ولو باعہ القاضی او الوصی او اوصی المشتری فیہا بوصیۃ فللشفیع ان یبطلہ ویاخذ الدار لتقدمہ** - اور اگر قاضی نے یا میت کے وصی نے اس عقار کو فروخت کیا یا مشتری میت نے اس عقار میں وصیت کے یعنی نصف یا تہائی وغیرہ کی وصیت کی تو شفیع کو اختیار ہے کہ یہ تصرف قاضی وغیرہ کو باطل کردے اور دار مذکور کو لے لے کیونکہ حق سب سے پہلے متعلق ہوا ہے۔ **ولہذا ینقض تصرفہ فی حیاتہ** - اور اسی وجہ سے مشتری کا خود تصرف اپنی زندگی میں توڑا جاتا ہے۔ ف پس اگر مشتری نے خود یہ دار فروخت کیا تو شفیع کو اختیار ہے کہ توڑ دے کیونکہ اسکا حق مقدم ہے۔ **واذا باع الشفیع ما یشفع بہ قبل ان یقضی لہ بالشفعۃ بطلت شفعتہ** - اور اگر شفیع نے وہ عقار جسکے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کیا قبل اسکے کہ شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا جاوے تو اسکا شفعہ باطل ہوگیا۔ **لزوال سبب الاستحقاق قبل التملک وھو الاتصال بملکہ** - بوجہ اسکے کہ دار مشفوعہ کی ملکیت حاصل ہونے سے پہلے جو استحقاق شفعہ کا سبب تھا وہ زائل ہوگیا اور سبب یہ کہ ملکیت شفیع سے متصل ہونا۔ ف تو جب شفیع کی ملکیت سے اتصال نہ رہا تو اسکو شفعہ کا سبب بھی نہیں ہے پس قاضی حکم نہیں فرمادیگا۔ **ولہذا یزول بہ وان لم یعلم بشراء المشفوعۃ** - اور اسی وجہ سے اگر شفیع کو دار مشفوعہ فروخت ہونے کی خبر بھی نہو اور اسنے اپنا دار فروخت کیا تو بھی حق شفعہ ساقط ہوجاتا ہے۔ ف کیونکہ ساقط ہونے کے واسطے سقط کے جاننے کی شرط نہیں ہے اور یہی ایک روایت امام مالک و شافعی و احمد سے ہے۔ **کما اذا اسلم صریحا** - جیسے صریحاً شفعہ دیدے تو ساقط ہوجاتا ہے **او ابرأ عن الدین وھو لا یعلم بہ** - یا جیسے مدیون کو قرضہ سے بری کیا حالانکہ اسکو اپنا قرضہ نہیں معلوم ہے۔ ف تو بھی قرضہ ساقط ہوجائیگا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوئی اسکو جاننے کی شرط نہیں ہے۔ **وہذا بخلاف ما اذا باع الشفیع دارہ بشرط الخیار لہ لانہ یمنع الزوال فبقی الاتصال** - اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ شفیع اپنا مکان اپنے واسطے خیار شرط کرکے فروخت کیا اسواسطے کہ بائع کے واسطے خیار رہنا اسکی ملکیت زائل ہونے سے روکتا ہے تو دار مشفوعہ سے اسکا اتصال باقی رہا پس شفعہ باقی رہا۔ پھر واضح ہو کہ یہ شرط ہے کہ شفیع اس بیع مذکور میں جو بائع و مشتری کا درمیان واقع ہوئی ہے ساعد ایسے طور پر نہو کہ یہ بیع تمام ہوجاوے ورنہ گویا اسنے شفعہ دیدیا۔ **قال ووکیل البائع اذا باع** - بائع کے وکیل نے جب عقار فروخت کیا۔ ف

یعنی عقار کے مالک نے کسی کو بیع کے واسطے وکیل کیا - وہو الشفیع - حالانکہ یہی شفیع ہے - ف - یعنی اس عقار کا
شفیع بھی وکیل ہے - فلا شفعۃ لہ - تو وکیل مذکور کے واسطے حق شفعہ نہیں ہے - ف - یہ تو وکیل بائع کا حکم ہے - ووکیل
المشتری اذا ابتاع فلہ الشفعۃ - اور مشتری کے وکیل نے جب عقار خرید ا حالانکہ یہی شفیع ہے تو وکیل مذکور کو حق شفعہ
ملتا ہے - ف - مثلاً زید نے عقار خریدنے کے واسطے بکر کو وکیل کیا اور بکر ہی اس عقار کا شفیع ہے پس بکر نے
زید کے واسطے خرید ا پھر شفعہ طلب کیا تو اسکو شفعہ ملیگا - اور امام شافعی و احمد کے نزدیک وکیل بائع کو بھی شفعہ
ملیگا - اور ہمارے نزدیک اس بارہ میں ایک کلیہ قاعدہ ہے - والاصل ان من باع او بیع لہ لا شفعۃ لہ - اور
کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (وکیل یا بائع) یا اسکے واسطے فروخت کیا گیا (موکل) تو اسکو
حق شفعہ نہیں رہا - ف - پس وکیل بائع یا بائع کسی کے واسطے شفعہ نہیں ہے - ومن اشتری او ابتیع لہ فلہ الشفعۃ
اور جس شخص نے خرید کیا ہو یا اسکے واسطے خرید واقع ہوئی ہو تو اسکے لیے شفعہ ہے - ف - یعنی مشتری خود خریدے
یا اسکے لیے اسکا وکیل خریدے تو ہر ایک کیواسطے شفعہ ہے پس یہ مفید ہے کہ وکیل مشتری کے واسطے حق شفعہ حاصل ہوتا
ہے اور واضح ہو کہ وکیل بائع یا وکیل مشتری سے متعلق یہ صورتیں ہیں کہ زید نے بکر کو اپنا دو ہزار روپیہ مضاربت پر دیا
کہ بعوض نصف نفع پر تجارت کرے پھر مضارب بکر نے ایک مکان خرید ا تو یہ خرید واسطے زید کے واقع ہوئی پس زید
کو حق شفعہ حاصل ہے اور اسی طرح اگر دو ہزار روپیہ بکر کو بضاعت پر دیا یعنی بطور احسان کے میرے واسطے تجارت
کر دے حتی کہ کل نفع زید کے واسطے ہے پس یہ خرید بھی زید کے واسطے ہے اور اگر بکر نے کوئی عقار خرید کر فروخت کیا
تو بائع بکر ہے اور یہ بیع واسطے زید کے واقع ہوئی خواہ مضاربت ہو یا بضاعت اور سوائے ان عام صورتوں کے بعض
خاص صورتیں بھی پیدا ہوتی ہیں فتدبر م - بالجملہ قاعدہ کلیہ میں سے اول جملہ یہ کہ بائع یا جسکے واسطے بیع ہو اسکو شفعہ
نہیں ہے - لان الاول یاخذ المشفوعۃ لسعی فی نقض ما تم من جہتہ وہو البیع - اس دلیل سے کہ بائع یا جسکے
واسطے فروخت کی گئی وہ عقار مشفوعہ کو اگر شفعہ میں لے سکے تو ایسی چیز کے توڑنے میں ساعی ہو جو اسی کی طرف سے
پوری ہوئی تھی اور وہ بیع ہے - ف - اور توڑنا اس وجہ سے لازم ہوا کہ بیع کے معنی مالک کر دینا اور سپرد کرنا اور شفعہ
میں لینے کے معنی ملک حاصل کرنا اور لے لینا - پھر جب بائع ہو تو وہ خود بائع ہے خواہ عقد کرنے والا وکیل ہو یا موکل
ہو اور موکل کی طرف سے اگر وکیل نہ ہو تو وکیل کی بیع تمام نہو پس موکل بھی بیع تمام کرنے والا ہے - رہا قاعدہ کلیہ میں سے
دوسرا جملہ کہ خریدنے والا اور جسکے واسطے خرید واقع ہوئی ہر ایک مستحق شفعہ ہے - کیونکہ وہ منافی فعل نہیں کرتا - والمشتری
لا ینقض شراءہ بالاخذ بالشفعۃ - اور مشتری شفعہ میں لیکر اپنی خرید کو توڑتا نہیں ہے - ف - کیونکہ خرید نا بمعنی
ملک حاصل کرنا و لے لینا - اور یہی شفعہ میں ہے - لانہ مثل الشراء - کیونکہ وہ خرید کے مثل ہے - ف - تو وہ اپنے
عقد کے توڑنے میں ساعی نہیں ہوا - وکذلک لو ضمن الدرک عن البائع وہو الشفیع فلا شفعۃ لہ - اسیطرح
جس شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کر لی حالانکہ یہی شفیع ہے تو اسکے واسطے شفعہ نہیں ہے - ف -
مثلاً بائع نے عقار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ شاید اس عقار کا کوئی مستحق پیدا ہو جو عقار کو مجھسے لے لے
تو میرا روپیہ ڈوب جاویگا اسواسطے میں خریدنے سے تردد کرتا ہوں پس اس شخص نے مشتری سے ضمانت درک
کر لی یعنی میں اس امر کا ضامن ہوں کہ اگر اس عقار میں تجھکو کوئی درک پیش آوے تو میں اسکو خلاص کر کے
تجھے سپرد کرا دونگا یا اگر یہ ممکن نہوا تو تیرا ثمن تجھے پہنچا دونگا - پس مشتری نے خرید ا حالانکہ یہی شخص جو ضامن
ہوا ہے اس عقار کا شفیع ہے تو یہ دلیل ہے کہ اسنے شفعہ سے اعراض کیا پس شفعہ نہیں رہا - وکذلک اذا باع

بیع

وشرط الخیار لغیرہ - اور اسیطرح جب بائع نے عقار فروخت کیا اور غیر کے لیے خیار شرط کیا - ف - مثلاً زید نے اپنا عقار اس شرط سے فروخت کیا کہ تین روز تک اسکے بیع مین بکر کو خیار ہے - حالانکہ بکر ہی اس عقار کا شفیع ہے - فامضی المشروط لہ الخیار البیع وہو الشفیع فلا شفعۃ لہ - پھر جس شخص کے واسطے بائع نے خیار شرط کیا تھا اسنے یہ بیع پوری کر دی یعنی خیار ساقط کر کے بیع تمام کر دی حالانکہ یہی اس عقار کا شفیع ہے تو اسکے واسطے شفعہ نہین ہے - لان البیع تم بامضائہ - اسواسطے کہ اسی کے پورے کرنے سے بیع پوری ہو گئی - ف - اور ہم نے کلیہ قاعدہ بتلا دیا کہ جسکی طرف سے بیع پوری ہو اسکا حق شفعہ ساقط ہوتا ہے - بخلاف جانب المشروط لہ الخیار من جانب المشتری - برخلاف اس شخص کے جسکے واسطے مشتری کی جانب سے خیار مشروط ہو - ف - مثلاً زید نے بکر سے ایک عقار اس شرط پر خریدا کہ اس خرید مین تین روز تک خالد کو خیار ہے یعنی اگر خالد کی رضامندی ہوئی تو بیع تمام کریگا ورنہ فسخ کریگا - پھر خالد نے تین روز کے اندر بیع کی اجازت دیکر پوری کی حالانکہ خالد ہی اس عقار کا شفیع ہے تو خالد کو حق شفعہ حاصل رہیگا اسواسطے کہ خالد کی طرف سے یہ خرید اگرچہ پوری ہوئی لیکن خرید کے مثل اسنے شفعہ مین لیا تو اپنے فعل کے منافی نہین کیا کیونکہ جسکی جانب سے خرید پوری ہو اسکو شفعہ مین لینے کا خیار رہتا ہے - پھر واضح ہو کہ شفیع کا شفعہ بطور صریح سپرد کرنا وہ معتبر ہے کہ صحیح خبر پر اسنے شفعہ سپرد کیا ہو ورنہ ساقط نہین ہوگا - قال واذا بلغ الشفیع انہا بیعت بالف درہم فسلم - اگر شفیع کو خبر ہوئی کہ وہ دار بعوض ہزار درم کے فروخت کیا گیا ہے پس اسنے شفعہ سپرد کر دیا - ف - حالانکہ یہ خبر غلط تھی ثم علم انہا بیعت باقل - پھر شفیع کو علم ہوا یعنی ٹھیک معلوم ہوا کہ دار مذکور اس ثمن سے کم کے عوض فروخت ہوا ہے - ف - اگرچہ قلیل کمی ہو - اوبحنطۃ او شعیر قیمتہا الف او اکثر - یا وہ بعوض گیہون یا جو کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم یا زیادہ ہے - ف - یعنی گیہون اسقدر کثیر ہین جنکی قیمت ہزار سے بھی زیادہ ہے یا جو علی ہذا القیاس ہین - فتسلیمہ باطل - تو اسکا شفعہ دینا کچھ نہین ہے یعنی - ولہ الشفعۃ - اسکو اپنے شفعہ کا اختیار ہے - ف - پس دو صورتین بیان کین اول یہ کہ مخبر نے جو ثمن بیان کیا مثلاً ہزار درم تو صحیح واقعہ مین اگرچہ جنس ثمن یہی ہے لیکن مقدار مین کمی ہے - دوم یہ کہ جنس ثمن اسکے خلاف کوئی کیلی چیز ہے اگرچہ اسکی قیمت بہ نسبت ہزار درم کے زائد ہو - بہر صورت اسکو شفعہ حاصل ہے - لانہ انما سلم لاستکثار الثمن فی الاول - اسواسطے کہ اول صورت مین تو اسنے شفعہ اسی وجہ سے دیدیا کہ وہ اس ثمن کی مقدار کثیر جانتا ہے - ف - حالانکہ واقع مین اسکے خلاف ہے - ولتعذر الجنس الذی بلغہ وتیسر ما بیع بہ فی الثانی اذ الجنس مختلف - اور دوسری صورت مین اسواسطے شفعہ دیا کہ جس جنس کی اسکو خبر ہوئی اسکا بہم ہونا اسکے نزدیک متعذر رہا اور جسکے عوض درحقیقت بیع ہوئی وہ دینا اسپر آسان ہے اسواسطے کہ جنس مختلف ہے - ف - پس ممکن ہے کہ زمیندار کا شتکار کے پاس غلہ بکثرت بہم پہونچتا ہے کہ اسکی قیمت ہزار درم سے زائد ہے اور اسوقت مین ہزار درم بہم نہین پہونچتے مین تو جب ہزار درم کی خبر پہونچی تو اسنے بہم نہ ہونے سے شفعہ دیدیا اور جب معلوم ہوا کہ نہین بلکہ وہ اناج کے عوض فروخت ہوا ہے تو یہ اسکے پاس بکثرت موجود ہے تو وہ اپنے شفعہ کا مستحق ہے اور واضح ہو کہ درم سے مختلف ہونے مین کچھ جو و گیہون کی خصوصیت نہین ہے - وکذا کل مکیل او موزون او عددی متقارب - اور یہی حکم ہر کیلی یا وزنی یا عددی متقارب کا حکم ہے - ف - مانند نقرہ و خروٹ و درم وغیرہ جنکے فروخت مین اعداد کی کمی بیشی کا لحاظ نہین ہوتا بلکہ گنتی مین سب برابر سمجھے جاتے ہین - اور ظاہر درم سے مخالف یہ سب اجناس ہین - بخلاف ما اذا علم

انما بیعت بعوض قیمتہ الف او اکثر لان الواجب فیہ القیمۃ وہی دراہم او دنانیر۔ برخلاف اسکے اگر دوبارہ معلوم ہوا کہ وہ دار بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم یا زیادہ ہے تو شفعہ لیگا اگرچہ اسباب بھی درم سے خلاف جنس ہے) اسکی وجہ یہ کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت خواہ درم ہونگے یا دینار ہونگے۔ ف۔ اور خود اسباب نہیں دیا جاتا ہے پس اگر اسکو اسباب میسر ہے تو بہر حال وہ فروخت ہو کر درم یا دینار سے ثمن ادا کیا جائیگا تو یہ اول خبر کے وقت ممکن تھا پس جب اسوقت شفعہ چھوڑا تو دوبارہ نہیں حاصل ہوگا۔ برخلاف گیہوں وغیرہ کے کہ یہ چیزیں خود دیدی جاتی ہیں تو فروخت کرکے قیمت تک پہونچانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ خبر دوبارہ معلوم ہوئی کہ وہ بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت پانچ سو درم ہے یعنی ہزار درم سے کم ہے تو شفیع کو اسوجہ سے شفعہ ملیگا کہ ثمن کثیر سمجھکر اسنے شفعہ دیا تھا وہ غلط ہے بلکہ ثمن اس سے کم ہے تو شفعہ لیگا م ع۔ وان بان انما بیعت بدنانیر قیمتہا الف فلا شفعۃ لہ وکذا اذا کانت اکثر اور اگر پیچھے ظاہر ہوا کہ وہ دار مشفوعہ بعوض دیناروں کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم ہے تو شفعہ نہیں لیگا اور اسیطرح اگر ہزار درم سے زائد قیمت ہو تو بھی نہیں لیگا۔ ف۔ اور اگر قیمت ہزار درم سے کم ہو تو شفعہ لیگا کیونکہ ثمن اسقدر کثیر نہیں جسقدر اسکو خبر دی گئی ہے اور درم و دینار کے اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وقال زفر رح لہ الشفعۃ لاختلاف الجنس۔ اور زفر رح نے کہا کہ ہر حال میں شفیع کو شفعہ ملیگا کیونکہ درم سے دینار میں جنسی اختلاف ہے۔ ولنا ان الجنس متحد فی حق الثمنیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ ثمن ہونے میں دونوں جنس متحد ہیں۔ ف۔ یعنی اگر سونے و چاندی میں اختلاف ہے مگر یہاں ثمن میں کلام ہے حالانکہ ثمن کی راہ سے دونوں متحد ہیں پس اختلاف معتبر نہوا مترجم کہتا ہے کہ یہ تردد سے خالی نہیں ہے اسواسطے کہ اگر اشرفیاں موجود ہوں اور سونے کا بھاؤ سستا ہو حتی کہ ہزار روپیہ حاصل کرنے میں عمدہ نرخ پر اگر پچاس اشرفیاں دینی پڑیں وہ اسوقت ساٹھ دینی پڑتی ہیں جسمیں خسارہ ہے پس اسنے چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا کہ فروخت بعوض اشرفیوں کے واقع ہوئی ہے اور قیمت اگرچہ ہزار درم ہے باعتبار اصلی نرخ کے ہے یا اسوقت اسکو اشرفیاں میسر ہیں تو اسکو شفعہ ملنا چاہیے لہٰذا کفایہ وغیرہ میں اسرار سے نقل کیا کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک شفعہ ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک استحساناً شفعہ نہیں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذا قیل لہ ان المشتری فلان فسلم الشفعۃ ثم علم انہ غیرہ فلہ الشفعۃ لتفاوت الجوار اگر شفیع کو خبر دی گئی کہ فلاں شخص مشتری ہے پس اسنے شفعہ دیدیا پھر اسکو معلوم ہوا کہ مشتری دوسرا شخص ہے تو اسکو شفعہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جوار میں تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ پس اسنے جس مشتری کو شفعہ دیا اسکو صالح متدین سمجھکر دیا تھا پھر معلوم ہوا کہ وہ نہیں بلکہ فلاں بدمعاش بدکار شریر آدمی مشتری ہے تو اسکو شفعہ ملیگا تاکہ اسکے ضرر جوار سے محفوظ ہو اور یہی شفعہ میں حکمت ہے۔ ولو علم ان المشتری ہو مع غیرہ۔ اور اگر شفیع کو معلوم ہوا کہ مشتری وہ شخص مع دوسرے کے ہے۔ ف۔ یعنی دوبارہ معلوم ہوا کہ اسنے جس شخص کو مشتری جانا تھا وہ اکیلا مشتری نہیں بلکہ وہ مع دوسرے کے شرکت میں مشتری ہیں۔ فلہ ان یاخذ نصیب غیرہ۔ تو شفیع کو اختیار ہے کہ دوسرے شخص کا حصہ لے لے۔ ف۔ پس جس مشتری کو شفعہ دیدیا تھا اسکو اسکا حصہ مسلم رہے اور دوسرے کا حصہ خود لے لے۔ لان التسلیم لم یوجد فی حقہ۔ اسواسطے کہ دوسرے مشتری کے حق میں سپرد کرنا نہیں پایا گیا ہے۔ ولو بلغہ شراء النصف فسلم۔ اور اگر شفیع کو خبر پہونچی کہ نصف عقار فروخت ہوا ہے پس اسنے بے رغبت ہوکر شفعہ دیدیا۔ ثم ظہر شراء الجمیع فلہ الشفعۃ پھر ظاہر ہوا کہ مشتری نے پورا عقار خریدا ہے تو اسکو شفعہ حاصل ہوگا۔ لان التسلیم لضرر الشرکۃ ولا شرکۃ۔ اسواسطے

کہ شفعہ دیدینا تو شرکت کے ڈر کے مارے تھا اور اگر شرکت ندارد ہو۔ ف۔ یعنی پہلے نصف کی خبر سے اسنے خیال
کیا کہ نصف میں میرے ساتھ بائع کی شرکت رہیگی اور یہ میں ضرر ہے پس شفعہ دیدیا پھر معلوم ہوا کہ کل عقار فروخت ہوگیا
اور شرکت نہیں ہے تو اسکو شفعہ ملیگا۔ **وفی عکسہ لا شفعۃ فی ظاہر الروایۃ لان التسلیم فی الکل تسلیم فی ابعاضہ۔**
اور اسکے برعکس صورت میں ظاہر الروایۃ کے موافق اسکو شفعہ نہیں ملیگا اسواسطے کہ کل عقار میں شفعہ دیدینا اسکے
ٹکڑون میں بھی شفعہ دینا ہوتا ہے۔ ف۔ مثلاً خبر ہوئی کہ کل عقار بعوض ہزار درم کے فروخت ہوا پس اسنے شفعہ
دیدیا پھر معلوم ہوا کہ نصف فروخت ہوا تو ابو یوسف نے کہا کہ شفعہ ملیگا کیونکہ کبھی نصف کے دام میسر ہونے میں کل
کے۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ملیگا کیونکہ جب کل کا شفعہ دیدیا تو نصف کا بھی دیدیا۔ ع۔
شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ یہ اسوقت ہے کہ کل کی قیمت ہزار درم ہو بھی اور پھر نصف کی قیمت بھی ہزار درم
ظاہر ہوئی اور اگر نصف بعوض پانچ سو درم کے ظاہر ہو تو شفعہ ملیگا۔ ن۔ شاید کہ شیخ الاسلام رح نے قول ابو یوسف
سے موافقت کی لہذا شیخ مصنف رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں شفعہ نہیں ہے اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل۔ یہ فصل ایسے حیل کے بیان میں ہے جسے شفعہ ساقط کیا جاتا ہے اور اسکی ضرورت اسواسطے پیش آئی
کہ شفیع کبھی بدکار موذی ہوتا ہے کہ ظلم سے پریشان کرتا ہے تو مددگاری کے واسطے دوسرے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اسکے
جوار سے حفاظت ہو لہذا یہ فصل بیان فرمائی۔ م۔ **قال واذا باع دارا الا مقدار ذراع منہا فی طول الحد
الذی یلی الشفیع فلا شفعۃ لہ لانقطاع الجوار۔** اگر اپنا دار فروخت کیا سوائے ایک ہاتھ چوڑی پٹی کے اس حد کے
طول میں جو شفیع سے متصل ہے تو شفیع کے لیے شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ جوار منقطع ہے۔ ف۔ مثلاً زید کے دار میں جنوبی
حد سے متصل دار بکر ہے کہ وہ شفیع ہے پس زید نے جنوبی حد کے طول میں سراسر ایک پٹی ایک ہاتھ چوڑی استثناء کرکے
باقی سب دار فروخت کیا تو بکر کو شفعہ اسوجہ سے نہیں ملیگا کہ جہاں اسکی ملک متصل ہے وہ فروخت نہیں ہوا۔ **وہذہ
حیلۃ۔** اور یہ ایک حیلہ ہے۔ ف۔ جس سے شفعہ ساقط کیا جاوے۔ **وکذا اذا وہب منہ ہذا المقدار وسلمہ
الیہ لما بینا۔** اور اسی طرح اگر یہ مقدار مشتری کو ہبہ کرکے سپرد کردی تو بھی شفعہ ساقط ہوا بدلیل مذکورہ بالا۔ ف۔
کہ جوار منقطع ہوا۔ مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی پہلے ہی سے مشتری کو ہبہ کرکے سپرد کی حتی کہ ہبہ تمام ہوگیا اور ہبہ میں شفعہ
نہیں ہوتا پھر اپنے باقی دار کو مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب مشتری خود ہی شفیع ہے بذریعہ اس پٹی کے جو پہلے
ہبہ کی گئی تو جار کو شفعہ نہیں ملیگا۔ **قال واذا ابتاع منہا سہما بثمن ثم ابتاع بقیتہا فالشفعۃ للجار فی السہم
الاول دون الثانی۔** اور اگر اسنے دار میں سے ایک سہم بعوض ثمن کثیر کے خرید کیا پھر باقی دار کو خریدا تو جار
کے واسطے سہم اول میں شفعہ ہے نہ باقی میں۔ ف۔ اس حیلہ سے شفیع کو دار میں سے خفیف ٹکڑا مل سکتا ہے
مگر بہت خسارہ کے ساتھ کہ شاید وہ نہ لے اور باقی نہیں مل سکتا۔ صورت یہ کہ کل دار کا ثمن مثلاً دو ہزار درم
اندازہ ہوا پھر اسنے جنوبی جانب ایک ہاتھ چوڑی پٹی جسکا طول سرحد جار سے ملاصق ہے مشتری کے ہاتھ
گران ثمن کو مثلاً دو ہزار میں سے ایک درم کم کو فروخت کی اور باقی دار ایک درم میں فروخت کیا تو مشتری بوجہ
اول پٹی کے اس دار میں شریک شفیع ہے چنانچہ فرمایا۔ **لان الشفیع جار فیہما الا ان المشتری فی الثانی
شریک فیتقدم علیہ۔** اسواسطے کہ شفیع تو ان دونوں سہام میں جار ہے لیکن مشتری دوسرے سہم میں شریک
شفیع موجود ہے تو وہ جار سے مقدم ہوگا۔ ف۔ کیونکہ جسوقت مشتری نے سہم اول خرید لیا تو وہ اپنے اس
سہم سے دار میں شریک ہوگیا۔ **فان اراد الحیلۃ ابتاع السہم بالثمن الا درہما مثلا۔** پس اگر حیلہ چاہے

اگر جار کا شفعہ ساقط ہو) تو ایک سہم کو بعوض کل ثمن کے سوائے ایک درم کے مثلاً خریدے۔ ف۔ اور اعتماد
کرے کہ بائع باقی کو بعوض باقی ایک درم کے دیدیگا۔ **والباقی بالباقی**۔ پھر باقی تمام دار کو بعوض باقی ایک درم
کے خریدے۔ ف۔ پس اول سہم میں جو مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی ہے جار کو شفعہ پہونچتا ہے لیکن وہ اس حقیر
پٹی کو اسقدر گران ثمن کے عوض نہیں لیگا اور اگر اسنے مشتری سے لیا تو آئندہ باقی دار میں بہ نسبت جار کے
مشتری مقدم ہے کیونکہ مشتری نے جسوقت باقی کو خریدا تو وہ شریک تھا اور جار کو صرف حق جوار ہے تو شریک مقدم
ہے لہذا وہ اول سہم یعنی پٹی کو بھی اسقدر گران ثمن میں نہیں خرید سکتا۔ **وان ابتاعها بثمن ثم دفع الیه
ثوبا عوضا عنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار**۔ اور اگر اسنے
دار کو بعوض ثمن کے خریدا پھر ثمن کے عوض میں بائع کو ایک کپڑا دیدیا تو شفعہ بعوض ثمن کے ہوگا نہ اس کپڑے
کے اسواسطے کہ یہ تو دوسرا عقد ہے اور دار کا عوض وہی ثمن ہے۔ **قال رح هذه حيلة اخرى تعم الجوار والشركة**
شیخ رح نے فرمایا کہ یہ ایسا حیلہ ہے جو شفعہ جوار و شرکت دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی اس حیلہ سے شفیع جوار و
شرکت دونوں سے نجات ہوتی ہے اور اسکی صورت یہ ہے۔ **فيباع باضعاف قيمته ويعطى بها ثوب بقدر قيمته**
کہ دار مذکور اپنی قیمت سے کئی گونہ بیچا جاوے اور اس ثمن کے عوض میں ایک کپڑا ایسا دیا جاوے جسکی
قیمت صرف اسی قدر ہے جسقدر اس مکان کی قیمت ہے۔ ف۔ مثلاً اس مکان کی قیمت سو روپیہ ہے پس مشتری
کے ہاتھ مکان مذکور ہزار روپیہ کو فروخت کیا پھر ہزار روپیہ کے عوض میں مشتری نے بائع کو ایک دوشالہ دیدیا
جسکی قیمت سو روپیہ ہے پس اگر شفیع لینا چاہے تو اسکو ہزار روپیہ دینا پڑیگا اسواسطے کہ دار مذکور کا ثمن یہی ٹھہرا
ہے اور مشتری نے جو کپڑا اسکے ہاتھ بیع کیا یہ دوسرا معاملہ ہے بخلاف اسکے اگر کپڑے کے عوض بیع الدار واقع ہوتی تو
کپڑے کی قیمت پر شفیع لے سکتا تھا۔ پس اس حیلہ سے شفیع کو لینے کی مجال نہو گی لیکن اس حیلہ میں بائع کے
ذمہ بھی سخت ضرر کا خوف ہے چنانچہ فرمایا کہ۔ **الا انه لو استحقت المشفوعة يبقى كل الثمن على مشتري الثوب
لقيام البيع الثاني فيتضرر به**۔ لیکن اتنی بات اس حیلہ میں ہے کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق میں لے لیا گیا تو کپڑا
خریدنے والے پر پورا ثمن باقی رہیگا کیونکہ بیع دوم باقی ہے پس اسکو ضرر اٹھانا پڑیگا۔ ف۔ یعنی مثلاً مشتری سے
دار مشفوعہ باستحقاق لے لیا گیا تو بائع کو وہ ثمن کل دینا پڑیگا جو اس کپڑے کے مقابلہ میں ٹھہرا ہے کیونکہ کپڑے کی
بیع نہیں ٹوٹیگی۔ **والاوجه ان يباع بالدراهم دينار حتى اذا استحق المشفوع يبطل الصرف فيجب رد الدينار
لا غير**۔ اور اوجہ طریقہ یہ ہے کہ ثمن کے درموں کے عوض ایک دینار فروخت کر دے حتی کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق
میں لیا گیا تو بیع صرف باطل ہوگی پس فقط دینار واپس کرنا لازم ہوگا۔ ف۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق سے
یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری کے ذمہ اس دار کے ثمن سے ہزار روپیہ نہیں تھا تو وہ مجلس میں صرف کے معاوضہ پر
قابض نہوا تو صرف باطل ہوگئی پس دینار واپس کرنا واجب ہوا۔ **قال ولا تكره الحيلة في اسقاط الشفعة
عند ابي يوسف وتكره عند محمد رح**۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک شفعہ ساقط کرنے میں کوئی حیلہ کرنا
مکروہ نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک مکروہ ہے۔ **لان الشفعة انما وجبت لدفع الضرر**۔ اس دلیل سے کہ
شفعہ تو اسی وجہ سے شرع نے واجب کیا کہ ضرر جوار دور ہو۔ **ولو ابحنا الحيلة ما دفعنا**۔ اور اگر ہم شفعہ ساقط
کرنے کا حیلہ مباح رکھیں تو ہم نے یہ ضرر دور نہیں کیا۔ ف۔ اور ضرر موافق شرع دور نہ کرنا مکروہ ہے۔ **ولابي يوسف رح
انه منع عن اثبات الحق فلا يعد ضررا**۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ حیلہ تو حق ثابت ہونے سے روکتا ہے۔

اگرچہ ضرر شمار نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ہی ثابت نہ ہوا تو اس کے حق میں ضرر بھی نہ ہوا اور اپنی ذات سے ضرر دور کرنا جائز ہے اگرچہ اسکے ضمن میں کسی کا ضرر ہوتا ہو۔ اور حق یہ کہ امام محمد رح کا جواب نہیں ہوا اسواسطے کہ انکا منشاء یہ ہے کہ شرع نے جس حق کو دیا ہے اسکے ثابت نہونے میں سعی کی گئی ہے۔ فافہم۔ وعلی ہذا الخلاف الحیلۃ فی اسقاط الزکوٰۃ۔ اور زکوٰۃ ساقط کرنے میں حیلہ کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمد رح کے قول پر فتوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسائل متفرقہ۔ واذا اشتری خمسۃ نفر دارا من رجل فللشفیع ان یاخذ نصیب احدہم۔ اگر پانچ شخصوں نے ایک شخص سے ایک دار خرید ا تو شفیع کو اختیار ہے کہ پانچوں میں سے ایک کا حصہ بحق شفعہ لے لے۔ وان اشتراہا رجل من خمسۃ اخذہا کلہا او ترکہا۔ اور اگر دار کو ایک شخص نے پانچ بائعوں سے خریدا تو شفیع اس سب کو لے یا سب چھوڑ دے۔ ف۔ پس یہ دو صورتیں ہیں اور دونوں میں فرق ہے۔ والفرق ان فی الوجہ الثانی باخذ البعض تتفرق الصفقۃ علی المشتری فیتضرر بہ زیادۃ الضرر وفی الوجہ الاول یقوم الشفیع مقام احدہم فلا تتفرق الصفقۃ۔ اور فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں بعض حصہ لینے میں مشتری کے حق میں صفقہ متفرق ہو جائیگا تو وہ اس سے شفعہ دینے سے زیادہ ضرر اٹھاویگا اور پہلی صورت میں شفیع مذکور ان پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائیگا تو صفقہ متفرق نہوگا۔ ولا فرق فی ہذا بین ما اذا کان قبل القبض او بعدہ۔ اور اس حکم میں فرق نہیں کہ قبضہ سے پہلے ہو یا اسکے بعد ہو۔ ف۔ یعنی شفیع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد قبضہ کے ہو۔ اور حسن رح کی روایت میں قبضہ مشتری سے پہلے نہیں جائز ہے لیکن ظاہر الروایۃ اولیٰ ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ الا ان قبل القبض لا یمکنہ اخذ نصیب احدہم اذا نقد ما علیہ ما لم ینقد الآخر حصتہ کیلا یؤدی الی تفریق الید علی البائع۔ مگر اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفیع نے وہ حصہ ثمن ادا کر دیا جو اسپر مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لینے سے لازم آیا تو ابھی وہ اس مشتری کے حصہ پر قبضہ نہیں کر سکتا جب تک کہ دوسرا مشتری (ایک ہو یا کئی ہوں) اپنا حصہ ادا نہ کریں تاکہ بائع پر قبضہ کی تفریق نہ ہو۔ بمنزلۃ احد المشتریین۔ بمنزلہ دو مشتریوں میں سے ایک کے۔ ف۔ کہ اگر دو مشتریوں نے (یا زیادہ نے) ایک بائع سے کوئی مبیع حصہ رسد خریدی پھر ایک مشتری نے اپنے حصہ کے دام دیدیے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا حصہ لے لے جب تک کہ دوسرا مشتری اپنے حصہ کے دام ادا کرے۔ اسی طرح یہاں شفیع کا حال ہے۔ بخلاف ما بعد القبض لانہ سقطت ید البائع۔ برخلاف قبضہ کے بعد کے کہ اسوقت شفیع بعد ادا کے قبضہ کر سکتا ہے اسواسطے کہ بائع کا قبضہ تو ساقط ہو چکا ہے۔ ف۔ تو بائع پر تفریق قبضہ لازم نہیں آتی ہے۔ بالجملہ شفیع کو روا ہے کہ مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لے لے۔ سواء سمی لکل بعض ثمنا او کان الثمن جملۃ۔ خواہ ہر حصہ کے واسطے ثمن علحدہ بیان کیا ہو یا کل ثمن مجموعہ ہو۔ ف۔ یعنی بائع نے ہر مشتری کے حصہ کا ثمن علحدہ بیان کیا ہو یا مبیع کل کی بیع بثمن مجموعہ ہو۔ بہرحال مشتری کو اختیار ہے کہ مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لیوے۔ لان العبرۃ فی ہذا لتفرق الصفقۃ لا الثمن۔ اسواسطے کہ اسمیں ثمن کا اعتبار نہیں بلکہ تفرق صفقہ کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ابتداء سے صفقہ متفرق ہو مثلاً ایک مشتری نے دو بائع سے ہر ایک کا حصہ علحدہ علحدہ بیع سے خریدا تو شفیع کو اختیار ہے کہ ایک کا حصہ لے لے اگرچہ مشتری کو عیب شرکت کا ضرر لاحق ہوگا لیکن اعتبار نہیں گویا مشتری اس عیب پر خود راضی ہو چکا کہ اسنے یوں ہی علحدہ علحدہ خرید کیا ہے۔ یعنی وہ جانتا تھا کہ شفیع ہر ایک کو لے سکتا ہے بدون دوسرے کے

م - وههنا تفريعات ذكرناها في كفاية المنتهي - اور یہاں دیگر مسائل متفرع ہوتے ہیں جنکو ہم نے کتاب کفایہ المنتہی میں ذکر کیا ہے - قال ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع اخذ الشفيع النصف الذي صار للمشتري اويدع - امام محمد رح نے لکھا کہ اگر مشتری نے دار میں سے نصف غیر مقسوم خریدا پھر بائع نے اسکے ساتھ بٹوارہ کیا تو شفیع اس نصف کو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا ہے اور چاہے چھوڑ دے ف - یعنی نہ لے - لان القسمة من تمام القبض لما فيها من تكميل الانتفاع - اسواسطے کہ قبضہ کے تتمہ میں سے بٹوارہ ہے کیونکہ اسمیں انتفاع کی تکمیل ہے - ف - یعنی جو چیز کہ قابل بٹوارہ ہے اُسکا قبضہ بغیر بٹوارہ کے قبضہ ناقص ہے اور جب بٹوارہ ہو گیا تو قبضہ کامل ہو گیا پس ہر ایک اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے تو بٹوارہ سے قبضہ کا تکملہ ہے - ولهذا يتم القبض بالقسمة في الهبة - اسی وجہ سے ہبہ کی صورت میں بٹوارہ سے قبضہ تمام ہوتا ہے - ف - یعنی اگر غیر مقسوم کو ہبہ کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر قبضہ دیدیا تو بھی صحیح نہیں ہے اور اگر بٹوارہ کر کے قبضہ دیا تو اب قبضہ پورا ہو گیا - اسی طرح مشتری کی خرید میں بھی بائع کے بٹوارہ سے قبضہ پورا ہوگا - والشفيع لا ينقض القبض وان كان له نفع فيه بعود العهدة على البائع فكذا لا ينقض ما هو من تمامه - اور شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ ہمارے یہاں مشتری کا قبضہ کرنا توڑ دے اگرچہ اسمیں شفیع کا نفع ہے بوجہ اسکے کہ بائع پر عہدہ عود کریگا پس اسی طرح ایسی چیز بھی نہیں توڑ سکتا جو قبضہ کے تمامی میں سے ہے - ف - یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ شفیع اس عقار مشفوعہ میں مشتری کا قبضہ توڑ دے تو وہ بائع کے قبضہ میں عود کرے پھر بائع سے بحق شفعہ لے تو بیچ کا عہدہ ذمہ بائع ہو جاوے اور اسمیں زیادہ مضبوطی و آسانی ہے لیکن باوجود اس نفع کے بائع کو مشتری کا قبضہ توڑنیکا اختیار نہیں ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہو وہ بھی نہیں توڑ سکتا اور وہ بٹوارہ ہے کہ جس سے قبضہ کامل ہوتا ہے تو تو شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کا بائع کے ساتھ بٹوارہ کرنا توڑ دے تو جب بٹوارہ نہیں توڑ سکتا تو بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں آیا اسی کو شفیع چاہے لے لے یا ترک کرے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشتری کا بٹوارہ توڑ کر خود بائع کے ساتھ جدید بٹوارہ کرے - بخلاف ما اذا باع احد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشتري الذي لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه - برخلاف اسکے اگر دار کے دو شریکوں میں سے ایک نے دار مشترک میں سے اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا (اور شریک دیگر نے شفعہ دیدیا مگر شریک حق یا شفیع جار نے شفعہ لیا) اور مشتری نے اس شریک کے ساتھ جسنے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے بٹوارہ کیا تو یہاں شفیع کو اختیار ہے کہ بٹوارہ توڑ دے - لان العقد ما وقع مع الذي قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذي هو حكم العقد - اسواسطے کہ عقد بیع اس شریک کے ساتھ نہیں واقع ہوا جسنے بٹوارہ کیا ہے تو بٹوارہ تتمہ قبضہ نہیں ہوا جو کہ عقد کا حکم ہے - ف - کیونکہ جسنے فروخت نہیں کیا اُسپر سپرد کرنا اور قبضہ دلانا بحکم بیع لازم نہیں ہے تو اسکا بٹوارہ کرنا قبضہ کا تتمہ نہ ہوا - بل هو تصرف بحكم الملك - بلکہ یہ ایک تصرف بحکم ملک ہے - ف - یعنی مشتری نے اپنی ملکیت کے حکم سے شریک کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو یہ ایک مشتری کا تصرف ہے - فينقضه الشفيع كما ينقض بيعه وهبته - تو مشتری کے تصرف کو شفیع توڑ سکتا ہے جیسے مشتری کے بیع یا ہبہ کو توڑ سکتا ہے - ف - یعنی اگر مشتری نے عقار مشفوعہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اُسکو ہبہ کر دیا تو شفیع اپنے حق سابق کی وجہ سے اُسکے تصرف کو توڑ سکتا ہے اسی طرح مشتری کے تصرف بٹوارہ کو بھی توڑ سکتا ہے - اور ظاہر ہے کہ جب شفیع نے یہ بٹوارہ توڑ دیا تو پھر عقار مشترک ہو جائیگا پس مشتری کا قبضہ پورا نہوگا تو بائع کا قبضہ عود کریگا اور جب شفیع نے بائع کے قبضہ سے

یا تو مشتری کے حق میں بیع فسخ ہو کر شفیع کے ساتھ قائم ہو گی اور اسکا عہدہ بذمہ بائع ہو گا - اور یہ سب اُسوقت ہے
کہ بٹوارہ سوائے بائع کے جدا ہوا اور جب بائع نے مشتری کے ساتھ بٹوارہ کر کے یوں قبضہ دلایا تو شفیع اس بٹوارہ کو
نہیں توڑ سکتا جیسے قبضہ کو نہیں توڑ سکتا ہے مثلاً مقدار علٰحدہ جدا ہوا اور مشتری نے قبضہ کیا تو صحیح ہے اور شفیع اسکو نہیں
توڑ سکتا ہے پس یہی حاصل نکلا کہ بائع کے بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں پڑا اُسی کو شفیع لے سکتا
ہے - **ثم اطلاق الجواب فی الکتاب یدل علی ان الشفیع یاخذ النصف الذی صار للمشتری فی ای
جانب کان** - پھر جامع صغیر کا جواب مطلق تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شفیع اس نصف کو لیگا جو مشتری کے
حصہ میں پڑا خواہ وہ کسی جانب سے ہو - ف - مثلاً دار مبیعہ کے شمال جانب میں شفیع کا ذاتی مکان ہے جسکے
ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے پھر یہ دار نصف فروخت ہوا اور مشتری کے بٹوارہ کرنے سے مشتری کے حصہ
میں اس دار مبیعہ کا جنوبی نصف آیا اور شمالی نصف بائع کے حصہ میں آیا تو کتاب میں جب فرمایا کہ شفیع اسکو
لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا تو صورت مذکورہ میں بھی نکلا کہ شفیع اسی نصف جنوبی کو چاہے لے لے
پس شفیع کے ذاتی مکان اور اس حصہ مشفوعہ کے درمیان میں بائع کا نصف حصہ حائل ہے جو اُسنے فروخت
نہیں کیا - یہ مفاد اس عبارت کا ہے جو جامع صغیر میں مطلق مذکور ہے - **وہو المروی عن ابی یوسف لان المشتری
لا یملک ابطال حقہ بالقسمۃ** - اور یہی حکم امام ابو یوسف رح سے علٰحدہ مروی ہے اس دلیل سے کہ مشتری کو یہ
اختیار نہیں پہونچتا ہے کہ بذریعہ بٹوارہ کے شفیع کا حق باطل کرے - ف - یعنی اگر شفیع کو یہ اختیار ہو کہ وہ
ہر طرف سے مشتری کا حصہ لیوے بلکہ جب بٹوارہ میں مشتری کا حصہ ملک شفیع سے متصل واقع ہو تو شفیع کو لینے کا
اختیار ہو تو اس صورت میں بٹوارہ سے شفیع کا استحقاق جاتا رہے حالانکہ مشتری کو یہ قدرت نہیں ہے کہ بٹوارہ کے
ذریعہ سے شفیع کا حق مٹا دے - بلکہ شفیع ہر حال لے لیگا خواہ کسی جانب واقع ہو - اور یہی مفاد ظاہر الروایۃ
یعنی جامع صغیر ہے - **وعن ابی حنیفۃ رح انہ انما یاخذہ اذا وقع فی جانب الدار التی یشفع بہا** - اور دوم
میں امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ شفیع اس بٹوارہ کے بعد حصہ مشتری کو بحق شفعہ جب ہی لے سکتا ہے
کہ مشتری کا اُسی جانب واقع ہو جدھر شفیع کا ذاتی مکان ہے جسکے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے - ف - اور اگر
دوسری جانب پڑے تو نہیں لے سکتا ہے - **لانہ لا یبقی جارا فیما یقع فی الجانب الآخر** - اسواسطے کہ جو حصہ
کہ دوسری جانب پڑے تو اُسمیں شفیع مذکور جار نہیں رہیگا - ف - کیونکہ جس جوار سے استحقاق شفعہ ہے
وہ جوار ملاصق ہے اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہے تو شفیع کو حصہ مشتری سے ملاصق نہیں رہا تو جوار نہیں
رہا پس شفعہ بھی نہیں رہا - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر بائع نے ابتدا سے اپنے دار کے دو ٹکڑے کیے اور جو ٹکڑا کہ شفیع
جار سے ملاصق تھا وہ اپنے واسطے رکھ لیا اور دوسرا ٹکڑا جو شفیع سے ملاصق و متصل نہیں ہے کسی کے ہاتھ فروخت کیا
تو شفیع کو شفعہ نہیں پہونچتا ہے کیونکہ وہ متصل نہ ہونے سے شفیع نہیں ہے پس یوں ہی اس صورت میں بھی شفیع نہیں
ٹھہرا - اور شاید وجہ ظاہر الروایۃ کا اشارہ دلیل ابو یوسف رح میں ہے کہ جب بائع نے ابتدا میں بغیر بٹوارہ کے مشترک
میں سے نصف فروخت کیا تو یہ نصف اس مکان کے ہر طرف ساری ہے حتی کہ شفیع کی ملکیت سے متصل بھی ہر جز
ہے لہذا شفیع اسکے شفعہ کا مستحق ہو گیا اور بعد مستحق ہو جانے کے مشتری کے بٹوارہ سے اگر یہ نصف کسی دوسری
جانب کو متعین کیا گیا تو شفیع کے استحقاق کو باطل نہیں کر سکتا اسواسطے کہ شفیع کو اصلی استحقاق ہوا اور بٹوارہ
میں دوسری جانب کا تعین ہونا کوئی اصلی تقسیم پر نہیں ہے بلکہ بانٹنے والے یا قرعہ کا فعل ہے حالانکہ کسی کو اپنے

فعل سے یہ اختیار نہیں کہ شفیع کو جو استحقاق شرع نے دیا ہی وہ باطل کرے - اور یہ اسواسطے کہ بٹوارہ میں حصص
برابر کرنے کے بعد ہر ایک کے نام کی گولی بنا کر مثلاً کسی طفل کو دیتے ہیں کہ وہ جس گولی کو جہاں چاہے ڈالدے
پس اُسکی گولی سے مشتری کے نام نصف دار دوسری جانب نکلا تو اس سے شفیع کا استحقاق باطل نہیں ہوتا ہی
بخلاف اسکے جب کہ بائع نے پہلے سے دو حصہ کر کے صرف دوسری جانب کا حصہ فروخت کیا تو اس سے شفیع کو
استحقاق ہی نہیں ہوا اور یہ نہیں کہ استحقاق ہونے کے بعد مٹایا گیا ہی اور واضح ہو کہ ابو یوسف رح کے نزدیک
ایسی اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ کرنے کی بناء ہی کہ حق شفعہ ثابت ہونے کے بعد مٹانا حرام ہی اور اگر اُسنے اول سے
اس طور پر فروخت کیا کہ شفعہ ثابت نہیں ہوا تو مضائقہ نہیں ہی اور یہ تقریر تحقیق المقام مترجم عفا اللہ عنہ کو توفیق
حق سبحانہ تعالیٰ الہام ہی واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب م - قال ومن باع دارا وله عبد ماذون جامع صغیر
میں ہی کہ جسنے ایک دار فروخت کیا حالانکہ اسکا ایک غلام ماذون ہی - ف - جس نے اسکو تجارت کے واسطے
اجازت دی ہی اور منجملہ احکام ماذون کے یہ ہوتا ہی کہ اگر اسنے تجارت میں منفعت حاصل کی تو جو کچھ اسکے قبضہ میں
ہی مع اسکی ذات کے سب مولی کی ملکیت ہی اور وہ جو کچھ خرید فروخت کرتا ہی وہ سب مولی کے واسطے ہوتی ہی
اور اگر اُسنے خسارہ اٹھایا اور اسپر تاجروں کے قرضے چڑھ گئے تو وہ سب قرضہ اس غلام کی گردن سے متعلق
ہی حتی کہ وہ ان قرضوں کے واسطے فروخت کیا جاوے اگر مولی اسکا فدیہ دینا منظور نہ کرے پس یہاں یہ صورت
ہی کہ غلام ماذون جو بعد اجازت مولی کے تجارات کرتا ہی حتی کہ انواع تجارات میں سے اپنے زمین و مکانات
بھی خریدے ہیں پس مولی نے جو مکان فروخت کیا اُسکا شفیع بھی غلام ماذون ہی - علیه دین - حالانکہ اس
غلام ماذون پر قرضہ ہی - ف - جو اسکی گردن کو محیط ہی - زیلعی - حتی کہ مولی سے گویا اجنبی ہو کر وہ اپنے قرضخواہوں
کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہی جب چاہیں اُسکو فروخت کرا دیں - فله الشفعة - تو اس غلام ماذون کو شفعہ
حاصل ہوگا - ف - حاصل یہ کہ مولی نے مکان فروخت کیا اور اسکا شفیع خود اسکا غلام ماذون ہی مگر اسپر
اسقدر قرضہ ہی کہ اُسکی گردن کو مستغرق ہی تو باوجودیکہ مولی کا غلام ہی اسکو حق شفعہ حاصل ہی - وکذا اذا کان
العبد ہو البائع فلمولاه الشفعة - اور اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا بھی غلام ماذون قرضدار ہو تو
اسکے مولی کو حق شفعہ حاصل ہوگا - لان الاخذ بالشفعة یملک بالثمن فینزل منزلة الشراء - اسواسطے کہ
شفعہ میں لینا تو ثمن کے عوض میں ملکیت حاصل کرنے کا نام ہی تو یہ بمنزلہ خرید کے قرار دیا گیا ہی - ف - اگر
کہا جاوے کہ پھر مولی کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا مولی سے خریدنا بیفائدہ ہی کیونکہ وہ تو سب مولی کی
ملکیت ہی تو ایسا ہوا جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی خرید لیا اور یہ باطل ہی - جواب یہ کہ ہاں مگر یہ اسوقت کہ غلام
مع اپنی گردن کے مولی کی ملکیت ہو اور یہاں تو غلام مذکور اپنے قرضخواہوں کی نذر ہو رہا ہی تو اسکا خرید لینا اس سے
مولی کا خریدنا جائز ہی - وہذا لانه مفید - اور یہ جواز اسواسطے ہوا کہ یہ خرید مفید ہی - ف - بیفائدہ نہیں ہی
لانه یتصرف للغرماء - کیونکہ غلام مذکور یہ خرید یا فروخت تو اپنے قرضخواہوں کے واسطے کرتا ہی - ف - جنکے
قرضوں میں اسکی گردن تک پھنسی ہوئی ہی کیونکہ جو کچھ اس خرید فروخت میں نفع حاصل ہو وہ سب قرضخواہوں کے
واسطے ہی نہ مولی کے لیے تو یہ خرید فروخت مفید ہوئی - بخلاف ما اذا لم یکن علیه دین - برخلاف اسکے
جب اس غلام پر قرضہ نہو - ف - تو البتہ مفید نہیں ہی - لانه یبیعه لمولاه - کیونکہ اسکا بیچ کرنا اپنے مولی کیواسطے
ہوگا - ف - کیونکہ جو کچھ نفع ہو وہ مولی کے واسطے ہوگا - اور جو کچھ تصرف کریگا سب مولی کے واسطے کریگا

و الشفعة لمن بیع لہ - سوا اسکے قاعدہ مذکور ہوا کہ جسکے واسطے بیع واقع ہوا اسکو حق شفعہ میں حاصل ہوتا ہے - ف -
برخلاف اسکے اگر وہ کسی دار کو خریدے تو موکل کے واسطے خرید واقع ہوگی اور جسکے واسطے خرید واقع ہوا اسکو شفعہ
مل جاتا ہے تو موکل اسکو شفعہ میں لے سکتا ہے - زیلعی - اور یہ بھی منجملہ متون کے جو قاعدہ کلیہ کے تحت میں داخل
ہے جیسا کہ وہاں مترجم نے اشارہ کیا ہے - فتذکرہ - **قال وتسلیم الاب والوصی الشفعة علی الصغیر جائز عند
ابی حنیفة وابی یوسف** - امام محمد رح نے لکھا ہے کہ صغیر کے اب یا باپ کے وصی کا اپنی ولایت سے صغیر پر اسکا
شفعہ دیدینا امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک جائز ہے - ف - صورت یہ کہ مثلاً زید کا پسر دس سال نابالغ ہے
کہ اسکی ماں نے انتقال کیا اور اسنے ماں سے ایک مکان یا زمین میراث پایا اور باپ اسکا متولی ہے یا باپ مر گیا
اور اسنے مکان میراث پایا اور باپ کی تقرری سے باپ کے بعد اسکا وصی اس صغیر کا متولی ہے پھر اسکے عقار سے
ملا ہوا کوئی مکان یا زمین فروخت ہوئی حتی کہ صغیر کو اسکا شفعہ حاصل ہوا پس صغیر کے باپ یا وصی نے اسکا حق شفعہ
مشتری کو دیدیا یعنی نہیں لیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک جائز ہے - **وقال محمد وزفر رح ہو علی
شفعتہ اذا بلغ** - اور امام محمد وزفر رح نے کہا کہ صغیر مذکور اپنے شفعہ پر ہے جب بالغ ہو - ف - حتی کہ بالغ ہونیکی
مجلس میں اگر اسکو شفعہ کی خبر پہونچی تو اسی وقت طلب کرے - اور اگر طلب کیا تو پاویگا - واضح ہو کہ امام محمد رح
تو شفعہ لینے میں ایک مہینہ کی تاخیر کرنے سے شفعہ باطل کرتے ہیں کہ اسمیں مشتری پر طول ضرر ہے حالانکہ یہاں طفل
کے لیے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں اور یہ عجب ہے - فافہم - م - **قالوا وعلی ہذا الخلاف اذا بلغہما شراء دار
بجوار دار الصبی فلم یطلبا الشفعة** - اور مشائخ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر باپ یا وصی کو صغیر کے مکان کے جوار میں کوئی
مکان فروخت ہونے کی خبر پہونچی مگر باپ یا وصی نے اسکا شفعہ طلب نہیں کیا - ف - حتی کہ عدم پیروی کی وجہ
سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ ان دونوں نے صریحاً شفعہ نہیں دیا تو اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہ وابو یوسف
کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صریح شفعہ دینے کا اختیار ہے اسی طرح طلب نہ کرنا بھی جائز ہے حتی کہ شفعہ باطل ہوتا
صغیر پر جائز ہوگا اور صغیر طلب نہیں کر سکتا ہے اور امام محمد وزفر رح کے نزدیک صغیر جب بالغ ہو تو اپنے شفعہ کو
چاہے طلب کرے - **وعلی ہذا الخلاف تسلیم الوکیل بطلب الشفعة فی روایة کتاب الوکالة وہو الصحیح**
اور اسی طرح جس شخص کو شفعہ طلب کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا اگر اسنے شفعہ دے دیا تو اسمیں بھی موافق بروایت
کتاب الوکالة کے ایسا ہی اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے - ف - یعنی مثلاً زید کے عقار کے متصل ایک عقار فروخت
ہوا اور اسنے بکر کو وکیل کیا کہ میرے واسطے شفعہ طلب کرے پس وکیل مذکور نے مشتری کو شفعہ دیدیا تو مبسوط
کی کتاب الوکالة میں ہے کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک جائز ہے اور موکل کا شفعہ باطل ہوگیا اور امام محمد رح کے
نزدیک نہیں بلکہ موکل اپنے شفعہ پر ہے اور یہی روایت صحیح ہے - برخلاف بعض روایات کے کہ جسمیں آیا کہ امام ابوحنیفہ
و محمد رح کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رح کے پس شیخ مصنف رح نے اشارہ کیا کہ یہ روایت غلط ہے اور صحیح
یہ کہ امام ابوحنیفہ رح وابو یوسف کے نزدیک وکیل کا سپرد کرنا جائز ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے - اسپیجابی
نے فرمایا کہ کتاب الوکالة کی روایت اصح ہے کیونکہ وکیل بشفعہ تو وکیل خصومت ہے اور وکیل خصومت کو مجلس قاضی
میں موکل پر اقرار کا اختیار ہے لیکن تسلیم شفعہ اس بنا پر ہے کہ جو شخص شفعہ میں دار مشفوعہ لے سکتا ہے وہ شفعہ دینے
کی بھی قدرت رکھتا ہے - **لمحمد وزفر رح انہ حق ثابت للصغیر فلا یملکان ابطالہ** - امام محمد وزفر رح کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ
تو صغیر کے لیے ایک حق ثابت ہے پس باپ یا وصی کو اسکے باطل کرنے کی قدرت نہیں ہے - کدیتہ وقودہ - جیسے

صغیر کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص۔ ف۔ کہ ان میں سے کسی کو باطل نہیں کر سکتے ہیں۔ ولانہ شرع لدفع الضرر فکان ابطالہ اضرارا بہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ دفع ضرر کے واسطے مشروع ہے تو اسکے باطل کرنے میں صغیر کے حق میں ضرر ہوگا۔ ف۔ یعنی حق شفعہ تو اسواسطے مشروع ہوا ہے کہ جوار کا ضرر دور ہو پس جب کہ باپ یا وصی نے اس حق کو باطل کیا تو اس سے صغیر کو ضرر پہونچیگا۔ پس جائز نہیں ہے۔ ولہما انہ فی معنی التجارۃ فیملکان ترکہ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ لینا بمعنی تجارت ہے تو باپ یا وصی کو اسکے ترک کی ولایت حاصل ہے الا تری ان من اوجب بیعا للصبی صح ردہ من الاب والوصی۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے طفل کیواسطے بیع کا ایجاب کیا یعنی مثلا کہا کہ میں نے یہ چیز اس صغیر کے ہاتھ اسقدر ثمن پر فروخت کی تو باپ یا وصی کی طرف سے اسکو رد کرنا صحیح ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ایجاب کے بعد قبول نہ کیا اور کہا کہ ہم نہیں قبول کرتے ہیں تو صحیح ہے یعنی باپ یا وصی کو یہ اختیار حاصل ہے۔ ولانہ دائر بین النفع والضرر۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ لینا نفع و ضرر میں دائر ہے۔ ف۔ یعنی شفعہ میں لینا کبھی نافع ہوتا ہے اور کبھی اس سے ضرر پہونچتا ہے جب کہ ثمن زائد دینا پڑے وقد یکون النظر فی ترکہ لیبقی الثمن علی ملکہ والولایۃ نظریۃ فیملکانہ۔ اور کبھی صغیر کے حق میں بہتری یوں نظر آتی ہے کہ شفعہ ترک کیا جاوے تاکہ ثمن اسکی ملکیت میں باقی رہے اور یہ ولایت نظری ہے تو دونوں کو اسکا اختیار ہے۔ ف۔ یعنی باپ یا وصی کو جو ولایت صغیر پر حاصل ہے وہ بنظر بہتری ہے پس جس صورت میں صغیر کے حق میں بہبودی نظر آوے وہ تصرف جائز ہے۔ وسکوتہما کابطالہما لکونہ دلیل الاعراض۔ اور باپ یا وصی کا طلب شفعہ سے سکوت کرنا بمنزلہ شفعہ ترک کرنے کے ہے اسواسطے کہ یہ سکوت دلیل اعراض ہے۔ ف۔ یعنی گویا شفعہ سے منہ موڑا پس باطل ہو جائیگا۔ وہذا اذا بیعت بمثل قیمتہا۔ اور یہ سب اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ دار مشفوعہ اپنی قیمت کے برابر داموں پر فروخت ہوا ہو۔ ف۔ کہ اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک اگر باپ یا وصی کو مصلحت معلوم ہو کہ شفعہ نہ لیا جاوے بلکہ ثمن محفوظ رکھا جاوے تو جائز ہے اور امام محمد و زفر رح صغیر کے واسطے بلوغ تک حق شفعہ باقی رہیگا۔ فان بیعت باکثر من قیمتہا بما لا یتغابن الناس فیہ۔ اور اگر ایسا ہو کہ دار مشفوعہ اپنی قیمت سے اسقدر زیادہ داموں کو فروخت ہوا کہ اندازہ کرنے والے اپنے اندازہ میں اسقدر خسارہ نہیں اٹھاتے ہیں۔ قیل جاز التسلیم بالاجماع لانہ تمحض نظرا۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس صورت میں بالاجماع شفعہ دیدینا جائز ہے کیونکہ ایسے میں صغیر کے حق میں محض بہتری ہے ف۔ لینے میں بھلائی کا کچھ شبہہ بھی نہیں ہے۔ وقیل لا یصح بالاتفاق۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق شفعہ دیدینا صحیح نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شفعہ لینے کا اختیار ہی حاصل نہ تھا تو دینا صحیح نہیں ہے۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ لانہ لا یملک الاخذ۔ اسواسطے کہ باپ یا وصی کو شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے۔ فلا یملک التسلیم کالاجنبی۔ تو وہ سپرد کرنے کا مالک بھی نہیں ہے جیسے اجنبی کا حکم ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر اجنبی حق شفعہ کو صغیر کی طرف سے خود سپرد کرے تو مہمل ہے اسواسطے کہ اجنبی کو اسکی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا تو سپرد کرنا بھی مہمل ہے وان بیعت باقل من قیمتہا بمحاباۃ کثیرۃ۔ اور اگر دار مشفوعہ اپنی قیمت سے کم دام پر فروخت ہوا ہو جسمیں بہت محابات ہے۔ ف۔ یعنی ثمن میں سے بہت فروگذاشت کی گئی ہے۔ فعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح التسلیم منہما۔ تو امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اس صورت میں باپ یا وصی کی طرف سے شفعہ سپرد کرنا صحیح نہیں ہے۔ ولا روایۃ عن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف رح سے اس صورت میں روایت نہیں ہے۔ ف۔ اور امام محمد و زفر رح

کے نزدیک بہ درجۂ اولیٰ باپ یا وصی کو شفعہ دینے کا اختیار نہین ہوگا - اور واضح ہو کہ اگر بائع مریض نے اجنبی کے ہاتھ
سے فروخت کیا ہو حتی کہ مشتری کے ذمہ یہ دغدغہ ہو کہ شاید حکم دیا جاوے کہ قیمت پوری کرے یا چھوڑ دے تو اس
صورت مین مثل اول کے حکم ہوگا - واللہ تعالیٰ اعلم -

کتاب القسمۃ

یہ کتاب بٹوارہ کے بیان مین ہے

قال القسمۃ فی الاعیان المشترکۃ مشروعۃ - شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ اعیان مشترکہ مین بٹوارہ مشروع ہے
لان النبی علیہ السلام باشرہا فی المغانم والمواریث - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم جہاد مین
اور مسلمانون کے میراثون مین خود بٹوارہ فرمایا - ف - چنانچہ تقسیم غنائم حنین بروایت بخاری رح و دیگر احادیث
کثیرہ مین اور میراث مین سے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ بعد فتوی ابو موسی رضی اللہ عنہ کی بروایت بخاری رح
اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ بقصۂ ثالث زوجہ سعد بن الربیع بروایت ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وغیرہم وحدیث
ذکر ابنۃ حمزہ بروایت نسائی رح اور فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے جب غنائم حنین کو تقسیم فرمایا - الخ - البخاری وقد مر فی کتاب السیر - اور ابو موسی اشعری رض سے پوچھا گیا کہ ایک
میت نے اپنی دختر چھوڑی اور بہن اور پسر کی دختر - پس فرمایا کہ نصف دختر کو اور نصف بہن کو دیا جاوے اور تم لوگ
ابن مسعود رض کے پاس جاؤ پس ہم نے ابن مسعود رض سے جا کر ابو موسی رضی اللہ عنہ کا فتوی نقل کیا تو فرمایا کہ اگر مین ایسا
فتوی دون تو گمراہ ہو جاؤن اور ٹھیک پر نہ رہونگا ولیکن مین اس بارہ مین وہ فیصلہ دونگا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فیصلہ فرمایا - کہ دختر کے واسطے نصف اور پسر کی دختر کے واسطے ایک چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور
اور باقی بہن کے واسطے ہے پھر ہم نے ابو موسی رض کے پاس آ کر حضرت ابن مسعود رض کا فتوی نقل کیا تو ابو موسی رض نے
فرمایا کہ جب تک تم مین یہ عالم متبحر موجود ہے تب تک مجھسے فتوی مت پوچھا کرو - رواہ البخاری - جابر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آ کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دو لڑکیان اور بھائی
چھوڑا پس بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا حالانکہ دختران سعد کے واسطے مال ضرور ہے کہ وہ بغیر مال کے نکاح نہین
کیجاوینگی پھر نازل ہوئی آیت مواریث تو آپ نے سعد رض کے بھائی کو بلا کر فرمایا کہ سعد رض کی دخترون کو دو تہائی
دیدے اور اسکی زوجہ کو آٹھوان حصہ دیدے اور باقی تیرے واسطے ہے - رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والحاکم
اور اس بارہ مین احادیث بہت ہین - وجری التوارث بہا من غیر نکیر - اور یہ عمل درآمد طبقہ بطبقہ بدون انکار
کے چلا آتا ہے - ف - پس قسمت و بٹوارہ جائز ہے - ثم ہی لا تعری عن معنی المبادلۃ - پھر واضح ہو کہ بٹوارہ تو
مبادلہ کے معنی سے خالی نہین ہوتا ہے - لان ما یجتمع لاحدہما بعضہ کان لہ وبعضہ کان لصاحبہ - اس واسطے کہ
جو کچھ ایک کے حصہ مین جمع ہوا وہ بعض تو اسی کا حق تھا اور بعض دوسرے شریک کا حق تھا - ف - اور اسیطرح
شریک کے حصہ مین کچھ شریک کا حق ہے اور کچھ اسکا حق ہے - فہو یاخذہ عوضا عما بقی من حقہ فی نصیب صاحبہ -
پس یہ حق شریک کو بعوض اپنے اس حق کے لے لیتا ہے جو شریک کے حصہ مین اسکا حق رہگیا ہے - فکان مبادلۃ
وافرازا - تو بٹوارہ بمعنی مبادلہ وجدا کرنا ہوا - والافراز ہو الظاہر فی المکیلات والموزونات لعدم
التفاوت - اور کیلات وموزونات کے بٹوارہ مین افراز کے معنی ظاہر ہین کیونکہ انمین باہم تفاوت نہین ہوتا ہے

ف — اور مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہیں۔ حتیٰ کان لاحدہما ان یاخذ نصیبہ حال غیبۃ صاحبہ۔ حتیٰ کہ کیلات
وموزونات کے بٹوارہ میں ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے شریک کی غیبت میں اپنے حصہ پر قبضہ کرے۔ ف — کیونکہ
مبادلہ نہیں جو دوسرے کی حاضری ضرور ہو۔ ولو اشتریاہ فاقتسما و بیع احدہما نصیبہ مرابحۃ بنصف الثمن
اور اگر دونوں نے کیلی یا موزون کو خرید کر باہم بٹوارہ کیا تو ہر ایک اپنے حصہ کو مرابحہ سے نصف ثمن پر فروخت
کرے۔ ف — یعنی جسقدر ثمن میں دونوں نے خریدی بعد برابر بٹوارہ کے ہر ایک کے پاس نصف چیز بعوض نصف
ثمن کے رہی پس نصف ثمن پر مرابحہ سے فروخت کر سکتا ہے اور اگر اس بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہوتے تو نصف
میں مبادلہ ہو چکا اب نصف ثمن پر مرابحہ نہیں ہو سکتا اور چونکہ مرابحہ مذکور جائز ہے تو معلوم ہو گیا کہ اسمیں مبادلہ نہیں
ہے بلکہ صرف جدا کرنے کے معنی ہیں۔ بالجملہ کیلات وموزونات میں جو بٹوارہ ہوتا ہے وہ بمعنی مبادلہ معتبر نہیں ہوتا
بلکہ اسمیں صرف جدا کرنے کے معنی غالب ہوتے ہیں۔ ومعنی المبادلۃ ہو الظاہر فی الحیوانات والعروض
للتفاوت۔ اور حیوانات و اسباب کے بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ انکے آحاد میں تفاوت ہوتا ہے
ف — پس حیوانات وعروض میں کیلات وموزونات سے فرق ہوتا ہے اور فرق یہی کہ مثلاً گیہوں کے درمیان
تفاوت نہیں تو ڈھیری مثلاً جو صاع ہو اور دو حصہ میں تین صاع کے علٰحدہ کر دیے گئے تو انمیں کچھ تفاوت نہیں
ہے اور بٹوارہ سے صرف جدا ہو گئے۔ اور اگرچہ بکریاں ہوں تو انمیں تفاوت کی وجہ سے ہرچند برابری کا قصد
کیا گیا مگر فرق کا احتمال ہے تو گویا ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا مبادلہ کر لیا۔ حتیٰ لا یکون لاحدہما
اخذ نصیبہ عند غیبۃ الآخر۔ حتیٰ کہ ایک کو دوسرے کی غیبت میں اپنا حصہ لے لینے کا اختیار نہیں ہے۔ ف
کیونکہ مبادلہ میں دوسرے کی حاضری ضرور ہے۔ ولو اشتریاہ فاقتسماہ لا یبیع احدہما نصیبہ مرابحۃ بعد القسمۃ
اور اگر دونوں نے حیوانات وعروض کو خرید کر باہم بٹوارہ کر لیا تو کوئی اپنا حصہ مرابحہ پر بعد بٹوارہ کے نہیں فروخت
کر سکتا۔ ف — کیونکہ بعد بٹوارہ کے باہمی مبادلہ جدید ہو گیا تو اول مبادلہ کے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں کر سکتا
بالجملہ حیوانات وعروض میں بٹوارہ بمعنی مبادلہ ہے اگرچہ معنی افراز بھی متحقق ہیں۔ الا انہا اذا کانت من جنس
واحد اجبر القاضی علی القسمۃ عند طلب احد الشرکاء لان فیہ معنی الافراز لتقارب المقاصد
والمبادلۃ مما یجری فیہ الجبر کما فی قضاء الدین۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جب حیوانات وعروض ایک ہی جنس
سے ہوں (مثلاً بکریاں ہوں یا گائیں ہوں) تو قاضی بٹوارہ پر جبر کریگا جبکہ شریکوں میں سے کسی نے بٹوارہ کی
درخواست کی ہو کیونکہ اسمیں جدا کرنے کے معنی غالب ہیں اس وجہ سے کہ مقاصد باہم قریب قریب ہیں اور مبادلہ
ایسی چیز ہے کہ اسمیں جبر جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرض میں ہے۔ ف — کیونکہ قرض ہمارے نزدیک بمثل ادا
ہوتا ہے اور توضیح یہ ہے کہ قرض میں اصل یہ کہ مقرض نے جو مال قرض دیا وہی بعینہ ادا کرنا چاہیے لیکن اگر وہی بعینہ
ادا کرے تو قرض لینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ تصرف نہیں کر سکتا لہذا بضرورت یہ جائز ہے کہ اسمیں تصرف
کرے اور اسکے مثل ادا کرے تو جب قرضدار نے اسکے مثل دیا تو باہمی مبادلہ ہو گیا پس معلوم ہوا کہ قرضہ ادا کرنے میں
مبادلہ کے معنی ہیں۔ اور جب قرضہ ادا کرنے پر قاضی جبر کرتا ہے تو مبادلہ پر جبر کرتا ہے پس ثبوت ہوا کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز
ہے تو حیوانات وعروض کے بٹوارہ پر جبر کرنا جائز ہے جب کہ کوئی شریک درخواست کرے۔ اور باقی شرکاء یا بعض انکار
کریں۔ وہذا لان احدہم بطلب القسمۃ یسئل القاضی ان یخصہ بالانتفاع بنصیبہ ویمنع الغیر عن الانتفاع
بملکہ فیجب علی القاضی اجابتہ۔ اور یہ جبر اسواسطے جائز ہے کہ ایک شریک اپنی درخواست بٹوارہ میں قاضی سے

مائل ہوا ہو کہ اسکے حصہ کے ساتھ انتفاع میں اسکو مخصوص فرما دے اور دوسروں کو اسکے ملکیت میں نفع اٹھانے
سے روکے تو قاضی کو اسکی یہ درخواست منظور کرنا واجب ہے۔ **وان کانت اجناسا مختلفۃ لایجبر القاضی**
علی قسمتہا لتعذر المعادلۃ باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد۔ اور اگر یہ چیزیں اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی
انکے بٹوارہ کرنے میں جبر نہیں فرما دیگا کیونکہ باہمی برابری متعذر ہے بلحاظ اسکے کہ انکے مقاصد میں تفاوت فاحش
ہے۔ **ف**۔ مثلاً بکری سے جو مقصود ہے وہ گائے سے نہیں اور برعکس نہیں اسواسطے ان دونوں سے مقصود
مقاصد میں تو ہر ایک کے حصہ میں برابری کرنا محال ہے اسواسطے کہ ہر ایک کے حصہ میں حسن وکمال ومقاصد کی
راہ سے برابر آنا محال ہے۔ **ولو تراضوا علیہا جاز لان الحق لہم**۔ اور اگر سب شرکاء اس بٹوارہ پر
باہم رضامند ہوگئے تو جائز ہے اسواسطے کہ حق انہیں میں دائر ہے۔ **ف**۔ پس جو حصص لگائے گئے پھر
ہر ایک کے نام جو حصہ پڑا اسپر باہم ایک دوسرے کے واسطے راضی ہوگئے تو ہر ایک دوسرے کے واسطے
مبادلہ پر رضامند ہوگیا اگرچہ ان حصوں میں تفاوت فاحش موجود ہو۔ حاصل یہ کہ مختلف اجناس میں
بٹوارہ یعنی مبادلہ ہے اسلیے باہمی رضامندی کی شرط ہے تو قاضی کی طرف سے جبر نہیں ہو سکتا ہے۔ **قال**
وینبغی للقاضی ان ینصب قاسما یرزقہ من بیت المال لیقسم بین الناس بغیر اجر۔ اور قاضی کو چاہیے
کہ ایک قاسم مقرر کرے جسکا رزق بیت المال سے ہو تاکہ وہ لوگوں میں بغیر اجرت کے بٹوارہ کرے۔ **ف**۔
یعنی قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر ہو اور وہ بٹوارہ والوں سے اجرت نہ لے۔ اور یہ تقرری قاضی کے
اختیار میں رکھی۔ **لان القسمۃ من جنس عمل القضاء من حیث انہ یتم بہ قطع المنازعۃ**۔ اسواسطے کہ
بٹوارہ تو کار قضا کی جنس سے ہے اس راہ سے کہ بٹوارہ سے جھگڑا قطع ہونا پورا ہوتا ہے۔ **ف**۔ مثلاً حصص کا
تعین قاضی نے اپنے بیان سے کر دیا مگر جب بٹوارہ سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ ہو جاوے تو پورا فیصلہ ہو کر جھگڑا
بالکل قطع ہو جاوے۔ پس قاضی ایک قاسم مقرر کرے اور مثل اپنے رزق کے اسکا رزق بھی بیت المال
سے دلادے کیونکہ قاسم کا کام تتمہ عمل قاضی ہے۔ **فاشبہ رزق القاضی**۔ تو قاضی کے رزق سے مشابہ ہوا
ف۔ پس جیسے قاضی کو بیت المال سے ملتا ہے اسی طرح قاسم کو ملیگا۔ **لان منفعۃ نصب القاسم تعم العامۃ**
فتکون کفایتہ فی مالہم غرما بالغنم۔ اسواسطے کہ قاسم مقرر کرنے کی منفعت تو عام لوگوں کو شامل ہے جنکا
بیت المال حق ہے تو اسکی کفایت رزق بھی عام لوگوں کے مال سے ہوگی تاکہ بمقابلہ منفعت کے ضمان اٹھانا
پڑے۔ **ف**۔ یعنی جیسے انکو قاسم سے نفع پہونچیگا اسی طرح وہی اسکے رزق کا بار بھی اپنے مال سے اٹھاویں
اور وہ بیت المال ہے اور انتظام صرف حاکم کی طرف سے ہوگا۔ **قال فان لم یفعل نصب قاسما یقسم بالاجر**
معناہ باجر علی المتقاسمین۔ پھر اگر قاضی نے ایسا نہ کیا کہ بیت المال سے تنخواہ پر مقرر کرے تو ایسا قاسم
مقرر کرے جو اجرت پر بٹوارہ کرے۔ اسکے معنی یہ کہ جو لوگ بٹوارہ کراتے ہیں انپر اسکی اجرت ہو۔ **لان النفع**
لہم علی الخصوص ویقدر اجر مثلہ کیلا یتحکم بالزیادۃ۔ اسواسطے کہ مخصوص نفع انہیں لوگوں کے لیے ہے
اور قاضی اسکے واسطے اجر المثل مقدر کر دے تاکہ وہ زیادتی کے واسطے تحکم نہ کرے۔ **ف**۔ یعنی قاضی کو
چاہیے کہ جس قاسم کو اجرت پر مقرر کرے یعنی اسکی کوئی تنخواہ نہیں ہے بلکہ جن لوگوں کا بٹوارہ کرے انسے
اجر مثلہ لیا کرے تو یہ جائز ہے لیکن اجرت جو ایسے کام کی ہوا کرتی ہے وہ خود ایک اندازہ پر مقرر کر دے
مثلاً دس روپیہ تاکہ قاسم بطور تحکم کے زیادہ نہ لیا کرے کیونکہ وہ بھی ایک طرح کا حاکم ہے تو حکومت کے نفع

دہ جیسا موقع دیکھیگا کم وزیادہ بیا کریگا۔ **والافضل ان یرزقہ من بیت المال لانہ ارفق بالناس
وابعد عن التہمۃ** ۔ اور افضل یہ ہے کہ قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر کرے کیونکہ اسمین لوگون پر زیادہ
آسانی ہے اور یہ تہمت سے بھی الگ ہے۔ ف ۔ اور اس زمانہ مین تو قاضی بھی بدنیت ہوتے ہین پس سلطان
ہر ایک کے واسطے تنخواہ کرے اور تعلیم ایسے اسباب پیدا کرے کہ جس سے حاکم لوگ عوام سے کچھ رشوت
نہ پاوین ۔ اور زمانہ سابق مین لوگ متدین ہوتے تھے خصوص قاضی ایک مرد متقی پرہیزگار حاکم شرع ہوتا تھا
جو بخوف جہنم و عذاب آخرت کے رشوت وغیرہ امور کی طرف کچھ خیال بھی نہ لاتا تھا بلکہ شرع حق کے موافق
جو اُسکا فیصلہ کرتا تھا اُسین باوجود تمام کوشش کے خوفناک ہوتا تھا کہ کہین اس سے خطا سرزد نہ ہوئی ہو اور ایسے
سلاطین و قاضیون کے عدل سے سلطنت نورانی لباس مین تھی اور اُنکا عدل یکروزہ عابدون کے سال بھر
کی عبادت پر فائق تھا۔ اور خود سلاطین اپنے اعتقادات وصوم وصلوٰۃ وغیرہ مین پرہیزگار عادل ہوتے تھے
پس اُنکی طرف سے قاضی بھی متقی عالم متدین ہوتے تھے پس وہ قاسم کو بھی متقی مقرر کرتے تھے۔ چنانچہ
فرمایا۔ **ویجب ان یکون عدلا مامونا عالما بالقسمۃ** ۔ اور واجب ہے کہ قاسم ایک شخص عادل ہو یعنی ثقہ
پرہیزگار ہو اور امانت دار ہو اور بٹوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو۔ ف ۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ والحدیث مین
عدل و ثقہ کی تعریف بیان کی گئی ہے اور یہان یون سمجھنا چاہیے کہ وہ متقی پرہیزگار ہو اور ایسا شخص خود مامون
یعنی امانت دار ہوتا ہے تو پھر مامون کہنے مین اشارہ ہوا کہ یہ صفت جانتک ممکن ہے اعلی درجہ پر ہو کیونکہ بٹوارہ والا
بسا اوقات کسی شریک کی طرف میلان کرتا ہے اگرچہ کچھ رشوت نہ لے اور ساتھ ہی وہ بٹوارہ کے مسائل سے
آگاہ ہو کیونکہ اسکو خود یہ کام کرنا حلال نہین ہے جب تک کہ اسکے مسائل سے واقف نہو کیونکہ جیسے نماز و روزہ
وغیرہ کے مسائل جاننا فرض ہے اسی طرح معاملات دنیا مین جو شخص جس کام مین ہے اُسپر اُسکے مسائل شرعی جاننا
فرض ہے لہذا قاسم کو باوجود عادل امین ہونے کے مسائل بٹوارہ جاننا فرض ہے۔ **لانہ جنس عمل القضاء
ولانہ لابد من القدرۃ وہی بالعلم ومن الاعتماد علی قولہ وہو بالامانۃ** ۔ اسواسطے کہ بٹوارہ بھی منجملہ کار
قضا سے ہے (تو قاضی کی صفت چاہیے) اور اسواسطے کہ قاسم کو اس کام کی قدرت ضرور ہے اور یہ بذریعۂ علم
کے ہے اور اسکے قول پر اعتماد ضرور ہے اور یہ بذریعۂ امین ہونے کے ہے۔ ف ۔ تو علم کے ذریعہ سے وہ شرعاً
اس کام کے لائق ہوگا اور امانت کی وجہ سے قاضی اسکے بیان پر اعتماد کریگا۔ **ولا یجبر القاضی الناس
علی قاسم واحد** ۔ اور قاضی لوگون کو ایک قاسم پر مجبور نہین کریگا۔ **معناہ لا یجبرہم علی ان یستاجروہ**
اسکے معنی یہ ہین کہ لوگون کو قاضی اس امر پر مجبور نہین کریگا کہ بٹوارہ کے واسطے اُسی شخص کو مقرر کرین۔ ف ۔
کیونکہ اگر قاسم از جانب بیت المال مقرر ہو تو بھی شرکا کو اپنے طور پر بٹوارہ کا اختیار ہے جبکہ وہ لوگ اس
قاسم سے انکار کرین پس مجبور نہین کر سکتا۔ **لانہ لا جبر علی العقود** ۔ اسواسطے کہ کوئی عقد معاملہ کرنے مین
جبر نہین ہوتا ہے۔ ف ۔ مثلاً خواہ مخواہ اس مشتری یا بائع کے ساتھ بیع کرے یا اُسی قاسم سے بٹوارہ کرے۔
ولانہ لو تعین لتحکم بالزیادۃ علی اجر مثلہ ۔ اور اسواسطے کہ اگر ایک ہی بٹوارہ کرنے والا متعین ہوگا تو وہ
اجر المثل سے زیادہ لینے پر تحکم کریگا۔ ف ۔ کیونکہ اسکے سوائے قاسم نہین ہے تو وہ خوب جانتا ہے کہ جسقدر
اپنی خواہش کے موافق اجرت دیگا۔ لہذا بٹوارہ کرنے والے چند آدمیون کو مقرر کردے اور جب انکے
واسطے ایک اجرت مقرر ہے تو اگر ایک نے تحکم کیا تو دوسرا راضی ہوجائیگا۔ **ولو اصطلحوا فاقتسموا جاز الا اذا کان**

فیہم صغیر یحتاج الی امر القاضی۔ اور شرکاء نے اگر باہم اتفاق کر کے بٹوارہ کر لیا یعنی حصص پر ہر ایک نے
راضی نامہ دیا تو جائز ہے لیکن اگر شرکا میں کوئی نابالغ ہو تو حکم قاضی کی ضرورت ہوگی۔ ولانہ لا ولایۃ لہم علیہ۔
اس واسطے کہ شرکاء کو صغیر پر ولایت نہیں حاصل ہے۔ ف۔ اور قاضی کی ولایت عام ہے۔ ولا یترک القسام
یشترکون۔ اور قاسمون کو چھوڑا نہ جاوے کہ باہم شرکت کریں۔ ف۔ یعنی جب کسی کو بٹوارہ کی ضرورت
ہو تو خواہ سب قاسمین جاوین یا انکی طرف سے دو ایک جاوین اور اجرت ان سب مین مشترک ہو پس ان لوگون
کو شرکت سے روک دے۔ کیلا تصیر الاجرۃ غالیۃ بتواکلہم۔ تاکہ انکے تواکل سے اجرت گران نہو جاوے
ف۔ تواکل یہ ہے کہ ایک دوسرے پر بھروسا کرے یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے
کم اجرت قبول کرنے کا خوف نہیں ہے تو منہ مانگی اجرت پر اصرار کرینگے۔ وعند عدم الشرکۃ یتبادر کل منہم
الیہ خیفۃ الفوت فیرخص الاجر۔ اور شرکت نہونے کی صورت مین انمین سے ہر ایک اس بٹوارہ کی طرف
مبادرت کریگا اس خوف سے کہ مبادا اسکو یہ کام نہ ملے تو اجرت ارزان ہوگی۔ قال واجرۃ القسمۃ علی عدد
الرؤس عند ابی حنیفۃ رح۔ اور بٹوارہ کی اجرت روس کے شمار پر ہوگی۔ ف۔ اور ملکیت کے حساب سے
نہین ہوگی۔ وقال ابو یوسف ومحمد رح علی قدر الانصباء۔ اور ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ بقدر حصص ہوگی
ف۔ مثلاً ایک دار مین ایک کا نصف اور دوم کا تہائی اور سوم کا چھٹا حصہ ہے اور انھون نے بارہ روپیہ پر ایک
بٹوارہ کرنے والا لیا تو ابو حنیفہ رح و مالک رح کے نزدیک ہر ایک پر چار چار روپیہ ہے یعنی تین شریک ہین تو ہر ایک
پر شمار شرکا اسکے حساب سے چار روپیہ پڑے۔ اور ابو یوسف ومحمد و شافعی و احمد کے نزدیک ہر ایک پر بقدر
اسکے حصہ ملکیت کے واجب ہے پس اول پر چھ روپیہ اور دوم پر چار روپیہ اور سوم پر دو روپیہ ہے۔ لانہ مؤنۃ الملک
فیتقدر بقدرہ۔ اس واسطے کہ اجرت تو ملکیت کا بار خرچ ہے تو ملکیت کے اندازہ پر بقدر ہوگی۔ ف۔ جسقدر
ملکیت اسی حساب سے اجرت ہے [دلیل صاحبین رح] کاجرۃ الکیال والوزان۔ چنانچہ اسکی مثال نظائر مین سے جیسے پیمانہ سے
ناپنے والے کی اجرت اور جیسے وزن کرنے والے کی اجرت ہے۔ ف۔ پس اگر کوئی چیز کیلی یا موزون مین سے شرکا
کے درمیان مشترک ہو اور انھون نے کیل یا وزن کرنے والے کو بٹوارہ کے واسطے لیا تو ہر ایک شریک پر بقدر
اسکے حصہ کے اجرت لازم ہوگی۔ اور اسمین امام ابو حنیفہ رح کا بھی اتفاق ہے چنانچہ عینی رح نے مختصر الاسرار سے نقل
کیا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جیسے کیلی وموزون مین کیل و وزن کرنے والے کی اجرت باتفاق بقدر حصہ رسد ہوتی
ہے اسی طرح سوائے کیلی وموزون مین بھی ہوگی۔ وحفر البئر المشترکۃ۔ اور جیسے مشترک کنوان کھودنے مین اجرت
بحساب حصہ ہے۔ ف۔ اور جیسے مشترک نہر خاص اوگارنے مین حصہ رسد ہے۔ ونفقۃ المملوک المشترک۔ اور
جیسے مملوک مشترک کے نفقہ دینے مین۔ ف۔ ہر شریک پر بحساب ملکیت کے نفقہ ہے اور اسمین کچھ خلاف نہین
اسی وجہ سے کہ یہ خرچ بجہت ملکیت ہے تو اسی کے حساب سے ہوتا ہے اسی طرح بٹوارہ مین ہے یہ صاحبین کی دلیل ہوئی
ولابی حنیفۃ ان الاجر مقابل بالتمییز۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اجرت بمقابلہ تمیز کے ہے۔ ف۔ یعنی
قاسم نے جو بٹوارہ مین ہر ایک کے حصہ کو جدا کرنے کا کام کیا کہ ہر ایک کا حصہ دوسرون کے حصص سے متمیز و
ممتاز ہو گیا تو اسکے مقابلہ مین اجرت لازم آئی۔ وانہ لا یتفاوت۔ اور اس کام مین کچھ تفاوت نہین ہوتا ہے
ف۔ جیسے کثیر والے کا حصہ جدا کیا اسی طرح قلیل والے کا حصہ الگ کیا۔ وربما یصعب الحساب
بالنظر الی القلیل۔ اور کبھی بنظر قلیل حصہ کے حساب مین سختی پڑتی ہے۔ ف۔ یعنی قلیل کو جدا کرنے مین

مشقت آسانی پرشئی ہو جو کثیر میں نہیں ہوتی۔ وقد ینعکس الامر۔ اور کبھی اسکے برعکس ہو جاتا ہے۔ ف۔ کہ
قلیل حصہ آسانی سے جدا ہو جاتا ہے اور کثیر میں محنت لاحق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ تو مقدار کی وضع و موقع کے لحاظ
سے پیش آیا کرتا ہے۔ فتعذر اعتبارہ۔ تو اس مخفی دآسانی کو اعتبار کرنا متعذر ہے۔ ف۔ کہ یہ کسی قاعدہ کلیہ
میں منحصر نہیں کہ ادہ قلیل وکثیر دونوں میں ہوتی ہے تو اجرت میں اسکا اعتبار کرنا متعذر ہے۔ فیتعلق الحکم باصل
التمییز۔ تو حکم کا تعلق اصل تمیز کے ساتھ ہوا۔ ف۔ یعنی اصل کام تبوارہ میں یہی کہ حصص کو متمیز کرے تو اسی
متمیز کر لینے پر اجرت کا مدار ہوا اور معلوم ہو چکا کہ یہ قلیل حصہ دار وکثیر حصہ دار میں برابر ہے تو ہر ایک کے ذمہ اجرت
بھی برابر ہے۔ بخلاف حفر البیر لان الاجر مقابل بنقل التراب وہو یتفاوت۔ برخلاف کنوان کھودنے
کے کیونکہ اسمیں اجرت بمقابلہ مٹی نکالنے کے ہے اور یہ متفاوت ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر بیس گز پر پانی نکلا تو کل اجرت
بمقابلہ ۲۰ گز کے مٹی نکالنے کے ہے اور اسمیں سے ۱۵ گز ایک شخص کے واسطے اور پانچ گز دوسرے کے واسطے
ہے تو ہر ایک کے حصہ میں یکسان محنت نہیں بلکہ متفاوت ہے تو اجرت بھی ہر ایک کے ذمہ اسی تفاوت سے
ہوگی۔ اور اسی پر مملوک کی زندگی بحال رکھنے کا نفقہ خیال کرو۔ والکیل والوزن ان کان للقسمۃ قیل
ہو علی الخلاف۔ اور رہا مسئلہ کیل و وزن پس اگر یہ کام بغرض تبوارہ کے ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ بھی اختلافی
ہے۔ ف۔ حتی کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک شرکاء میں سے ہر ایک پر مساوی اجرت لازم ہوگی تو اس مسئلہ
پر حجت قیاسی نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ تو اسوقت کہ کیل و وزن بغرض تبوارہ ہو۔ وان لم یکن للقسمۃ۔ اور اگر یہ
کیل یا وزن بغرض تبوارہ نہو۔ ف۔ بلکہ کل مقدار معلوم کرنا منظور ہو مثلاً دو شخصوں نے گیہون کی ایک ڈھیری
خریدی اور ایک نے دو تہائی اور دوسرے نے ایک تہائی خریدی ہے پھر دونوں شریکوں نے ایک کیال کو لیا
کہ وہ پیمانہ کر دے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ کس قدر ہے۔ فالاجر مقابل بعمل الکیل والوزن۔ تو اجرت بمقابلہ کار
کیل و وزن ہے۔ ف۔ یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہے۔ وہو یتفاوت۔ حالانکہ یہ کام متفاوت ہوتا ہے
ف۔ تو جسکے واسطے دو تہائی ہے اسکے حصہ کے پیمانہ یا وزن کرنے میں دیر و مشقت بہ نسبت ایک تہائی والے کے
دو چند ہوگی تو اجرت بھی اسی حساب سے ہوگی۔ وہو العذر لو اطلق ولا یفصل۔ اور یہی عذر ہے اگر مطلق
چھوڑ دیا اور تفصیل نہیں کی گئی۔ ف۔ یعنی اگر کسی کیال یا وزان کو کیل یا وزن کے واسطے مقرر کیا بدون اس
تفصیل کے کہ مراد تبوارہ ہے یا مقدار بلکہ مطلق مقرر کیا تو یہاں بقدر حصہ کے اجرت واجب ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے کیونکہ تفصیل
مذکور نہیں اور بظاہر زیادہ مقدار کی کیل میں مشقت زیادہ ہے تو زیادہ حصہ والے پر اسی حساب سے اجرت ہوگی۔ اور واضح
ہو کہ شرح ہدایہ کے نزدیک اس مقام پر ایک وجہ معقول دیگر ہے اور وہ یہ ہے کہ کیل وموزون سے دوسری چیز زمین فرق یہ ہے کہ کیلی وموزون
میں تفاوت نہونے کی وجہ سے تبوارہ والے کو برابر کرنے میں وقت و محنت نہیں ہے پس تبوارہ کا کام اسمیں صرف
جدا کرنا معتبر ہے اور سوائے اسکے جو چیزیں ہیں انمیں برابر کرنا مشکل کام ہے تو تبوارہ کا کام انمیں بھی تعادل و برابری
ہے پس خواہ اسمیں سے چھوٹا حصہ نکالے یا بڑا حصہ نکالے سب میں یہ کام یکسان ہے کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ
ایک تہائی لگانا اضافی ہے یعنی ایک تہائی اسوقت درست ہو کہ دو تہائی درست ہو اور برعکس کہ دو تہائی جب ٹھیک
پڑے کہ اسکے ساتھ میں تہائی درست پڑے تو ہر ایک میں محنت مساوی ہے پس تفاوت معتبر نہیں ہے اور کیلی
وموزون میں بوجہ عدم تفاوت کے صرف ناپنا کام ہے اور وہ کثیر وقلیل میں صریح متفاوت ہے تو اسمیں اجرت بھی
متفاوت ہے۔ اسی وجہ سے اناج کی ناپ تول میں اجرت لطیف دیجاتی ہے اور زمین وغیرہ کے قاسم کو اجرت

زیادہ وہ سچائی ہے۔ فاحفظ فانہ عزیز جدا - واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم - م - وعنہ انہ علی الطالب دون الممتنع - اور
ابوحنیفہ رح سے ایک روایت یہ بھی وارد ہے کہ بٹوارہ کی کل اجرت فقط اس شخص شریک پر ہوگی جو بٹوارہ چاہتا
ہو نہ اُس شریک پر جو منکر ہے - لنفعہ ومضرۃ الممتنع - اسواسطے کہ بٹوارہ کی منفعت صرف اُسی شریک کو
ہے جو بٹوارہ چاہتا ہے اور جو منکر ہے اُسکو مضرت ہے - ف - حالانکہ تاوان بقدر منفعت ہوا کرتا ہے تو اجرت
فقط درخواستگار پر ہوگی - اور مخفی نہین کہ یہ صرف ایسی صورت مین جاری ہوگی جب بعض درخواست کرین
اور بعض انکار کرین اور اگر سب نے بٹوارہ چاہا تو لامحالہ استفسار ہوگا کہ اجرت سب پر مساوی ہے یا بقدر
ہر ایک کے حصہ کے ہے پس ظاہر جواب بقول امام ابوحنیفہ رح یہ ہے کہ کیلی وموزون مین حصہ رسد ہوگی اور
سوائے اسکے عقار وغیرہ مین ہر حصہ دار پر مساوی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارہ
مین حصہ رسد ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم - م - قال واذا حضر الشرکاء عند القاضی وفی ایدیہم دار او ضیعۃ
اگر قاضی کے پاس شرکاء حاضر ہوئے جنکے قبضہ مین کوئی مکان یا کھیت ہے - وادعوا انہم ورثوہا عن فلان
اور ان لوگون نے دعوی کیا کہ ہم نے اس عقار کو میراث مین فلان میت سے پایا ہے - ف - باپ وغیرہ
کسی کو بیان کیا اور بٹوارہ کی درخواست کی - لم یقسمہا القاضی عند ابی حنیفۃ حتی یقیموا البینۃ علی موتہ
وعدد ورثتہ - تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قاضی ان لوگون مین نہین تقسیم کریگا یہانتک کہ یہ لوگ اپنے
مورث کی موت پر اور اُسکے وارثون کی تعداد پر گواہ قائم کرین - ف - کہ فلان شخص نے وفات پائی اور
اُسکے وارث فلان وفلان ہین ہم اُسکے سوائے اسکا وارث نہین جانتے ہین اور وہ یہ ہین - پس اگر
ایسے گواہ قائم ہون تو انمین تقسیم کریگا اور یہ حکمی تقسیم ہوگی - اور قبل اسکے نہین تقسیم کریگا - وقال
صاحباہ یقسمہا باعترافہم ویذکر فی کتاب القسمۃ انہ قسمہا بقولہم - اور صاحبین نے فرمایا کہ قاضی اس
عقار کو ان لوگون کے اقرار پر تقسیم کردے اور بٹوارہ کی تحریر مین یون لکھدے کہ مین نے اسکو ان لوگون
کے کہنے پر تقسیم کیا ہے - ف - یعنی بحکم قضاء نہین ہے حتی کہ مدعی ومستحق اپنے اپنے دعوی پر رہیگا اور اگر
انکا بیان غلط ہو تو تقسیم باطل ہوگی - اور یہ اختلاف عقار مین ہے - وان کان المال المشترک ما سوی
العقار وادعوا انہ میراث قسمہ فی قولہم جمیعا - اور اگر مال مشترک سوائے عقار کے یعنی سوائے غیر منقولہ کے ہو اور ان لوگون
نے دعوی کیا کہ یہ مال منقولہ میراث ہے تو امام رح اور صاحبین سب کے قول مین قاضی انمین تقسیم کریگا - ف - یہ عقار مین بھی
اختلاف مذکور جبھی اُسوقت کہ قابضون نے اسکو میراث ہونیکا دعوی کیا ہے - ولو ادعوا فی العقار انہم اشتروہ قسمہ بینہم -
اور اگر عقار مین بھی قابضون نے دعوی کیا کہ ہمنے اسکو خرید کیا ہے تو بالاتفاق انمین تقسیم کردے - لہما ان الید دلیل الملک
والاقرار امارۃ الصدق ولا منازع لہم فیقسمہ بینہم کما فی المنقول الموروث والعقار المشتری - اختلافی صورت یعنی
عقار میراثی مین صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگون کا قبضہ ہونا اُنکی ملکیت کی دلیل ہے اور اقرار مذکور اُنکی سچائی
کی علامت ہے اور اُنکے ساتھ کوئی مزاحم موجود نہین ہے تو قاضی انمین بٹوارہ کردے جیسے موروثی مال منقول مین
یا خریدے ہوئے عقار مین بالاجماع تقسیم کرتا ہے - ف - پس گواہ طلب کرنے کی ضرورت نہین بلکہ کچھ فائدہ
نہین ہے - وہذا لانہ لا منکر - اور یہ اسوجہ سے کہ اُنکے قول کا کوئی منکر موجود نہین ہے - ولا بینۃ الا علی
المنکر فلا یفید - اور گواہ نہین پیش ہوتے مگر اسی پر جو منکر ہو تو گواہ قائم کرنے سے کچھ فائدہ نہین ہے - ف -
لہذا بغیر گواہون کے انمین بٹوارہ کردے - الا انہ یذکر فی کتاب القسمۃ انہ قسمہا باقرارہم لتقتصر علیہم

ولا تبعد اہم - لیکن قاضی بٹوارہ کی تحریر مین یون تحریر کرے کہ مین نے اُنکے اقرار سے اُسکو تقسیم کیا ہے تاکہ قاضی
کا بٹوارہ صرف اِنہین تک محصور رہے اور اُنسے تجاوز نہو - ف - یعنی صرف یہ حکم اُنہین لوگون تک رہے
اور دوسرون پر حجت نہو جاوے پس اگر اصل مالک زندہ موجود ہو تو وہ دعوی کر کے لے سکے اور اگر وہ مر گیا
لیکن اُسکے ساتھ مین دوسرا وارث ہے تو وہ بھی اپنی حجت پر رہے - یہ تو صاحبین کی دلیل ہے - وله ان القسمة
قضاء على الميت اذ التركة مبقاة على ملكه قبل القسمة - اور امام ابو حنیفہ کی حجت یہ ہے کہ بٹوارہ کرنا میت پر
حکم دینا ہوتا ہے کیونکہ بٹوارہ سے پہلے ترکہ اِسکی ملکیت پر باقی رہتا ہے - ف - اور اگر ترکہ سے میت کی وصیت
نافذ کرنا ممکن نہو - حتى لو حدثت الزيادة تنفذ وصاياه فيها - حتی کہ اگر ترکہ مین زیادتی پیدا ہو گئی تو میت
کی وصیتین اُسین نافذ کی جاوینگی - ف - مثلاً ترکہ عقار مین حاصلات کثیرہ پیدا ہوئی جس سے نفاذ وصیت
ممکن ہوا تو نافذ کیجاوین اور بعد بٹوارہ کے یہ سب وارثون کی ملکیت ہے - وتقضى ديونه منها - اور اسی مین
سے میت کے قرضے ادا کیے جاوین - ف - مثلاً مرض الموت مین قرضون کا اقرار کیا اور اسپر حالت صحت
کے قرضے مین اور وہ تہائی سے ادا کیے گئے اور بعد اِسکے زیادتی حاصل ہوئی تو اقرارات مرض پورے کیے
جاوینگے - بخلاف ما بعد القسمة - برخلاف بٹوارہ کے بعد - ف - اگر حاصلات ہو تو وہ وارثون کا حق ہے
تو معلوم ہوا کہ ملکیت میت صرف بٹوارہ سے پہلے ہے تو بٹوارہ کا حکم دینا اِسکی ملکیت زائل کرنے کا حکم ہے - واذا
كان قضاء على الميت فالاقرار ليس بحجة عليه فلا بد من البينة - اور جب بٹوارہ کا حکم دینا میت پر حکم قضا
ٹھہرا تو ان قابضون کا اقرار اسپر حجت نہین ہے پس گواہی قائم ہونا ضرور ہے - ف - اور یہ جو تم نے کہا کہ گواہی
بیان کچھ مفید نہین کیونکہ ورثہ سب مقر ہین کوئی منکر نہین ہے - تو یہ سہو ہے - وهو مفيد - حالانکہ گواہی بیان
قائم ہونا مفید ہے - ف - اور ورثہ کا اقرار مانع نہو گا - لان بعض الورثة ينتصب خصما عن المورث ولا يمتنع
ذلك باقراره - اسواسطے کہ مورث کی طرف سے ورثہ مین سے بعض کو خصم بنا کر کھڑا کیا جاتا ہے اور اِسکے اقرار کے
باوجود یہ ممتنع نہین ہوتا ہے - كما في الوارث او الوصي المقر بالدين - جیسے میت پر قرضہ کا اقرار کرنیوالے
وارث یا وصی مین ہے - ف - کہ قاضی کے یہان میت پر ایک مدعی نے اپنے قرضہ کا دعوی کیا اور میت کے
وارث یا وصی کو پیش کیا پس وارث یا وصی نے میت پر اِس قرضہ کا اقرار کر لیا مگر قرضخواہ نے چاہا کہ قرضہ پر
اپنے گواہ بمقابلہ اِس وارث یا وصی کے پیش کرون تاکہ مطلقاً قرضہ کا اثبات ہو اور میرا حق تمام ترکہ مین سب ورثہ
پر ثبوت ہو جاوے اور اسنے قاضی سے درخواست کی کہ اِسکے مقابلہ مین میرے گواہ لیے جاوین - فانه تقبل
البينة عليه مع اقراره - تو گواہ قبول ہونگے باوجودیکہ یہ وارث یا وصی اس قرضہ کا مقر ہے - ف - تو معلوم
ہوا کہ وارث وغیرہ کے مقر ہونے سے گواہ قائم ہونا ممتنع نہین ہوتا ہے - اور یہ جو تم نے منقولات کے بٹوارہ پر قیاس
کیا تو مع الفارق ہے کیونکہ عقار مین بٹوارہ نہین کریگا - بخلاف المنقول لان في القسمة نظرا للحاجة
الى الحفظ - اما العقار محصن بنفسه - ولان المنقول مضمون على من وقع في يده ولا كذلك العقار
عنده - برخلاف مال منقول کے بدو وجہ اول تو اسلیے کہ منقول کو تقسیم کرنے مین بہتری ہے بنظر اِسکے کہ منقولات
کو حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور عقار غیر منقول بذات خود محفوظ ہے اور دوم اسلیے کہ مال منقول تو جسکے ہاتھ پڑا
ہو اِسکا ضامن ہے اور امام رحمہ کے نزدیک عقار مین یہ بات نہین ہوتی ہے - ف - حتی کہ امام رحمہ کے نزدیک
عقار کا غصب کرنا متحقق نہین ہوتا ہے - الکافی - پھر یہ بات صرف عقار موروث مین ہے جسمین میت کی ملکیت

قائم رہتی ہے۔ بخلاف المشتری۔ برخلاف ایسے عقار کے جو خرید لیا ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ان قابضوں نے عقار کے خریدنے کا دعوی کیا تو امام رح کے نزدیک بھی بٹوارہ کر دیا جائیگا۔ لان المبیع لایبقی علی ملک البائع وان لم یقسم۔ اسواسطے کہ مبیع تو بائع کی ملکیت پر باقی نہین رہتی ہے اگرچہ اسکا بٹوارہ بھی نہ کیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ بعد قبضہ ہوجانے کے بائع اس سے اجنبی ہوجاتا ہے۔ فلم تکن القسمۃ قضاء علی الغیر۔ تو مدعیون مین اسکا بٹوارہ کرنے سے غیر پر حکم قضا دینا لازم نہین آتا ہے۔ ف۔ تو بائع پر اس سے کچھ حکم نہین ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ اگر عقار کے قابضون نے دعوی کیا کہ ہم نے میراث پایا ہے تو تقسیم کیا جاوے اور اگر خرید وغیرہ کے سبب سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا دعوی کیا تو تقسیم کیا جاوے۔ قال وان ادعوا الملک ولم یذکروا کیف انتقل الیہم قسمہ بینہم۔ اور اگر قابضون نے صرف اپنی ملکیت کا دعوی کیا یعنی ملک مطلق بدون بیان سبب کے اور یہ بیان نہ کیا کہ انکے ملک مین کیونکر منتقل ہوا ہے تو قاضی اسکے درمیان تقسیم کر دے۔ لانہ لیس فی القسمۃ قضاء علی الغیر لانہم ما اقروا بالملک لغیرہم۔ اسواسطے کہ قابضون کے درمیان بٹوارہ کرنے مین کسی غیر پر حکم دینا لازم نہین آتا ہے اسواسطے کہ اس صورت مین قابضون نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہین کیا۔ ف۔ اور انکا قبضہ خود انکی ملکیت کی ظاہری دلیل ہے۔ قال ہذہ روایۃ کتاب القسمۃ۔ شیخ رح نے کہا کہ یہ حکم جو مذکور ہوا کتاب القسمۃ کی روایت ہے۔ وفی الجامع الصغیر ارض ادعاہا رجلان واقاما البینۃ انہا فی ایدیہما واراد القسمۃ۔ اور جامع صغیر مین یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک زمین ہے جس کا دو شخصون نے دعوی کیا اور دونون نے یہ گواہ قائم کیے کہ یہ زمین ان دونون کے قبضہ مین ہے۔ اور ان دونون نے درخواست کی کہ ہمارے درمیان بٹوارہ کیجاوے ف۔ پس بعد گواہی کے ظاہر ہوا کہ ایک زمین دو شخصون کے قبضہ مین ہے ان دونون نے بٹوارہ کی درخواست کی۔ لم یقسمہا حتی یقیما البینۃ انہا لہما لاحتمال ان تکون لغیرہما۔ تو قاضی اس زمین کو ان دونون مین بٹوارہ نہین کر دیگا جبتک کہ دونون یہ گواہ قائم کرین کہ یہ زمین ان دونون کی ملک ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید ان دونون کے سوا کسی غیر کی ملک ہو۔ ف۔ کہ ان دونون نے بدون عاریت یا اجارہ کے قبضہ کیا ہے بالجملہ اس روایت جامع صغیر سے معلوم ہوا کہ خالی قبضہ پر بدون اثبات ملکیت کے بٹوارہ نہین کیا جائیگا۔ ثم قیل ہو قول ابی حنیفۃ رح خاصۃ۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ جب میراث کے دعوی مین امام رح نے تقسیم نہ کیا تو یہان بدرجہ اولی تقسیم نہ کرینگے۔ اور یہ قول کچھ نہین ہے۔ وقیل ہو قول الکل وہو الاصح۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہے اور یہی اصح ہے۔ لان قسمۃ الحفظ فی العقار غیر محتاج الیہ وقسمۃ الملک تفتقر الی قیامہ ولا ملک فامتنع الجواز۔ اسواسطے کہ عقار مین حفاظتی بٹوارہ کی ضرورت نہین ہے اور ملکی بٹوارہ اس امر کو چاہتا ہے کہ ملکیت قائم ہو اور یہان ملک ثبوت نہین ہے تو بٹوارہ کا جواز ممتنع ہوگیا۔ قال واذا حضر وارثان واقاما البینۃ علی الوفاۃ وعدد الورثۃ والدار فی ایدیہم ومعہم وارث غائب۔ اگر دو وارثون نے حاضر ہو کر مورث کی وفات پر اور وارثون کی تعداد پر گواہ قائم کیے اور میراثی گھر ان وارثون کے قبضہ مین ہے اور ان وارثون کے ساتھ مین ایک وارث دیگر ہے جو بالفعل غائب ہے۔ ف۔ اور حاضرین نے بٹوارہ کی درخواست کی۔ قسمہا القاضی بطلب الحاضرین وینصب وکیلا یقبض نصیب الغائب۔ تو قاضی اس مکان کو حاضرین کی درخواست پر بٹوارہ کریگا اور غائب کی طرف سے ایک وکیل کھڑا کریگا جو غائب کے حصہ پر قبضہ کرلے۔ وکذا لو کان مکان الغائب صبی یقسم وینصب وصیا یقبض نصیبہ۔ اور اسی طرح اگر بجائے وارث غائب کے

ہو کہ حمل ہو تو بھی قاضی تقسیم کرے اور حمل کی طرف سے ایک وصی مقرر کرے جو حمل کے حصہ پر قبضہ کرے - لان فیہ نظرا للغائب والصغیر - اسواسطے کہ اسمین غائب وصغیر کے حق مین بہتری ہے - ولا بد من اقامۃ البینۃ فی ہذہ الصورۃ عندہ ایضا خلافا لہما کما ذکرناہ من قبل - اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس صورت مین بھی گواہ قائم کرنے ضرور ہین (ذکر وفات مورث وعدد وارثین پر گواہی دین) برخلاف قول صاحبین کے جیساکہ پہلے سابق مین ذکر کیا ہے ولو کانوا مشترین لم یقسم مع غیبۃ احدہم - اور اگر یہ لوگ مشتری ہون تو ایک کی غیبت کے باوجود قاضی انمین بٹوارہ نہین کریگا - ف - یعنی اگر ان لوگون نے حاضر ہوکر اپنے آپ کو اس عقار کا مشتری بیان کیا حالانکہ انمین سے ایک غائب ہے تو قاضی اُسکے غائب ہونے کی حالت مین بٹوارہ نہین کریگا - والفرق ان ملک الوارث ملک خلافۃ حتی یرد بالعیب ویرد علیہ بالعیب فیما اشتراہ المورث او باع - اور خرید ومیراث مین فرق یہ ہے کہ ملک وارث تو ملک خلافت ہوتی ہے یعنی بجائے مورث کے مالک ہونے مین اسکا وارث قائم ہے حتی کہ جو چیز مورث نے خریدی یا بیچی ہے اسمین عیب پاکر وارث واپس کر سکتا ہے اور مشتری عیب پاکر وارث کو واپس کر سکتا ہے - ف - کیونکہ وہ قائم مقام ہے - ویصیر مغرورا بشراء المورث - اور وارث مذکور اپنی مورث کی خرید سے فریب مین پڑ جاتا ہے - ف - صورت یہ ہے کہ مورث نے ایک باندی خریدی اور مورث کی موت کے بعد وارث نے اُسکو ام ولد بنایا پھر کسی شخص نے آکر اپنا استحقاق ثابت کرکے باندی لے لی اور بچہ کی قیمت وصول کر لی تو وارث مغرور یعنی دھوکا کھایا گیا جیسے مورث دھوکا کھاتا ہے حتی کہ مع ثمن وقیمت کے اپنے مورث کے ہاتھ فروخت کرنے والے سے واپس لیگا - بالجملہ یہ امر ثبوت ہوا کہ وارث کی ملکیت بطور خلیفہ وقائم مقام مورث کے ہوتی ہے - فانتصب احدہما خصما عن المیت فیما فی یدہ والآخر عن نفسہ - پس دونون وارثون مین سے ایک تو میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ مین خصم ہوتا ہے اور دوسرا اپنی ذات کی طرف سے خصم ہوتا ہے - ف - پس حکم قضا کسی غائب پر یا میت پر نہین ہوتا بلکہ اُسکا قائم مقام موجود ہے - فصارت القسمۃ قضاء بحضرۃ المتخاصمین - تو بٹوارہ کا حکم دونون متخاصمین کی حضوری مین حکم ہے - ف - کسی غائب پر حکم نہین ہے - اما الملک الثابت بالشراء ملک مبتدأ ولہذا لا یرد بالعیب علی بائع بائعہ فلا یصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق - اور جو ملک کہ بوجہ وراثت نہین بلکہ بوجہ خرید کے ثابت ہوئی تو یہ ابتدائی ملکیت جدید ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہین کر سکتا تو جو حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم نہین ہو سکتا پس فرق ظاہر ہوگیا - ف - یعنی مشتری بوجہ عیب کے اپنے بائع کے بائع کو واپس نہین کر سکتا اسواسطے کہ بائع کا بائع کچھ بائع کے قائم مقام نہین ہوتا کیونکہ ہر ایک کی ملکیت بسبب جدید ہے - اور حاصل فرق یہ کہ وارث تو مورث کا قائم مقام ہے تو وارث پر گواہ قائم کرنا مورث پر قائم کرنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب مورث پر درحقیقت گواہ قائم ہوتے تو وہ حاضر وغائب سب کے حق مین مفید ہوتے پس جب اسکے قائم مقام پر گواہ قائم ہوئے تو وہ بھی حاضر وغائب پر کافی ہونگے - اور خریداری مین ہر خریدار نے اپنے حصہ کا عقد خود کیا ہے تو ہر ایک کو ملکیت جدید حاصل ہوئی ہے اور وہ بائع کا قائم مقام نہین ہے پس کسی پر گواہ قائم کرنے سے غائب پر ظہور نہوگا - وان کان العقار فی ید الوارث الغائب او شیٔ منہ لم یقسم - اور اگر یہ عقار اس وارث کے قبضہ مین ہو جو غائب ہے یا عقار مین سے کوئی جزو اُسکے قبضہ مین ہو تو قاضی اسکا بٹوارہ نہین کریگا - ف - اگرچہ ورثہ حاضرین بٹوارہ کی درخواست کرین - وکذا اذا کان فی ید مودعہ - اور اسی طرح کل یا بعض عقار اس غائب کے مستودع پاس ہو - ف - یعنی غائب نے جاتے وقت اسکو کسی کے قبضہ مین امانت رکھا ہو - وکذا اذا کان

فی ید الصغیر- اور اسی طرح اگر کل عقار یا بعض عقار کسی صغیر کے قبضہ مین ہو- ف- تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی اسکا
بٹوارہ نہین کریگا- لان القسمۃ قضاء علی الغائب والصغیر باستحقاق یدہما من غیر خصم حاضر عنہما- اسواسطے
کہ بٹوارہ تو غائب و صغیر پر حکم ہو جائیگا بوجہ اسکے کہ ان دونون کا استحقاق قبضہ موجود ہے بدون اسکے کہ انکی طرف سے
کوئی خصم حاضر ہو- ف- یعنی انکی طرف سے کوئی خصم حاضر نہین تو انپر حکم بٹوارہ جائز نہین ہے- اگر کہا جاوے کہ
مستودع یعنی امین موجود ہے تو وہ خصم ہو جائیگا- جواب دیا کہ- امین الخصم لیس بخصم عنہ فیما یستحق علیہ والقضاء
من غیر خصم لا یجوز- اور مدعا علیہ کا امین و مستودع اسکی طرف سے خصم نہین ہوتا ایسے امور مین جنکا اسپر استحقاق
رکھا جاوے یعنی دعوی کیا جاوے اور یہ معلوم ہے کہ بدون خصم کے حکم جائز نہین ہے- ولا فرق فی ہذا الفصل بین
اقامۃ البینۃ وعدمہا ہو الصحیح کما اطلق فی الکتاب- اور واضح ہو کہ عقار پر وارث غائب یا نائب یا صغیر کا
قبضہ ثابت ہونے کی صورت مین خواہ گواہ وفات مورث و عدد ورثہ قائم کیے جاوین یا نہ کیے جاوین کچھ فرق نہین
یعنی قاضی تقسیم نہین کریگا اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب مین حکم کو مطلق رکھا ہے- ف- اور غیر صحیح روایت
وہ ہے جو کرخی رح نے ذکر فرمائی کہ ابو یوسف نے کہا کہ اگر عقار یا اسمین سے کوئی حصہ وارث غائب یا صغیر کے قبضہ
مین ہو تو تقسیم نہ کرونگا جبتک کہ میراث پر گواہ قائم ہون خواہ دار ہو یا زمین ہو- اور یہی امام محمد رح کے قول مین
سے مشہور ہے پس صاحبین کا قول یہ نکلا کہ گواہ قائم ہونے کی صورت مین بٹوارہ کر دیا جائیگا اور صاحب تحفہ نے
کہا کہ ایسی صورت مین بٹوارہ نہین کیا جائیگا یہانتک کہ گواہ قائم ہون اور اسمین اتفاق ہے- اور یہی قول مالک
و شافعی و احمد ہے اور فتاوی قاضیخان مین ہے کہ بٹوارہ نہوگا اگرچہ گواہ قائم ہون جب تک کہ غائب مذکور حاضر نہو- مع-
پھر یہ سب جو مذکور ہوا اسوقت کہ کم سے کم دو وارث حاضر ہوے ہون- قال وان حضر وارث واحد لم یقسم
وان اقام البینۃ لانہ لا بد من حضور خصمین لان الواحد لا یصلح مخاصما ومخاصما وکذا مقاسما ومقاسما- اور
اگر وارثون مین سے ایک نے حاضر ہو کر بٹوارہ چاہا تو قاضی تقسیم نہین کریگا اگرچہ وہ مورث کی وفات و عدد ورثہ
پر گواہ قائم کرے اسواسطے کہ کمتر دو خصم کا حاضر ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک ہی شخص مین ممکن نہین کہ وہ خصومت کرنیوالا
مدعی بھی ہو اور مدعا علیہ بھی ہو اور اسی طرح وہ بانٹنے والا اور جس سے بٹوارہ ہو دونون نہین ہو سکتا- ف-
پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک چونکہ گواہی قائم ہونا ضرور ہے تو جو شخص کہ میت کی طرف سے قائم مقام ہو اگر وہ بھی
وارث ہے تو مدعی مخاصم ہمارا ہے- و بر عکس- اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ گواہی ضرور نہین لیکن بٹوارہ کرنے والا
اور جسکے ساتھ بٹوارہ ہو دونون ضرور ہین تو وہ ایک ہی وارث نہین ہو سکتا کیونکہ بٹوارہ کرنے والا تو اپنا حصہ
لیتا ہے جو دوسرے سے منفصل ہے حالانکہ ایک ہی وارث دونون حصون کا مالک نہین ہو سکتا ہے پس ایک وارث
کی حاضری پر بالاتفاق بٹوارہ نہین کیا جائیگا یعنی قاضی حکم نہین کریگا- بخلاف ما اذا کان الحاضر اثنین علی ما بینا
برخلاف اسکے جب دو وارث حاضر ہون تو بربنائے حکم مذکورہ بالا بٹوارہ کا حکم ہو سکتا ہے- ف- پس جس سے
بٹوارہ کیا جاوے اور بٹوارہ کرنے والا موجود ہے بقول صاحبین رح- اور امام رح کے نزدیک مورث کی طرف سے
خصم اور خود مدعی دونون موجود ہین- ولو کان الحاضر صغیرا وکبیرا نصب القاضی عن الصغیر وصیا وقسم
اذا قامت البینۃ- اور اگر ایک صغیر حاضر ہوا اور ایک بالغ حاضر ہوا تو صغیر کی طرف سے قاضی ایک وصی مقرر
کریگا اور بٹوارہ کا حکم دیگا جب گواہی قائم ہو- ف- کہ مورث نے وفات پائی اور اسکے وارثون کی یہ تعداد
ہے- اور صغیر کی طرف سے جب ہی وصی ہو سکتا ہے کہ وہ حاضر ہو اور اگر غائب ہو تو نہین- بخلاف اسکے اگر میت

پر دعوی واقع ہو تو بقدر ورثت اسکی طرف سے وصی مقرر کر سکتا ہے - کذا فی الذخیرہ ع - وکذا اذا حضر وارث کبیر والموصی لہ بالثلث فیہا فطلبا القسمۃ واقاما البینۃ علی المیراث والوصیۃ یقسمہ لاجتماع الخصمین - اور اسیطرح جب ایک وارث بالغ اور ایک وہ شخص جسکے لیے عقار میں سے تہائی کی وصیت ہے دونوں حاضر ہوئے اور دونوں نے بٹوارہ کی درخواست کی اور دونوں نے میراث اور وصیت پر گواہ قائم کیے تو بٹوارہ کا حکم فرمادیگا کیونکہ دو خصم مجتمع ہوئے - الکبیر عن المیت - چنانچہ بالغ وارث تو میت کی طرف سے ہے - والموصی لہ عن نفسہ اور جسکے واسطے وصیت کی گئی وہ اپنی طرف سے مدعی ہے - وکذا الوصی عن الصبی کانہ حضر بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقامہ - اور اسی طرح طفل کی طرف سے جو وصی ہے اسکی حاضری بھی کافی ہے گویا طفل مذکور خود بعد بلوغ کے حاضر ہوا ہے کیونکہ وصی مذکور بالفعل اسکا قائم مقام ہے - ف - بالجملہ طفل کا وصی ہو اور ایک وارث بالغ ہو تو بٹوارہ کا حکم ہو جائیگا - ع -

فصل فیما یقسم وما لا یقسم - فصل ان چیزوں کے بیان میں جنکا بٹوارہ کیا جاتا ہے اور جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہیں - ف - چونکہ بٹوارہ با وجود حق لازم ہونے کے ایسے عقارات وغیرہ میں ہے جو بٹوارہ کے قابل ہیں تو بیان ضرور ہے قال واذا کان کل واحد من الشرکاء ینتفع بنصیبہ قسم بطلب احدہم - اگر شرکا میں سے ہر ایک اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو تو ایک کی درخواست پر بٹوارہ کر دیا جاوے - ف - پس قابل بٹوارہ یہی ہے کہ جس سے بعد بٹوارہ کے ہر شریک کو انتفاع حاصل کرنا ممکن ہو - لان القسمۃ حق لازم فیما یحتملہا عند طلب احدہم علی ما بیناہ من قبل - اسواسطے کہ جو مشترک قابل بٹوارہ ہو اسمیں ایک شریک کی درخواست پر بٹوارہ ایک حق لازم ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں - ف - کہ جب مشترک چیز ایک ہی جنس سے ہو تو ایک شریک کی درخواست پر قاضی بٹوارہ کرنے کے لیے باقیوں پر جبر کریگا کیونکہ مقاصد گویا یکساں ہونے سے اس بٹوارہ میں جدا کر لینے کے معنی غالب ہیں اور مبادلہ میں خود جبر کرنا جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرضہ پر قاضی جبر کرتا ہے سالخ - ن - وان کان ینتفع احدہم ویستضر بہ الآخر لقلۃ نصیبہ - اور اگر یہ حالت ہے کہ بٹوارہ کے بعد شرکا میں سے بعض تو اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو اور دوسرے کو اس سے ضرر ہو بوجہ اسکے کہ اسکا حصہ بہت کم ہے - فان طلب صاحب الکثیر قسم وان طلب صاحب القلیل لم یقسم - پس اگر بہت حصہ والے نے بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کر دیا جاوے اور اگر قلیل والے نے چاہا تو بٹوارہ نہیں کیا جائیگا - لان الاول منتفع بہ فاعتبر طلبہ اسواسطے کہ حصہ کثیر والا تو بخوبی انتفاع حاصل کر سکتا ہے تو اسکی درخواست بٹوارہ معتبر ہے - والثانی متعنت فی طلبہ فلم یعتبر - اور قلیل حصہ والا اپنی درخواست بٹوارہ میں بربادی چاہتا ہے تو اسکی درخواست معتبر نہوئی - ف - اور بہت سے بدطینت ایسے ہوتے ہیں کہ خبث باطن کی وجہ سے وہ چاہتے ہیں کہ چیز کو برباد کریں یا صورت بگاڑ دیں تو اسکی بدنیتی کا کچھ اعتبار نہیں ہے - وذکر الجصاص علی قلب ہذا - اور شیخ جصاص رح نے اسکے برعکس ذکر کیا - ف - کہ اگر قلیل حصہ والے نے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کیا جائیگا اور کثیر والے کی درخواست پر نہیں کیا جائیگا - لان صاحب الکثیر یرید الاضرار بغیرہ - اسواسطے کہ کثیر حصہ والے کی مراد یہ ہے کہ قلیل والے کو ضرر پہونچا وے - ف - کیونکہ بعد بٹوارہ کے قلیل والے کو انتفاع ممکن نہوگا - والآخر یرضی بضرر نفسہ - اور دوسرا یعنی قلیل حصہ والا اپنی ذات کے ضرر پر راضی ہو گیا - ف - یعنی جب قلیل والے نے بٹوارہ کی خود درخواست کی تو وہ اپنی ذات کے ضرر پر خود راضی ہو گیا پس بٹوارہ کر دیا جائیگا - وذکر الحاکم

الشہید فی مختصرہ ان ایہما طلب القسمۃ یقسم القاضی - اور حاکم شہیدؒ نے اپنے مختصر میں ذکر کیا کہ قلیل و
کثیر والے جس نے بٹوارہ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کریگا - والوجہ اندرج فیما ذکرناہ - اور اسکی وجہ
اس بیان میں جو ہمنے ذکر کیا ہے مندرج ہے - ف - کیونکہ کثیر حصہ والا اپنی ملکیت سے نفع اٹھا سکتا ہے اور قلیل والا
خود اپنے ضرر پر راضی ہے پس ہر ایک کی درخواست پر بٹوارہ ہو سکتا ہے - والاصح المذکور فی الکتاب وہو
الاول - اور اصح قول وہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور وہ قول اول ہے - ف - کہ کثیر والے کی درخواست
معتبر ہے اور قلیل والے کی درخواست مردود ہے - وان کان کل واحد یستضر لصغرہ لم یقسمہا الا بتراضیہما
اور اگر وہ چیز ایسی چھوٹی ہو کہ بٹوارہ کے بعد ہر ایک شریک کو ضرر پہنچیگا تو قاضی اسکا بٹوارہ نہیں کریگا مگر جبھی
کہ دونوں راضی ہوں - ف - یعنی فقط ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہ کریگا اگرچہ اسکا حصہ بہ نسبت دوسرے
کے زیادہ ہو لیکن باوجود اسکے لائق انتفاع نہیں ہے - لان الجبر علی القسمۃ لتکمیل المنفعۃ وفی ہذا تفویتہا -
اسواسطے کہ بٹوارہ پر جبر کرنا تو منفعت پوری کرنے کے لیے تھا حالانکہ ایسی صورت میں منفعت کو ضائع کرنا ہوگا
پس جبر نہیں ہو سکتا ولیکن جائز ہے - ویجوز بتراضیہما لان الحق لہما - اور دونوں کی رضامندی سے بٹوارہ ہونا
جائز ہے کیونکہ حق تو انہیں دونوں کے واسطے ہے - وہما اعرف بشانہما - اور یہ دونوں اپنے کام سے خوب زیادہ واقف
ہیں - ف - کہ بٹوارہ میں انکا کیا نفع مضر ہے - اما القاضی فیعتمد الظاہر - اور قاضی تو ظاہر حال پر اعتماد کرتا ہے
ف - اور ظاہر میں بٹوارہ کے بعد ہر ایک کا حصہ قابل انتفاع نہیں رہتا ہے - تو قاضی جبر نہیں کریگا لیکن بٹوارہ
سے ممانعت نہ کرے جبکہ دونوں راضی ہوں - قال ویقسم العروض اذا کانت من صنف واحد - اور عروض
اگر ایک ہی قسم سے ہوں تو قاضی انکا بٹوارہ کریگا - ف - یعنی جبراً تقسیم کریگا - لان عند اتحاد الجنس یتحد
المقصود فیحصل التعدیل فی القسمۃ والتکمیل فی المنفعۃ - اسواسطے کہ جنس متحد ہونے کی صورت میں مقصود
متحد ہوگا تو بٹوارہ میں برابری اور منفعت میں تکمیل حاصل ہوگی - ف - مثلاً گیہوں سے قلیل و کثیر میں مقصود
واحد ہے اور ہر ایک بعد بٹوارہ کے پورے طور پر تصرف کر سکتا ہے - اور یہ اسوقت کہ جنس واحد ہو - ولا یقسم
الجنسین بعضہما فی بعض - اور دو جنسوں میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کریگا - ف - یعنی جب اجناس
مختلف ہوں تو قاضی یہ نہیں کر سکتا کہ بعض شرکاء کو بعض جنس دے اور بعض دیگر کو جنس دیگر دیدے - لانہ لا اختلاط
بین الجنسین فلا تقع القسمۃ تمییزا بل تقع معاوضۃ - اسواسطے کہ دو جنس میں خلط ہونا ممکن نہیں تو یہ بٹوارہ یعنی
تمییز کرنا نہ ہوگا بلکہ معاوضہ ہوگا - ف - یعنی بٹوارہ یعنی تمییز کرنا تو جنس واحد کے مختلط حصص میں ہے یعنی شرکاء کے
حصص اس جنس میں مختلط ہیں کہ قاضی نے انکو علحدہ کر دیا اور اجناس مختلفہ میں باہم اختلاط نہیں تاکہ جدا
کرنا بٹوارہ سے ہو - بلکہ ہر ایک کا حصہ باہمی معاوضہ ہے - وسبیلہا التراضی دون جبر القاضی - اور اسکی راہ
یہ کہ شرکاء کی رضامندی باہمی ہو - نہ آنکہ قاضی جبر کرے - ف - یعنی شرکاء باہم مبادلہ پر راضی ہوجاویں کیونکہ
باہمی رضامندی منصوص شرط ہے اور یہاں برابری پر اعتماد نہیں ہو سکتا اور باہمی رضامندی سے مبادلہ جائز
ہے اگرچہ برابری نہو - ویقسم کل موزون ومکیل کثیرا او قلیلا والمعدود المتقارب وتبر الذہب والفضۃ
وتبر الحدید والنحاس والابل بانفرادہا او البقر او الغنم - اور قاضی ہر کیلی و وزنی چیز کو خواہ قلیل ہو یا
کثیر ہو تقسیم کرے اور جو چیزیں شمار سے گنی ہیں اور باہم برابر شمار ہوتی ہیں انکو تقسیم کرے اور سونے وچاندی
کے بغیر گلائے ہوئے ٹکڑے اور لوہے وتانبے کے بغیر گلائے ہوئے ٹکڑے بھی تقسیم کرے اور تنہا اونٹوں و تنہا

اونٹون وتنہا بکریون کو تقسیم کرے۔ ف۔ کیونکہ تنہا ہونے مین یہ ایک جنس ہے پس کیل وموزون کی طرح جبراً
تقسیم کر سکتا ہے۔ ولا یقسم شاۃ وبعیرا وبرذونا وحمارا۔ اور اگر بکری واونٹ وگھوڑا وگدھا ہو تو تقسیم
نہین کریگا۔ ف۔ اسواسطے کہ یہ اجناس مختلفہ ہین تو اینمین برابری متعذر ہے لہذا شرکا، خود بٹوارہ باہمی رضامندی
سے کرین۔ ولا یقسم الاوانی۔ اور ظروف کو بھی قاضی تقسیم نہین کریگا۔ ف۔ خواہ سونے چاندی کے برتن
ہون یا تانبے وپیتل وغیرہ کے ہون۔ لانہا باختلاف الصنعۃ التحقت بالاجناس المختلفۃ۔ اسواسطے کہ ظروف
بوجہ مختلف ساخت کے بمنزلہ اجناس مختلفہ کے ہوگئے۔ ف۔ اور اگر یہ ظروف ایک ہی سانچہ وکل سے بنے ہون
تو جنس متحد ہین۔ ویقسم الثیاب الہرویۃ لاتحاد الصنف۔ اور ہروی کپڑون کو بٹوارہ کردے کیونکہ
صنف متحد ہے۔ ولا یقسم ثوبا واحدا لاشتمال القسمۃ علی الضرر اذ ہی لا تتحقق الا بالقطع۔ اور ایک کپڑے
کو تقسیم نہین کریگا کیونکہ یہ بٹوارہ تو ضرر کو شامل ہے اسلیے کہ بٹوارہ بدون قطع کرنے کے متحقق نہوگا۔ ف۔
پس قاضی اسکو عمل مین نہین لاویگا بلکہ خود شرکا، باہمی رضامندی سے ٹکڑے کرین۔ ولا ثوبین اذا اختلف
قیمتہما لما بینا۔ اور قاضی دو کپڑون کو بھی تقسیم نہ کرے جبکہ ان دونون کی قیمت مختلف ہو بدلیل مذکورہ بالا
ف۔ کہ بدون ٹکڑے کرنے کے بٹوارہ ممکن نہین اور اسمین ضرر ہے کہ قاضی خود اسکا مرتکب نہوگا جبکہ کوئی شریک
راضی نہو۔ بخلاف ثلثۃ اثواب اذا جعل ثوب بثوبین۔ برخلاف اسکے اگر تین کپڑے ہون تو تقسیم کر سکتا ہے
بشرطیکہ ایک کپڑا بمقابلہ دو کپڑون کے ہو۔ ف۔ تو ایک کپڑا ایک شریک کو اور دو کپڑے دوسرے شریک
کو دیدے۔ او ثوب وربع ثوب بثوب وثلثۃ ارباع ثوب۔ یا ایک کپڑا مع دوسرے کے چوتھائی کے
بمقابلہ ایک کپڑے مع تین چوتھائی باقی کے ہو۔ لانہ قسمۃ البعض دون البعض وذلک جائز۔ اسواسطے
کہ یہ بعض چیز کا بدون بعض دیگر کے بٹوارہ ہے اور یہ جائز ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایسا ہو جائیگا کہ مشترک مال مین سے
بعض کا بٹوارہ کیا اور بعض کا بٹوارہ نہین کیا تو جائز ہے کیونکہ ہر ایک کو ایک ایک کپڑا مل گیا اور باقی ایک کپڑے
مین ایک شریک کا حصہ چہارم اور دوسرے کا تین چوتھائی سا یعنی ایک اصطلح مشترک رہا جیسے دار خون مین
زمین کا بٹوارہ کردیا اور تالاب وجمیل کو سب مین مشترک چھوڑ دیا۔ وقال ابو حنیفۃ رح لا یقسم الرقیق والجواہر
لتفاوتہما۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ قاضی مشترک مملوکون وجواہرات کو تقسیم نہین کریگا کیونکہ ان دونون چیزون
مین تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی انکے مقاصد وافراد مین تفاوت شدید ہے تو برابری متعذر ہے۔ وقالا یقسم الرقیق
لاتحاد الجنس کما فی الابل والغنم ورقیق المغنم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مملوکون کو بٹوارہ کردے کیونکہ
جنس متحد ہے جیسے اونٹ وبکری ومال غنیمت کے مملوکون کو بٹوارہ کردیتا ہے۔ ف۔ اسی طرح یہان قاضی جبراً
بٹوارہ کر سکتا ہے۔ ولہ ان التفاوت فی الآدمی فاحش لتفاوت المعانی الباطنۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی
دلیل یہ ہے کہ آدمی کے جنس مین تفاوت فاحش ہے بوجہ باطنی اوصاف مین تفاوت کے۔ ف۔ مثلاً بعض غلام
ہوشیار وذہین ہوتا ہے اور بعض امور تجارت مین چالاک ہوتا ہے تو بٹوارہ کی برابری ممکن نہین ہے۔ فصار کالجنس
المختلف۔ تو مملوکون کا حال بمنزلہ جنس مختلف کے ہو گیا۔ ف۔ گویا ہر مملوک ایک جنس علحدہ ہے۔ بخلاف
الحیوانات لان التفاوت فیہا یقل عند اتحاد الجنس۔ برخلاف حیوانات کے مانند اونٹ وبکری وغیرہ
کے کیونکہ حیوانات مین جنس متحد ہونے کے وقت بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو حیوانات پر آدمی کا قیاس
جائز نہین ہے۔ الا تری ان الذکر والانثی من بنی آدم جنسان ومن الحیوانات جنس واحد۔ کیا تم

نہیں دیکھتے ہو کہ آدمیوں میں سے نر و مادہ دو جنس رکھے گئے ہیں اور حیوانات میں جنس واحد ہیں۔ ف۔ چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق خریدا اس قرار پر کہ وہ باندی ہے پھر وہ غلام نکلا تو بیع فاسد ہے اور اگر اسنے ایک جانور خریدا کہ وہ بکری مادہ ہے پھر بکرا نر نکلا تو بیع فاسد نہو گی جیسا کہ کتاب البیوع میں گذرا ہے۔ وبخلاف المغانم لان حق الغانمین فی المالیۃ حتی کان للامام بیعھا وقسمۃ ثمنھا۔ اور برخلاف غنایم کے کہ اُسکے ملوکوں کا بٹوارہ جائز ہے اسلیے کہ مجاہدین کا حق تو مالیت سے متعلق ہے (ان اعیان سے مختص نہیں ہے) حتی کہ امام کو اموال غنیمت فروخت کرنے اور اسکا ثمن تقسیم کرنے کا اختیار ہے۔ وھہنا یتعلق بالعین والمالیۃ جمیعا فافترقا۔ اور یہاں شریکوں کا حق مال مشترک کی ذات و مالیت دونوں سے متعلق ہے پس مال شرکت اور مال غنیمت میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ف۔ اسی وجہ سے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی شخص کا مال بغیر اُسکی اجازت کے فروخت کرے۔ اما الجواہر فقد قیل اذا اختلف الجنس لا یقسم کاللآلی والیواقیت۔ رہے جواہرات تو کہا گیا کہ جب اُنکی جنس مختلف ہو تو بٹوارہ نہیں کریگا جیسے موتی و یاقوت۔ ف۔ دو جنس مختلف ہیں پس قاضی بٹوارہ نہ کرے اور شرکا مختار ہیں کہ اپنی خواہش و رضامندی سے بٹوارہ کر لیں۔ وقیل لا یقسم الکبار منھا لکثرۃ التفاوت ویقسم الصغار لقلۃ التفاوت۔ اور بعض نے فرمایا کہ جواہرات میں سے کلان دانوں کو بٹوارہ نہ کرے بوجہ کثرت تفاوت کے اور چھوٹے ریزوں کو بٹوارہ کرے بوجہ کم تفاوت کے۔ پس حاصل یہ کہ جواہرات میں اختلاف اقوال ہیں۔ وقیل یجری الجواب علی اطلاقہ۔ اور بعض نے کہا کہ جواب اپنے اطلاق پر جاری ہے۔ ف۔ کہ جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ جنس متحد ہوں یا مختلف ہوں خواہ کلان ہوں یا خرد ہوں۔ لان جہالۃ الجواہر افحش من جہالۃ الرقیق۔ اسواسطے کہ جواہرات میں مملوکوں سے بڑھکر اوصاف غیر معلوم ہوتے ہیں۔ الا تری انہ لو تزوج علی لؤلؤۃ او یاقوتۃ او خالع علیھا لا تصح التسمیۃ ویصح ذلک علی عبد۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسنے ایک موتی یا ایک یاقوت غیر معین پر نکاح کیا یا عورت کو موتی یا یاقوت پر خلع دیا تو تسمیہ صحیح نہیں ہے اور غلام پر یہ صحیح ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ غلام سے بڑھکر اسمیں جہالت ہے۔ فاولی ان لا یجبر علی القسمۃ۔ پس بدرجۂ اولی اسکے بٹوارہ پر جبر نہیں کیا جائیگا۔ قال ولا یقسم حمام ولا بئر ولا رحی الا ان یتراضی الشرکاء۔ اور حمام کا بٹوارہ نہیں کیا جائیگا اور نہ کنوئیں کا اور نہ پن چکی کا مگر اسکہ شرکا باہم راضی ہو جاویں۔ وکذا الحائط بین الدارین۔ اور اسی طرح جو دیوار کہ دو گھروں کے درمیان ہو اسمیں بھی یہی حکم ہے۔ لانہ یشتمل علی الضرر فی الطرفین۔ کیونکہ یہ بٹوارہ دونوں جانب کے ضرر کو شامل ہے۔ اذ لا یبقی کل نصیب منتفعا بہ انتفاعا مقصودا فلا یقسم القاضی۔ اسواسطے کہ ہر حصہ اس قابل نہیں باقی رہیگا کہ اس سے جو انتفاع مقصود ہے وہ حاصل ہو تو قاضی بٹوارہ نہیں کریگا۔ بخلاف التراضی لما بینا۔ بخلاف باہمی رضامندی کے بدلیل مذکورۂ سابق۔ ف۔ یعنی بٹوارہ تو انتفاع کی تکمیل کے واسطے ہے اور جب ضرر لازم آوے تو قاضی بنظر ظاہر اسکے بٹوارہ پر جبر نہیں کریگا اور اگر شرکار خود راضی ہوں تو اپنے باطنی امور کے لحاظ سے انکو اختیار ہے کہ شاید اسمیں کچھ فوائد مضمر ہوں اور حق انہیں کے درمیان دائر ہے پس انکو اختیار حاصل ہے۔ قال واذا کانت دور مشترکۃ فی مصر واحد قسم کل دار علی حدتہا فی قول ابی حنیفۃ۔ جب چند گھر متصل یا متفرق واقع ہوں چند شرکا میں مشترک ایک ہی شہر میں واقع ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی انمیں سے ہر ایک کو علحدہ تقسیم کریگا۔ ف۔ خواہ ملاکر بٹوارہ میں مصلحت ہو یا نہو۔ وقالا

ان کان الاصلح لہم قسمۃ بعضہا فی بعض قسمہا - اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر بعض کو بعض میں ملا کر تقسیم کرنا شریکوں کے حق میں بہ نسبت علیحدہ کے بہتر ہو تو قاضی ملا کر تقسیم کرے - ف - اور بہتری میں قاضی کی رائے معتبر ہے۔ الزیلعی - وعلی ہذا الخلاف الاقرحۃ المتفرقۃ المشترکۃ - اور اسی طرح اگر کھیت و اراضی جو متفرق واقع ہوں اور مشترک ہوں تو انکے بٹوارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے - ف - کہ امام رح کے نزدیک ہر ایک علیحدہ تقسیم ہو اور ملا کر بٹوارہ مطلقاً جائز نہیں ہے اور صاحبین رح کے نزدیک اگر ملا کر بٹوارہ میں بہتری ہو تو جائز ہے لہما انہا جنس واحد اسما وصورۃ نظرا الی اصل السکنی - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دارہائے متعددہ بنظر اصل سکونت کے ایک ہی جنس ہیں نام و صورت دونوں طرح سے - ف - یعنی نام و صورت میں تو متحد ہیں اور چونکہ اصل میں سب مسکن ہیں تو جنس متحد ہیں - واجناس معنی نظرا الی اختلاف المقاصد ووجوہ السکنی - اور بنظر اسکے کہ انسے مقاصد مختلف و طریقہائے سکونت مختلف حاصل ہوتے ہیں تو اس معنی کی نظر سے یہ دار متعددہ گویا اجناس مختلفہ ہیں - ف - پس ایک نظر سے کل دار ایک جنس متحد ہیں اور دوسری نظر سے یہ مختلف اجناس ہیں - فیفوض الترجیح الی القاضی - تو ترجیح دینا قاضی کے سپرد ہے ف - کہ بنظر مصلحت وہ انکے جنس متحد ہونے کو ترجیح دے یا اجناس مختلفہ ہونے کو ترجیح دے پس اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو ملا کر بٹوارہ جائز ہے اور اگر اجناس مختلفہ ٹھہراوے تو ملا کر تقسیم نہیں کریگا بلکہ ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کرے اور یہی عینی نے فتاوی ظہیریہ سے نقل کیا اور حاشیہ میں کافی سے لایا کہ یہ معنی ہیں کہ اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو تقسیم کرے اور اگر اجناس متعددہ کو ترجیح دے تو تقسیم نہ کرے - انتہی - میں کہتا ہوں کہ یہ وہم ہے بلکہ صحیح وہ جو مترجم نے موافق فتاوی ظہیریہ کے نقل کیا - اور اس سے صاحبین کی دلیل اصح پیدا ہوئی کہ قاضی کو اختیار ہے کہ بنظر مصلحت انکو جنس واحد قرار دیکر مجموعہ تقسیم کرے - ولہ ان الاعتبار للمعنی وہو المقصود - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معنی کا اعتبار ہے اور یہی مقصود ہے - ف - اور صورت کی راہ سے متحد ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور جب کہ معنی مقصود کا اعتبار تعین ہوا تو ہر ایک مکان ایک جنس علیحدہ ہے - ویختلف ذلک باختلاف البلدان والمحال والجیران والقرب الی المسجد والماء اختلافا فاحشا - اور یہ معنی مقصود تو بنظر شہر و محلات و ہمسایوں کے و مسجد و پانی سے قرب کے فاحش اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں - ف - پس بعض مکان عمدہ محلہ میں ہے و بعض برعکس ہے اور بعض کے ہمسایہ اچھے و بعض کے خراب ہیں اور بعض سے مسجد یا پانی قریب ہے اور بعض سے بعید ہے تو بنظر مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے ان میں اختلاف واقع ہوتا ہے - فلا یمکن التعدیل فی القسمۃ - تو بٹوارہ میں برابری ممکن نہیں ہے ف - تو سب کو ملا کر بٹوارہ متعذر رہا - کیونکہ بنظر مقصود سکونت کے بوجوہ مذکورہ اختلاف ہے - ولہذا لا یجوز التوکیل بشراء دار - اور اسی اختلاف فاحش کی وجہ سے اگر دار خریدنے کا وکیل کیا تو وکالت جائز نہیں ہے - ف - اسواسطے کہ جس چیز کے واسطے وکیل کیا وہ بنظر مقاصد مذکورہ بہت مجہول ہے - وکذا لو تزوج علی دار لا یصح التسمیۃ - اور اسی طرح اگر کسی عورت سے ایک دار غیر معین پر نکاح کیا تو بیان مہر نہیں صحیح ہے کما ہو الحکم فیہما فی الثوب - جیسا کہ کپڑے کے بارہ میں دونوں صورتوں میں حکم ہے - ف - حتی کہ اگر غیر معین کپڑے کے واسطے وکیل کیا یا کپڑے کو مہر قرار دیا تو وکالت و بیان مہر صحیح نہیں ہے - پس ہر گھر ایک جنس علیحدہ معتبر ہے تو انکو ملا کر بٹوارہ ممکن نہیں ہے - بخلاف الدار الواحدۃ اذا اختلفت بیوتہا - برخلاف ایک ہی دار کے

جب کہ اُسکے بیوت مختلف ہون - ف - بعض جاڑے کے اور بعض گرمی و بعض برسات کے ہون تو بھی بلا تقسیم
ہونگے - لان فی قسمۃ کل بیت علٰحدۃ ضرراً فقسمت الدار قسمۃ واحدۃ - اسواسطے کہ ہر کوٹھری کے علٰحدہ
بٹوارہ مین ضرر ہے تو دار مذکور ایک ہی بٹوارہ سے تقسیم کیا جائیگا - قال تقیید الوضع فی الکتاب اشارۃ
الی ان الدارین اذا کانتا فی مصرین لا یجمعان فی القسمۃ عندہما وہو روایۃ ہلال عنہما - شیخ مصنف رح نے
کہا کہ کتاب مین جو وضع مسئلہ اس قید سے لکھی کہ ایک ہی شہر مین دور مختلف ہون تو یہ اشارہ ہے کہ اگر دو مکان
دو شہرون مین ہون یعنی ہر مکان علٰحدہ شہر مین ہو تو صاحبین رح کے نزدیک بھی انکو بٹوارہ مین ملایا نہین جائیگا
اور یہی ہلال الرائی رح نے صاحبین سے روایت کی ہے - وعن محمد انہ یقسم احدہما فی الاخری - اور امام محمد رح سے
دوسری روایت یہ کہ دونون گھرون کو بٹوارہ مین ملایا جائیگا - والبیوت فی محلۃ او محال تقسم قسمۃ واحدۃ
لان التفاوت فیما بینہا یسیر - اور بیوت یعنی کوٹھریان خواہ ایک محلہ مین ہون یا متفرق محالات مین ہون وہ
ایک بٹوارہ سے تقسیم کیے جاوینگے کیونکہ انمین بہت کم تفاوت ہوتا ہے - ف - خواہ یہ کوٹھریان متصل ہون
یا جدا ہون - والمنازل المتلازقۃ کالبیوت والمتباینۃ کالدور - اور اگر منازل ہون پس اگر باہم ملے ہون
تو انکا حکم مثل بیوت کے ہے اور اگر جدا جدا ہون تو انکا حکم مثل دارون کے ہے - لانہ بین الدار والبیت علی ما مر
قبل فاخذ شبہا من کل واحد - اسواسطے کہ منزل تو بیت اور دار کے درمیان ہے جیسا کہ سابق مین گذرا
پس اسنے دونون مین سے ہر ایک کی مشابہت حاصل کی - ف - چنانچہ جب منازل باہم متصل واقع ہون
تو بیوت کی طرح انکو یکجا بٹوارہ کرنا جائز ہے اور اگر متفرق واقع ہون تو دور کی طرح متفرق تقسیم ہونگے - قال
وان کانت دارا وضیعۃ او دارا وحانوتا قسم کل واحد منہما علٰحدۃ - اور اگر عقار مشترک مین ایک گھر و اراضی
ہو یا ایک مکان و دوکان ہو تو ہر ایک کو علٰحدہ بٹوارہ کیا جاوے - لاختلاف الجنس - کیونکہ مکان و زمین و دوکان
ہر ایک کی جنس علٰحدہ ہے - قال رح جعل الدار والحانوت جنسین وکذا ذکر الخصاف - شیخ رح نے
کہا کہ کتاب مین دار اور دوکان کو دو جنس قرار دیا اور یہی امام خصاف رح نے ذکر کیا ہے - ف - اور بلحاظ
مقصود کے یہی انسب ہے - وقال فی اجارات الاصل ان اجارۃ منافع الدار بالحانوت لا یجوز -
اور مبسوط کی کتاب الاجارات مین امام محمد رح نے لکھا کہ منافع الدار کو بعوض دوکان کے اجارہ دینا نہین جائز
ہے - ف - کیونکہ اسمین بیاج کا احتمال ہے - وہذا یدل علی انہا جنس واحد - اور یہ دلالت کرتا ہے کہ
دار اور حانوت ایک ہی جنس ہین - فیجعل فی المسألۃ روایتان - پس اس مسئلہ مین بھی دو روایتین قرار
دیجاوین - ف - ایک مین دار جنس دوکان ہے اور دوم مین جنس مختلف ہے - او یبنی حرمۃ الربوا ہناک
علی شبہۃ المجانسۃ - یا مبسوط کی روایت مین حرمت بیاج کا حکم شبہہ مجانست پر مبنی کیا جاوے - ف -
یعنی کہا جاوے کہ دار و دوکان درحقیقت تو دو جنس ہین لیکن ایک جنس ہونے کا شبہہ ہے پس شبہہ کی وجہ سے
بمبادلۂ اجارہ حرام ہے کیونکہ بیاج کے احکام مین شبہہ بمنزلہ حقیقت کے ہوتا ہے - م -

فصل فی کیفیۃ القسمۃ - یہ فصل بٹوارہ کی کیفیت کے بیان مین ہے - قال وینبغی للقاسم ان
یصور ما یقسمہ لیمکنہ حفظہ ویعدلہ یعنی یسویہ علی سہام القسمۃ ویروی یعزلہ ای یقطعہ بالقسمۃ عن غیرہ
قاسم کو چاہیے کہ جس چیز مکان و زمین وغیرہ کو بٹوارہ کریگا اُسکی تصویر بنا دے تاکہ اُسکو حفظ رکھنا ممکن ہو
اور اُسکو عدل کرے یعنی بٹوارہ کے سہام پر برابر کرے اور بعض روایت مین "عزل کرے" آیا ہے یعنی بٹوارہ

سے سہم کو دوسرے سے قطع کرے - ویذرعہ لیعرف قدرہ - اور ذراع ڈال دے تاکہ اُسکی قدر دریافت کرے - ف - اور ہر ذراع پر قلم سے نشان کرے تاکہ علیحدہ معلوم ہو - ویقوم البناء لحاجتہ الیہ فی الاخرۃ اور عمارت کی قیمت لگادے کیونکہ آخر مین قاسم کو اُسکی حاجت ہوگی - ویفرز کل نصیب عن الباقی بطریقہ وشربہ - اور ہر حصہ کو مع اسکے خاص رستہ وحصہ پانی کے باقی سے جدا کرے - حتی لایکون لنصیب بعضہم بنصیب البعض تعلق فینقطع المنازعۃ ویتحقق معنی القسمۃ علی التمام - تاکہ بعض شرکاء کے حصہ کو بعض دیگر سے تعلق باقی نہ رہے تو جھگڑا منقطع ہو جاوے اور پورے طور پر بٹوارہ کے معنی متحقق ہوں - الحاصل پھر یہ سب حصص تیار ہو گئے - ثم یلقب نصیبا بالاول والذی یلیہ بالثانی والثالث علی ہذا - پھر ایک حصہ کا نام اول رکھے اور جو اسکے ساتھ ملا ہوا ہو دوم پھر سوم علی ہذا القیاس باقیون کے نام رکھے - ف - پھر ہر حصہ دار کے واسطے حصص کو نامزد کرنا چاہیے - ثم یخرج القرعۃ فمن خرج اسمہ اولا فلہ السہم الاول ومن خرج ثانیا فلہ السہم الثانی - پھر قرعہ سے نام نکالے تو جسکا نام سب سے اول نکلے اُسکے لیے پہلا سہم ہے اور جسکا نام دوم نکلے اُسکے لیے دوسرا سہم ہے - ف - وعلی ہذا القیاس باقیون کو سمجھو - والاصل فی ذلک ان ینظر الی اقل الانصباء حتی اذا کان الاقل ثلثا جعلہ اثلاثا وان کان سدسا جعلہا اسداسا لیمکن القسمۃ - اور اس بارہ مین کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ حصون مین سب سے کمتر کو دیکھے حتی کہ اگر وہ تہائی ہو تو عقار کو تین حصہ کرے اور اگر کمتر حصہ چھٹا ہو تو اُسکے چھ حصہ کرے - ف - یعنی فرض کرو کہ دو حصہ دارون مین سے ایک کے واسطے تہائی اور دوسرے کے واسطے دو تہائی ہے تو تین حصہ کرے مع حقوق ومرافق کے پھر ایک حصہ تو تہائی والے کے قرعہ مین دیدے اور باقی دو حصہ دوسرے کے واسطے ہین وعلی ہذا القیاس چھٹا وتہائی ونصف ہے تو چھ حصہ کرے انمین سے ایک سہم چھٹے والے کو اور ۲ - سہام تہائی والے کو اور تین سہام نصف والے کو دیدے - وقد شرحناہ بشرعانی کفایۃ المنتہی بتوفیق اللہ تعالے - اور ہم نے اسکو کفایۃ المنتہی مین سیری دینے والی شرح کے ساتھ شرح کیا ہے بتوفیق اللہ تعالی - وقولہ فی الکتاب ویفرز کل نصیب بطریقہ وشربہ بیان الافضل - اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ ہر حصہ کو مع اسکی راہ وشرب کے جدا کرے یہ افضل طور کا بیان ہے - فان لم یفعل اولم یمکن جاز علی ما نذکرہ بتفصیلہ ان شاء اللہ تعالی - پس اگر مع راہ وشرب کے الگ نکیا یا ایسا کرنا ممکن نہوا تو بٹوارہ جائز ہے چنانچہ عنقریب اسکی تفصیل کے ساتھ ہم اس کو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - والقرعۃ لتطییب القلوب وازاحۃ تہمۃ المیل - اور قرعہ ڈالنا تو شرکاء کے دل خوش کرنے کے لیے اور میلان کی تہمت دور کرنے کے لیے ہے - ف - یعنی شاید کسی شریک کو کسی جانب خواہش ہو اور قاسم نے وہ دوسرے شریک کے نام کر دی تو اسکے دل مین بدگمانی ہوگی کہ شاید قاسم کو اسکی طرف میلان ہے پس قرعہ ڈالدے تاکہ یہ تہمت دور ہو اور ہر ایک اپنے حصہ پر راضی ہو جاوے پس قرعہ واجب نہین ہے - حتی لو عین لکل منہم نصیبا من غیر اقتراع جاز - حتی کہ اگر قاسم نے ہر شریک کے واسطے ایک حصہ بدون قرعہ ڈالنے کے معین کر دیا تو جائز ہے - ف - یعنی جسقدر اس شریک کو چاہیے اُسکے نامزد کر دیا تو جائز ہے - لانہ فی معنی القضاء فیملک الالزام - اسواسطے کہ بٹوارہ تو حکم قضاء کے معنی مین ہے پس قاسم کو بھی لازم کرنے کا اختیار ہے - ف - پس جسکے نام اپنے جو حصہ معین کیا وہ حکم لازم ہے - قال ولا یدخل فی القسمۃ الدراہم والدنانیر الا بتراضیہم - اور بٹوارہ مین درم ودینار نہین داخل کریگا مگر اُنکی باہمی رضامندی سے - ف - یعنی جب بٹوارہ مین بعض حصون کے ساتھ درم یا دینار ملاکر برابری ہوتی ہو مثلاً جو یہ حصہ لے وہ فلان حصہ والے کو

اِسقدر درم یا دینار دے تو درم یا دینار کا اِسطرح بٹوارہ مین داخل کرنا جب ہی جائز ہے کہ شرکا باہم رضامند ہون
یعنی اِسمین جبر نہین ہو سکتا - لانہ لاشرکۃ فی الدراہم والقسمۃ من حقوق الاشتراک - اسواسطے کہ درمون
مین شرکت نہین ہے اور بٹوارہ تو شرکت کے حقوق مین سے ہے - ف - تو جبکہ شرکت نہو اسمین بٹوارہ کا حکم
بھی نہو گا - مگر اگر شرکا خود راضی ہون - ولانہ یفوت بہ التعدیل فی القسمۃ - اور اسواسطے کہ درم و دینار
لانے سے جو برابری کہ بٹوارہ مین مقصود ہوتی ہے وہ جاتی رہیگی - ف - یعنی مال مقسوم مین تعدیل نہ ہوگی -
لان احدہما یصل الی عین العقار - کیونکہ ایک شریک کو عین عقار ہونچیگا - ودراہم الآخر فی ذمتہ ولعلہا
لایسلم لہ - اور دوسرے شریک کے درم تو اسکے ذمہ ہین اور شاید کہ یہ درم اسکو نہ ہونچین - ف - حالانکہ بٹوارہ
مین انصاف و برابری یہ تھی کہ ہر ایک کو برابر ہونچے مثلاً زید و بکر دونون شریک ہین سے زید کو عقار مین سے
جو حصہ ملا اِس اقرار پر ہے کہ وہ بکر کو سو روپیہ دیدے تو زید کو عین عقار مین سے مل گیا اور بکر کے درم جو زید پر ہین
وہ اُسکے ذمہ ہین اور شاید کہ وہ بکر کو نہ ہونچین تو عین عقار مین سے بکر کا حق پورا نہین ملا - علاوہ برین جسکو
فی الحال مل گیا اُسکے ساتھ دوسرے کو برابری نہین جسکو آیندہ وصول ہوگا - واذا کان ارض وبناء فعن
ابی یوسف انہ یقسم کل ذلک علی اعتبار القیمۃ - اگر شرکت مین زمین مع عمارت ہو تو امام ابو یوسف رح
سے روایت ہے کہ اِس سب کو باعتبار قیمت کے تقسیم کرے - لانہ لایمکن اعتبار المعادلۃ الا بالتقویم - اسواسطے
کہ باہم برابری ممکن نہین سواے اِسطرح کے کہ قیمت لگائی جاوے - وعن ابی حنیفۃ رح انہ یقسم الارض
بالمساحۃ لانہ ہو الاصل فی الممسوحات - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ زمین کو مساحت سے تقسیم
کرے کیونکہ جو چیزین مساحتی ہین اُنمین مساحت ہی اصل ہے - ثم یرد من وقع البناء فی نصیبہ او من کان
نصیبہ اجود دراہم علی الآخر حتی یساویہ - پھر جس شریک کے حصہ مین عمارت واقع ہوئی یا جسکا حصہ دوسرے
سے اجود ہو وہ دوسرے کو درم دیدے یہانتک کہ اُسکے ساتھ برابری ہو جاوے - ف - اور ظاہر ہے کہ درم
دینا بلحاظ اندازہ قیمت کے ہوگا - فتدخل الدراہم فی القسمۃ ضرورۃ - پس ضرورت کی وجہ سے بٹوارہ مین
یہ درم داخل کیے جاوینگے - کالاخ لاولایۃ لہ فی المال ثم یملک تسمیۃ الصداق ضرورۃ التزویج - جیسے
عورت کے بھائی کو عورت کے مال مین کچھ ولایت نہین ہے پھر نکاح کرنے کی ضرورت سے اِسکو مہر بیان کرنے کی
ولایت حاصل ہو جاتی ہے - ف - پس بھائی کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کرے - وعن محمد انہ یرد
علی شریکہ بمقابلۃ البناء ما یساویہ من العرصۃ - اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ جسکے حصہ مین عمارت پڑی وہ
اپنے شریک کو خالی زمین سے اِسقدر کہ عمارت کے مقابلہ مین برابر ہو واپس دے - ف - اور یہ بھی باعتبار
قیمت ہی کے ہوگا - اور یہ اُسوقت ہے کہ خالی زمین اِسقدر ہو کہ عمارت کی برابری کرے اور اگر عمارت زیادہ ہو
تو خالی زمین کل دیدے اور اسپر بھی عمارت کچھ بڑھیگی - واذا بقی فضل ولا یمکن تحقیق التسویۃ بان لاتفی
العرصۃ بقیمۃ البناء فحینئذ یرد للفضل دراہم لان الضرورۃ فی ہذا القدر فلا یترک الاصل الا بہا - اور جب
عمارت والے حصہ مین کچھ زیادتی رہی اور برابری کرنی ممکن نہوئی مثلاً خالی زمین کی قیمت اِسقدر نہین کہ وہ پوری
عمارت کو وفا کرے تو اِس حالت مین عمارتی زیادتی کے واسطے درم دیدے اسواسطے کہ درمون کی ضرورت
تو صرف اِسی قدر مین ہے پس اصل نہین چھوڑی جائیگی مگر بوجہ اسی ضرورت کے - ف - یعنی اصل تو یہ کہ مساحت
سے مبادلہ ہو پھر جہان یہ ممکن نہو تو البتہ درم ملائے جاوین حالانکہ ممکن جب ہی نہین کہ خالی زمین بمقابلہ عمارت

والی نہو بلکہ عمارت زائد ہو تو جانتک خالی زمین موجود ہو دیدی جاوے اور زیادتی کے مقابلہ مین البتہ جاری سے درم داخل کیے جاوین - وہذا یوافق روایۃ الاصل - اور یہ قول موافق بروایت مبسوط ہو - ف - چنانچہ مبسوط مین کہا کہ دار کو گزون کی پیمائش پر تقسیم کیا جاوے اور کسی شریک کے لیے دوسرے پر درمون دفیوں کی زیادتی نہین رکھی جاویگی ہ ن - قال فان قسم بینہم ولاحدہم مسیل فی نصیب الآخر او طریق لم یشترط فی القسمۃ - پھر اگر قاسم نے شریکون مین بٹوارہ کر دیا اور کسی شریک کا مسیل دوسرے شریک کے حصہ مین ہو یا راستہ دوسرے کے حصہ مین ہو جسکی شرط بٹوارہ مین نہین ہوئی ہو - ف - کہ اسکا راستہ یا مسیل دوسرے کے حصہ مین سے ہوگا - فان امکن صرف الطریق والمسیل عنہ لیس لہ ان یستطرق ویسیل فی نصیب الآخر لانہ امکن تحقیق معنی القسمۃ من غیر ضرر - پس اگر راستہ و مسیل کو دوسرے شریک کے حصہ سے پھیرنا ممکن ہو یعنی کسی دوسری جانب راستہ یا مسیل نکالنا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہوگا کہ دوسرے کے حصہ مین راستہ بناوے یا پانی بہاوے اسواسطے کہ بدون ضرر کے بٹوارہ کے معنی ثابت رکھنا ممکن ہے - وان لم یمکن فسخت القسمۃ لان القسمۃ مختلۃ لبقاء الاختلاط فیستانف - اور اگر راستہ و مسیل کا پھیرنا ممکن نہو تو بٹوارہ فسخ کر دیا جاوے اسواسطے کہ بٹوارہ مین خلل اسوجہ سے ہو کہ ابھی کچھ خلط باقی ہو تو بٹوارہ نئے سر سے کیا جاوے - ف - اور یہ صرف بٹوارہ کے مبادلہ مین ہے - بخلاف البیع - برخلاف مبادلہ بیع کے - حیث لا یفسد فی ہذہ الصورۃ کہ بیع ایسی صورت مین فاسد نہین ہوتی ہے - لان المقصود منہ تملک العین - کیونکہ بیع سے مقصود یہ کہ مبیع مین ملکیت مین ہو جاوے - ف - یعنی بیع سے صرف مین رقبہ کی ملکیت مقصود ہو - وانہ یجامع تعذر الانتفاع فی الحال - اور یہ بات فی الحال انتفاع متعذر ہونے کے ساتھ جمع ہوتی ہے - ف - یعنی فی الحال ملکیت ہو جاتی ہو اگرچہ اس سے انتفاع فی الحال ممکن نہو - اما القسمۃ لتکمیل المنفعۃ ولا یتم ذلک الا بالطریق - اور بٹوارہ تو انتفاع پورا ہونے کے واسطے ہوتا ہو اور یہ بات بدون راستہ کے ممکن نہین ہے - ف - پس اگر راستہ نکالنا ممکن ہو تو بٹوارہ باقی رہے اور اگر ممکن نہو تو توڑ دیا جاوے - ولو ذکر الحقوق فی الوجہ الاول کذلک الجواب - اور اگر پہلی صورت مین بٹوارہ کے اندر حقوق کا ذکر کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے - ف - کہ دوسری جانب راہ نکالے یعنی جب ایک کا راستہ و مسیل دوسرے کے حصہ مین ہو حالانکہ وہ دوسری جانب پھیر سکتا ہو اور بٹوارہ مین ہر ایک نے دوسرے سے کہا تھا کہ یہ حصہ تیرے واسطے مع اسکے راستہ و مسیل و شرب کے ہو تو یہ چیزین ضرور ثابت ہونگی اور اگر کہا کہ تیرے واسطے یہ حصہ مع اسکے حقوق کے ہے تو اسکو اختیار نہین کہ دوسرے کے حصہ مین ہو کر آمد و رفت کرے یا پانی بہاوے جبکہ کسی دوسری طرف نکل سکتا ہے - لان معنی القسمۃ الافراز والتمییز وتمام ذلک بان لا یبقی لکل واحد تعلق بنصیب الآخر وقد امکن تحقیقہ بصرف الطریق والمسیل الی غیرہ من غیر ضرر فیصار الیہ - اسواسطے کہ بٹوارہ کے معنی تو جدا و تمیز کرنا اور یہ بات اسوقت پوری ہوتی کہ کسی حصہ دار کو دوسرے کے حصہ مین کچھ تعلق نہ رہے اور یہ اسطرح ممکن ہو کہ راستہ و مسیل کو دوسری جانب پھیر دے حالانکہ کچھ ضرر نہین ہے تو یہی مرجع ہوگا - ف - اور یہی اختیار کیا جائیگا - بخلاف البیع اذا ذکر فیہ الحقوق حیث یدخل فیہ ما کان لہ من الطریق والمسیل لانہ امکن تحقیق معنی البیع وہو التملیک مع بقاء ہذا التعلق بملک غیرہ - برخلاف بیع کے کہ جب بیع مین حقوق کا ذکر کیا جاوے یعنی مین نے یہ دار مع اسکے حقوق کے فروخت کیا تو اسمین جو کچھ دار کے واسطے راہ و مسیل سے ثابت ہو وہ بیع مین داخل ہوگا

اسواسطے کہ بیع کے معنی تملیک ہین پس باوجود اسقدر تعلق ملک غیر سے باقی رہنے کے بیع کے معنی متحقق ہو سکتے ہین - ف - پس مبیع مشتری کے ملک مین آویگی اور اسکے واسطے رستہ وسیل وغیرہ جو کچھ کہ حقوق کتابت مین وہ ثابت ہونگے اگرچہ انکا تعلق غیر کی ملک سے ہو یہ سب اس صورت مین ذکر دوسری جانب راستہ وسیل نکالنا ممکن ہو اور بٹوارہ کے مبادلہ مین حقوق کا ذکر ہوا ہو - وفی الوجہ الثانی اور دوسری صورت مین - ف - کہ راہ وسیل کا نکالنا دوسری جانب ممکن نہو اور حقوق کا ذکر ہوا ہو تو یدخل فیہا - راہ وسیل اسمین داخل ہونگے - لان القسمۃ لتکمیل المنفعۃ وذلک بالطریق والمسیل فیدخل عند التنصیص باعتبارہ - اسواسطے کہ بٹوارہ تو اسی واسطے ہوتا ہے کہ منفعت پورے طور پر حاصل ہو اور پورے طور سے انتفاع ہوتا جب ہی کہ راستہ وسیل ثابت ہو تو جب صریح بیان ہوا تو باعتبار پوری منفعت کے راستہ وسیل داخل ہوگی - وفیہا معنی الافراز وذلک بانقطاع التعلق علی ما ذکرنا فباعتبارہ لا یدخل من غیر تنصیص - اور بٹوارہ مین ایک معنی جدا کرنے کے بھی ہین اور یہ جدائی جب ہی کہ غیر سے تعلق منقطع ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جدائی کے معنی اعتبار کرکے یہ طریق وسیل داخل نہین - ف - جو دوسرے شریک کے حصہ مین ہے - پس حاصل یہ ہوا کہ جب دوسری جانب پھرنا ممکن نہین ہے تو اسمین دو لحاظ ہین ایک یہ کہ قسمت کے معنی تکمیل منفعت مین تو اس معنی کے لحاظ سے راستہ وسیل داخل ہونا چاہیے اور دوم یہ کہ قسمت کے معنی جدا کرنا تو اس لحاظ سے راستہ وسیل داخل قسمت نہوگا پس ہمنے دونون معنی کو اسطرح عمل دلایا کہ اگر اپنے حقوق کے ساتھ راستہ وسیل وشرب وغیرہ کی تصریح کی تو یہ حقوق داخل ہونگے اگرچہ وہ غیر کے حصہ مین ہین اور اگر تصریح نہو بلکہ ہر ایک کے نام اسکا حصہ کیا گیا تو یہ چیزین داخل نہونگی - اور یہ بات بٹوارہ مین ہے - بخلاف الاجارۃ حیث یدخل فیہا بدون التنصیص - بر خلاف اجارہ کے کہ اسمین یہ چیزین بدون تصریح کے داخل ہوتی ہین - ف - یعنی اگر کسی کو مکان اجارہ دیا یا اراضی اجارہ دے تو راستہ وسیل وشرب بدون تصریح کے داخل ہونگی - کیونکہ اجارہ مین اس مکان یا اراضی کی ملکیت کچھ بھی مقصود نہین - لان کل المقصود الانتفاع - اسواسطے کہ تمام مقصود اس سے نفع حاصل کرنا - وذلک لا یحصل الا بادخال الشرب والطریق فیدخل من غیر ذکر - اور یہ انتفاع کسی طور پر حاصل نہوگا سوائے اسکے کہ شرب وراستہ داخل اجارہ ہو تو بدون ذکر کے یہ چیزین داخل ہونگی - ف - پس اجارہ خود تصریح ہے کہ ہم نے تجھے اس مکان یا زمین سے انتفاع حاصل کرنے کے لیے اسقدر مال پر اجارہ دیا یعنی مع راستہ وشرب وغیرہ کے جنکے بغیر انتفاع ممکن نہین ہے الحاصل بیع واجارہ وبٹوارہ مین دربارہ راستہ وشرب وسیل وغیرہ کے فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا اراضی کو اجارہ دیا تو راہ وسیل وشرب وغیرہ بدون تصریح کے داخل ہونگی حتی کہ اگر موجر کے واسطے یہ حقوق نہون تو اجارہ فاسد ہے - اور بیع مین یہ کوئی چیزین اگر نہون تو داخل نہونگی کیونکہ مبیع کی ملکیت بدون اسکے حاصل ہے اور اگر یہ حقوق موجود ہون اور ذکر کیے گئے تو داخل ہونگے اگرچہ یہ دوسرے کی زمین مین سے ہون - اور بٹوارہ مین پورے طور پر منفعت حاصل کرنے کے معنی بھی ہین اور بالکل تعلق جدا کرنے کے معنی بھی ہین پس جب کسی کے حصہ کا راستہ وسیل دوسرے کے حصہ مین ہے بطور حق ہو تو دیکھا جاوے کہ بٹوارہ مین راہ وسیل کا ذکر ہوا یا نہین ہوا پس اگر بٹوارہ کے وقت ذکر ہوا کہ یہ حصہ تیرے واسطے مع اسکی راہ کے ہے تو اسکو راستہ حاصل ہوگا یعنی دوسرے کی زمین سے ہوکر آمد ورفت رکھے اور اگر نہین ذکر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اسکے واسطے کسی جانب

دروازہ پھوڑنے کی گنجایش ہے یا نہیں ہے پس دروازہ پھوڑ لینے کی گنجایش ہو تو وہ دروازہ اسی جانب پھیرے
خواہ بٹوارہ میں اسکا حصہ مع کل حقوق کے مذکور ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی پر لحاظ
کرکے بالکل تعلق جدا کرنا ممکن ہے تو یہی متعین ہے اور اگر دوسری جانب دروازہ پھیرنے کی گنجایش نہو تو دیکھا جاوے
کہ حصہ مع حقوق کا ذکر ہوا تھا یا نہیں پس اگر حقوق کا ذکر ہوا ہو تو اسکے واسطے دوسرے کی زمین سے آمد رفت
کا حق ہوگا اور اگر حقوق کا ذکر نہ ہوا ہو تو بٹوارہ باطل ہے اور بٹوارہ دوبارہ کیا جاوے کیونکہ تکمیل منفعت کے معنی
باطل ہوتے ہیں۔ شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی رح ع م۔ پھر واضح ہو کہ اگر شریکون نے بٹوارہ کے وقت
اتفاق کیا کہ ہمارے درمیان راستہ مشترک چھوڑا جاوے تو کچھ شک نہیں کہ اُنمین راہ مشترک چھوڑی جائیگی
کہ سب کو اس راہ میں حق آمد رفت مساوی ہے اور اسکا رقبہ بھی مشترک ہے۔ ولو اختلفوا فی رفع الطریق بینہم
فی القسمۃ۔ اور اگر شریکون نے اپنے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے میں اختلاف کیا۔ ف۔ بعض نے کہا
کہ مشترک راستہ چھوڑا جاوے اور بعض نے اس سے انکار کیا تو اُنمین سے کسی کے قول پر عمل نہیں ہوگا بلکہ
بٹوارہ کے معنی تکمیل منفعت اور بالکل جدا کرنے پر لحاظ کیا جاوے اصح۔ ان کان یستقیم لکل واحد
طریق یفتحہ فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق یرفع لجماعتہم لتحقق الافراز بالکلیۃ دونہ۔ کہ اگر ہر حصہ دار کے
لیے اپنے حصہ میں دروازہ نکال لینا ممکن ہو تو حاکم بدون اُنکے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے کے بٹوارہ کریگا
کیونکہ بٹوارہ کے معنی جدا کرنے کے پورے طور پر اسی طرح متحقق ہونگے کہ مشترک راستہ چھوڑا نہ جاوے
ف۔ یعنی تکمیل منفعت کے ساتھ بالکلیہ جدا کرنے کے معنی جب ہی متحقق ہوسکتے ہیں کہ مشترک راستہ نہ چھوڑا
جاوے پس بٹوارہ کے معنی دونوں طرح سے پورے ہونا جب ممکن ہے تو یہی کیا جاوے۔ وان کان لا یستقیم
ذلک رفع طریقا بین جماعتہم لتحقق تکمیل المنفعۃ فیما وراء الطریق۔ اور اگر ہر حصہ دار کو اپنے حصہ میں راستہ
نکالنا ممکن نہو تو حاکم ایک راہ کو جماعت شرکا میں مشترک چھوڑیگا کیونکہ ماسوائے راہ مشترک کے باقی میں
منفعت کی تکمیل ہو۔ ف۔ کیونکہ بدون راہ کے باقی حصہ میں منفعت حاصل نہیں ہوسکتی ہے اور بٹوارہ کے
معنی بھی مقسوم تک حاصل ہوگئے۔ البتہ جدا کرنا پورا نہیں ہوا کہ راہ ابھی مشترک ہے۔ چونکہ بدون اس اشتراک
کے جسقدر جدا کیا گیا ہے اس سے انتفاع نہیں ہوسکتا تو بضرورت جائز ہے۔ یہ اسوقت کہ راستہ کی مقدار میں اختلاف
نہو۔ ولو اختلفوا فی مقدارہ۔ اور اگر شریکون نے مشترک راہ کی مقدار میں اختلاف کیا۔ ف۔ بعض
نے اسکا طول وعرض زیادہ چاہا اور بعض نے کم چاہا۔ جعل علی عرض باب الدار وطولہ لان الحاجۃ
تندفع بہ۔ تو دار کے دروازہ کے انداز پر اسکا عرض وطول رکھا جائیگا کیونکہ اس سے ضرورت دفع ہوتی ہے
ف۔ صورت یہ کہ دار کے احاطہ کلان میں ایک بڑا پھاٹک لگا ہوا ہے اور درمیان کے منازل یعنی حویلیان
اور بیوت یعنی کوٹھریان مسکن کی تقسیم واقع ہوئی اور ان سب حصہ دارون کے درمیان ایک راستہ مشترک
چھوڑا گیا جسمین کمی بیشی کا اختلاف ہے تو بڑے پھاٹک سے جہانتک راستہ چاہیے ہے اسکا طول ہوگا اور چوڑان
اس پھاٹک کے چوڑان پر ہوگا۔ کیونکہ پھاٹک کی راہ سب کے اتفاق سے ہے تو اسی پر چوڑان مبنی ہوگا۔ کمافی
الکافی۔ پھر یہ راستہ مساوی مشترک نہیں بلکہ۔ الطریق علی سہامہم کما کان قبل القسمۃ۔ راہ کا رقبہ اُنمین
ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہوگا جیسے بٹوارہ سے پہلے تھا۔ لان القسمۃ فیما وراء الطریق لا فیہ
کیونکہ بٹوارہ تو راہ مذکور کے ماسوائے میں واقع ہوا ہے راہ میں نہیں واقع ہوا۔ ف۔ تو وہ اُنمین شرکت سابق کے

مشترک ہے۔ ولیکن آمد و رفت کا حق ان سب کو یکسان حاصل ہے کیونکہ اسپر سب کی باہمی رضامندی سے باقی بٹوارہ ہوا ہے
پس اگر فرض کرو کہ مکان میں ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہے تو رقبہ راہ اسی حساب سے مشترک ہے لیکن
آمد و رفت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک تو دو روز تک اسمین آمد و رفت رکھے اور دوسرا ایک روز تک رکھے بلکہ دونون برابر
برابر آمد و رفت کا اختیار رکھتے ہیں۔ کیونکہ بٹوارہ میں باہمی رضامندی سے حاصل ہے۔ بلکہ اگر راہ کے رقبہ میں کمی بیشی
کی ملکیت شرط کرین تو جائز ہے چنانچہ فرمایا۔ **ولو شرطوا ان یکون الطریق بینهما اثلاثا جاز وان کان اصل الدار نصفین** ۔ کہ اگر دونون فریقون نے بٹوارہ میں یہ شرط منظور کی کہ یہ مشترک راہ ہم دونون میں تین تہائی مشترک ہو
تو جائز ہے اگرچہ اصل میں یہ مکان دونون میں نصفا نصف ہو **ف** یعنی تمام مکان دونون کے درمیان مساوی
مشترک ہو اور انکے بٹوارہ کی درخواست میں دونون نے اتفاق کر کے مشترک راستہ چھوڑا یا کسی کے لیے راستہ
نہیں نکل سکتا تھا پس راستہ مشترک چھوڑا اگر دونون نے یہ شرط منظور کی کہ راہ کا رقبہ ایک کے لیے دو تہائی اور
دوسرے کے لیے ایک تہائی ہوگا تو یہ جائز ہے۔ **لان القسمۃ علی التفاضل جائزۃ بالتراضی** ۔ اسواسطے
کہ باہمی رضامندی کے ساتھ کمی بیشی کی شرط پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے۔ **ف** کیونکہ یہ تو مبادلہ ہے لہذا یہ حکم صرف
ایسے اموال مشترکہ میں ہے جو سودی نہیں ہیں پس سونا۔ چاندی۔ جو۔ گیہون۔ نمک۔ چھوہارا۔ مویز۔ وغیرہ مقداری
چیزین اگر ایک جنس ہون تو انکے بٹوارہ میں کسی کے واسطے زیادتی شرط کرنا سود ہے اور جائز نہیں ہے۔ کما فی الزیلعی
قال واذا کان سفل لا علو علیہ وعلو لا سفل لہ وسفل لہ علو قوم کل واحد علیحدۃ وقسم بالقیمۃ ولا معتبر بغیر ذلک ۔ اگر دار میں سے ایک سفل مشترک بدون بالاخانہ کے اور ایک بالاخانہ مشترک ہے بدون
سفل کے اور ایک سفل مع بالاخانہ کے مشترک ہے تو ہر ایک علیحدہ بقیمت اندازہ کیا جاوے اور بحساب قیمت کے بٹوارہ
کیا جاوے اور سوائے اسکے دوسرے طور پر معتبر نہیں ہے **ف** عینی رح نے یہ تقریر وغیرہ سے نقل کر کے لکھا کہ اگر انکی
قیمت برابر ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز ہوگا اور اگر ایک سے دوسرے کی قیمت دو چند ہو تو دو گز بمقابلہ ایک گز
کے ہوگی اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ **قال رح هذا محمد رح** ۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ حکم امام محمد رح کے
نزدیک ہے۔ **وقال ابوحنیفۃ وابو یوسف رح یقسم بالذرع** ۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک گزون
کی پیمائش سے بٹوارہ کیا جاوے **ف** گویا برابر گزون سے مقابلہ ہوگا۔ **لمحمد ان السفل یصلح لما لا یصلح لہ العلو من اتخاذہ بیر ما او سردابا او اصطبلا او غیر ذلک فلا یتحقق التعدیل الا بالقیمۃ** ۔ امام محمد رح
کی دلیل یہ ہے کہ سفل ایسے کام آتا ہے جسکے لائق بالاخانہ نہیں ہے چنانچہ سفل میں پانی کا کنوان یا سردابہ یعنی تہخانہ یا اصطبل
وغیرہ بنانا ممکن ہے (اور بالاخانہ انمیں سے کسی لائق نہیں ہے۔) تو برابری کرنے کی کوئی صورت نہیں سوائے بقیمت
ف تاکہ سفل میں جن امور سے فضیلت ہے انکی قدر کے لحاظ سے قیمت دیکھی جاوے اور بالاخانہ میں جو خاص
منافع ہیں انکے لحاظ سے بالاخانہ کی قیمت دیکھی جاوے پس اسی حساب سے گزون کا بٹوارہ کیا جاوے اور یہ مراد
نہیں کہ قیمت کے درمون کو داخل کرے اسواسطے کہ امام محمد رح کے نزدیک جہانتک گزون سے دینا ممکن ہے۔ درم داخل
کرنا جائز نہیں ہے پس مراد یہ کہ قیمت کے حساب سے گزون کا مقابلہ ہو جیسا کہ شرح عینی رح سے اوپر نقل ہوا۔ **وهما یقولان ان القسمۃ بالذرع هی الاصل لان الشرکۃ فی المذروع لا فی القیمۃ** ۔ اور امام ابوحنیفہ رح و
ابو یوسف فرماتے ہیں کہ گزون سے بٹوارہ کرنا یہی اصل ہے اسواسطے کہ شرکت تو اسی چیز میں ہے جو گزون سے ناپی جاتی ہے
اور قیمت میں شرکت نہیں ہے۔ **فیصار الیہ ما امکن** ۔ تو جہانتک ممکن ہو گزون ہی سے بٹوارہ مرجع ہوگا **ف**

اور یہ جو سفل و علو میں فرق بیان کیا جاتا ہے وہ نفس مسکن ہونے میں نہیں ہے بلکہ لحاظ مرافق یعنی یعنی امور آرام و راحت کے ہے۔ والمرعی التسویۃ فی السکنی لا فی المرافق۔ اور بٹوارہ میں لحاظ صرف مسکن ہونے میں برابری کا ہوتا ہے نہ مرافق میں ف۔ یعنی اگر مرافق میں بالاخانہ و سفل مختلف ہو تو اجارہ وغیرہ میں البتہ آدمی اپنے مناسب غور کریگا اور بٹوارہ تو اس میں کا ہوتا ہے جو مسکن ہے و مسکن ہونے میں جو منازل برابر ہوں انکا رقبہ برابر اعتبار ہوگا پس بالاخانہ و سفل ہر ایک میں گزوں سے گزوں کا مساوی مقابلہ ہوگا۔ ثم اختلفا فیما بینہما فی کیفیۃ القسمۃ بالذرع۔ پھر امام ابوحنیفہ و ابو یوسف نے گزوں سے ناپ کی کیفیت بٹوارہ میں اختلاف کیا۔ فقال ابو حنیفۃ ذراع من سفل بذراعین من علو۔ چنانچہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ دو گز بالاخانہ کے ہوگا۔ وقال ابو یوسف ذراع بذراع۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ بالاخانہ کے ایک گز کے ہوگا۔ ف۔ اور مخفی نہیں کہ شیخین رح کی دلیل مسئلہ اور کیفیت بٹوارہ میں تردد ہے اور اسی واسطے طحاوی رح نے امام محمد رح کا قول اختیار کیا اور کہا کہ یہ اجود ہے اور ہمارے جملہ اصحاب رح نے مثل طحاوی رح کے اس مسئلہ میں قول محمد رح مختار کہا کذا فی العینی رح۔ وقیل اجاب کل منہم علی عادۃ اہل عصرہ او اہل بلدہ فی تفضیل السفل علی العلو واستوائہما وتفضیل السفل مرۃ والعلو اخری۔ بعض مشائخ نے کہا کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا اس بارہ میں کہ سفل کو بالاخانہ پر فضیلت ہے یا دونوں برابر ہیں یا کبھی سفل کو فضیلت ہوتی ہے اور کہیں بالاخانہ کو فضیلت ہوتی ہے ف۔ یعنی سفل و بالاخانہ میں ہر ایک کی تفضیل یا برابری میں ہر امام نے جیسی عادت اپنے شہر یا زمانہ والوں کی دیکھی اسی کے موافق جواب دیدیا چنانچہ امام ابوحنیفہ رح نے دیکھا کہ اہل کوفہ مطلقاً سفل کو بالاخانہ پر فضیلت دیتے ہیں حتی کہ دو چند بہتر سمجھتے ہیں تو بالاخانہ کے دو گز بمقابلہ ایک گز سفل کے ہوئے اور ابو یوسف رح نے دیکھا کہ اہل بغداد دونوں کو برابر سمجھتے ہیں تو ایک گز سفل کے مقابلہ میں ایک گز علو ہے اور امام محمد رح نے دیکھا کہ کہیں تو سفل کو ترجیح دیتے ہیں اور کہیں علو کو افضل جانتے ہیں تو بدون اندازہ قیمت کے حساب غیر ممکن ہے کذا فی العینی رح۔ پس حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں کوئی معنی فقہی نہیں ہیں بلکہ عادت کی بنیاد پر حکم ہے۔ وقیل ہو اختلاف معنی۔ اور بعض نے کہا کہ یہ معنوی اختلاف ہے ف۔ یعنی اسمیں وجہ و دلیل معنوی ہے۔ وجہ قول ابی حنیفۃ رح ان منفعۃ السفل تربو علی منفعۃ العلو بضعفہ لانہا تبقی بعد فوات العلو۔ قول ابوحنیفہ رح کی وجہ یہ ہے کہ سفل کی منفعت بمقابلہ علو کی منفعت کے دو چند ہے کیونکہ سفل تو بعد انہدام علو کے باقی رہتا ہے ف۔ اور علو کے ساتھ بھی باقی ہوتا ہے تو دو چند مفید ہوا۔ پس اسکا ایک گز بمقابلہ دو گز علو کے ہونا چاہیے۔ ومنفعۃ العلو لا تبقی بعد فناء السفل۔ اور علو کی منفعت بعد انہدام سفل کے باقی نہیں رہتی ہے ف۔ تو اسکی منفعت بہ نسبت سفل کے نصف ہے۔ وکذا السفل فیہ منفعۃ البناء والسکنی ح۔ اور یوں ہی سفل میں خود اختیاری عمارت بنانے اور سکونت دونوں طرح کی منفعت حاصل ہے۔ وفی العلو السکنی لا غیر اذ لا یمکنہ البناء علی علوہ الا برضاء صاحب السفل فیعتبر ذراعان منہ بذراع من السفل۔ اور بالاخانہ میں صرف منفعت سکونت ہے نہ عمارت کیونکہ بالاخانہ والا اپنے بالاخانہ پر کوئی عمارت جدید بدون رضامندی مالک سفل کے نہیں بنا سکتا ہے لہذا سفل کے ایک گز کے مقابلہ میں بالاخانہ کے دو گز معتبر ہونگے ولابی یوسف ان المقصود اصل السکنی وہما یتساویان فیہ۔ اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ مقصود تو نفس سکونت ہے اور مسکن ہونے میں بالاخانہ و سفل دونوں برابر ہیں۔ والمنفعتان متماثلتان۔ اور دونوں

منفعتین باہم متماثل ہیں ف۔ یعنی سفل و بالاخانہ کے منافع یکسان ہیں۔ لان لکل واحد منہما ان یفعل
مالا یضر بالآخر علی اصلہ۔ کیونکہ امام ابو یوسف رح کی اصل کے موافق دونون مین سے ہر ایک کو یہ اختیار ہو کہ
جو امر دوسرے کو ضرر نہ دے وہ کرے ف۔ یعنی ابو یوسف رح کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہو کہ سفل والا بھی ایسا
امر نہیں کر سکتا جو علو والے کو ضرر ہو اور یہی علو والے کا حال ہو تو اسمین باہمی ضرر جب ہو تو دونون یکسان ہین حتی کہ
اگر سفل والے کو ضرر نہو تو علو والا اپنے بالاخانہ پر عمارت بنا سکتا ہو اور سفل والا کنوان وغیرہ کھود سکتا ہو بشرطیکہ علو
والے کو ضرر نہو کما فی الزیلعی۔ ولمحمد رح ان المنفعۃ تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافۃ الیہما۔ اور امام
محمد رح کی دلیل یہ ہو کہ گرمی و سردی کے اختلاف سے بلحاظ سفل و علو کے منفعت بھی دونون سے مختلف ہوتی ہو
ف۔ یعنی مانا گیا کہ نفس منفعت تو دونون سے حاصل ہوتی ہو مگر فصول مختلفہ مین ہر ایک سے منفعت بھی مختلف
حاصل ہوتی ہو حتی کہ سخت گرمی مین بالاخانہ پر رات کو اور برسات کے دن مین زیادہ آرام ہو اور سفل مین پریشانی و گرمی
وغیرہ کی تکلیف ہو اور نفس سکونت کا وجود سوائے ان صورتون کے صرف مفہوم کا نام نہیں ہو کیونکہ جہان سکونت
پائی جائیگی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیون کی رات مین بالاخانہ پر ہو یا جاڑون کی رات مین سفل کی کوٹھری
مین ہو یا اس تکلیف و مشقت کے ساتھ ہوگی جو گرمیون کی رات مین سفل مین ہو یا دن مین ایسے بالاخانہ پر جو تنگ
ہو پس جو منفعت کہ موجود ہوتی ہو وہ ان دونون سے باختلاف گرمی و سردی کے مختلف حاصل ہوتی ہو۔ فلا یمکن
التعدیل الا بالقیمۃ۔ تو برابر بٹوارہ عمل کرنا ممکن نہیں سوائے بقیمت ف۔ یعنی ہر ایک کی قیمت بلحاظ موسم
و ملک کی منفعت مختلفہ کے اندازہ کرائی جاوے جو وہان کے لوگ خوب جانتے ہین تو قیمت کی راہ سے اگر دونون برابر
ہون تو ایک گز بمقابلہ گز کے ہوگا اور اگر سفل کی قیمت دوچند ہو تو ایک گز سفل بمقابلہ دو گز بالاخانہ ہوگا اور اگر برعکس ہو
تو برعکس ہوگا پس مقابلہ کا اعتبار فقط قیمت کے لحاظ سے ہو نہ کسی وجہ دیگر سے۔ والفتوی الیوم علی قول محمد رح
اور آج کل تو امام محمد رح ہی کے قول پر فتوی ہو ف۔ اور یہ قول تو ایسا واضح ہو کہ اسکی تفسیر کی ضرورت نہیں ہو
لہذا فرمایا۔ وقولہ لا یفتقر الی التفسیر۔ اور امام محمد رح کا قول محتاج تفسیر نہیں ہو۔ وتفسیر قول ابی حنیفۃ رح
فی مسئلۃ الکتاب ان یجعل بمقابلۃ مائۃ ذراع من العلو المجرد ثلثۃ وثلثون وثلث ذراع من البیت
الکامل۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر اس مسئلہ مین جو کتاب مین مذکور ہو یہ ہو کہ خالی بالاخانہ بدون سفل کے
سو گز کے مقابلہ مین کامل بیت یعنی بالاخانہ مع سفل مین سے تینتیس گز مع ایک تہائی گز کے ہونگے ف۔ پس خالی
بالاخانہ کے سو گز سفل مع بالاخانہ کی تہائی ہین۔ لان العلو مثل نصف السفل فثلثۃ وثلثون وثلث من السفل
ستۃ وستون وثلثان من العلو۔ اسواسطے کہ بالاخانہ مثل نصف سفل کے ہوتا ہو تو تینتیس و ایک تہائی گز سفل
سے برابر ہو علو کے چھیاسٹھ گز و دو تہائی گز کے۔ ومعہ ثلثۃ وثلثون وثلث ذراع من العلو۔ اور اسکے ساتھ ہین
علو کے تینتیس و تہائی گز ہین۔ فبلغت مائۃ ذراع تساوی مائۃ من العلو المجرد۔ پس کامل علو مع سفل کے گز
ملکر سو گز مساوی سو گز خالی علو کے ہوگئے ف۔ یعنی چھیاسٹھ و دو تہائی مع تینتیس و ایک تہائی کے ملکر سو گز ہوئے
تو معلوم ہو گیا کہ خالی علو کے سو گز بمقابلہ علو مع سفل کے تینتیس و ایک تہائی گز کے ہوتے ہین۔ توضیح یہ کہ علو مع سفل کے
تینتیس و تہائی گز کا حساب یہ ہو کہ سفل مین سے اسی قدر اور اسکے اوپر علو مین سے اسی قدر ہو اور جب اسکا مقابلہ خالی علو
کے ساتھ کیا جاوے تو سو گز سے ہوگا اسواسطے کہ علو مع سفل مین سے علو کے تینتیس مع تہائی ہین تو خالی علو مین سے
بھی اسی قدر لیے جاوین اور سفل کے تینتیس مع تہائی کے مقابلہ مین محض علو کے دوچند ہونے چاہیے تو چھیاسٹھ مع دو تہائی

ہوئے پس چھیاسٹھ مع دو تہائی کے ساتھ تینتیس مع تہائی ملانے سے کل سو گز ہوئے پس ثابت ہوا کہ علو مع سفل کے ۳۳ مع تہائی برابر ہیں محض علو کے سو گز کے۔ اور چاہو اسطرح حساب لگاؤ کہ علو مع سفل میں ۳۳ مع تہائی کی مقدار کو محض علو کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لیے کامل کے ۳۳ و تہائی تو علو کے ہیں اور یہ ایک حصہ ہے اور سفل کے اسی قدر کے مقابلہ میں محض علو سے دوچند ہونا چاہیے تو ۳۳ و تہائی علو مع سفل کے مقابلہ میں محض علو کے چند ہونگے تو ۳۳ مع تہائی کا سہ چند ہے اور وہ سو گز ہیں۔ ویجعل بمقابلۃ مائۃ ذراع من السفل المجرد من البیت الکامل ستۃ وستون وثلثا ذراع۔ اور سفل بدون بالاخانہ کے سو گز کے مقابلہ میں سفل مع بالاخانہ کے چھیاسٹھ گز مع دو تہائی گز کے ہونگے۔ لان علوہ مثل نصف سفلہ۔ اسواسطے کہ اسکا بالاخانہ مثل اسکے نصف سفل کے ہے ف۔ تو سفل کے ۶۶ مع دو تہائی کے ساتھ میں اسکے نصف اسکے بالاخانہ کا حق ہے تو ۳۳ مع ایک تہائی کے ملاوینگے۔ فبلغت مائۃ ذراع کما ذکرنا۔ تو سو گز ہوگئے جیسے ہمنے بیان کیا ہے۔ وتفسیر قول ابی یوسف رح ان یجعل بازاء خمسین ذراعا من البیت الکامل مائۃ ذراع من السفل المجرد او مائۃ ذراع من العلو المجرد۔ اور امام ابو یوسف رح کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ بیت کامل یعنے سفل مع بالاخانہ کے پچاس گز کے مقابلہ میں خالی سفل بدون بالاخانہ سے سو گز یا خالی بالاخانہ بدون سفل سے سو گز قرار دیے جاویں۔ لان السفل والعلو عندہ سواء فخمسون ذراعا من البیت الکامل بمنزلۃ مائۃ ذراع۔ اسواسطے کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک سفل و علو برابر ہیں تو کامل بیت یعنی سفل مع بالاخانہ کے پچاس گز بمنزلہ سو گز کے ہیں۔ خمسون منہا سفل وخمسون منہا علو۔ کہ انمیں سے پچاس گز سفل ہیں اور پچاس گز علو ہیں۔ قال واذا اختلف المتقاسمون۔ اگر شرکا جنہون نے باہم بٹوارہ کر لیا ہے اختلاف کیا ف۔ مثلاً ایک نے کہا کہ میرے حصہ میں سے کچھ عقار فلان ساتھی کے قبضہ میں ہے یعنی مجھے اپنے حصہ میں یہ چیز بھی چاہیے جو فلان کے قبضہ میں ہے اور دوسرے نے انکار کیا۔ وشہد القاسمان۔ اور بٹوارہ کرنے والے دو قاسمون نے گواہی دی ف۔ کہ اسنے اپنا حصہ بھر پور پایا ہے۔ قبلت شہادتہما۔ تو دونوں بانٹنے والون کی گواہی قبول ہوگی۔ قال ہذا الذی ذکرہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد رح لاتقبل وہو قول ابی یوسف اولا وبہ قال الشافعی رح وذکر الخصاف قول محمد رح مع قولہما۔ شیخ رح نے کہا کہ یہ جو مذکور ہوا کہ گواہی قبول ہوگی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد رح نے کہا کہ قاسمون کی گواہی نہیں قبول ہوگی اور یہی ابو یوسف رح کا پہلا قول تھا اور یہی شافعی رح کا قول ہے اور شیخ خصاف رح نے قول محمد رح کو ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے ساتھ ذکر کیا ہے ف۔ یعنی ابو حنیفہ وابو یوسف و محمد رح سب کا اتفاق ہے کہ قاسمون کی گواہی قبول ہوگی۔ وقاسما القاضی وغیرہما سواء۔ اور بٹوارہ کرنے والے خواہ قاضی کی طرف سے ہوں یا دوسرے ہوں سب برابر ہیں ف۔ حتی کہ اگر شرکاء نے اپنے طور پر دو بٹوارہ کرنے والے مقرر کرکے بٹوارہ کیا ہو اور اس اختلاف کی صورت میں دونوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے۔ لمحمد انہما شہدا علی فعلہما فلا تقبل کمن علق عتق عبدہ بفعل غیرہ فشہد ذلک الغیر علی فعلہ۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والون نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی دی تو قبول نہوگی جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو غیر کے فعل پر معلق کیا پس اس غیر نے اپنے فعل پر گواہی دی تو قبول نہیں ہے ف۔ مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کی ایک منزل تلاوت کی تو میرا غلام آزاد ہے پھر غلام نے دعوی کیا اور بکر نے گواہی دی کہ مین نے آج ایک منزل قرآن تلاوت کیا ہے تو گواہی قبول نہوگی۔ یعنی اسکا قول مقبول نہوگا۔ اسی طرح دونوں قاسمون نے اپنے بانٹنے پر گواہی دی پس قبول نہوگی۔ ولہما انہما شہدا علی فعل غیرہما۔ اور امام

ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ دو دن بانٹنے والون نے اپنے سوائے غیر کے فعل پر گواہی دی ف۔ اور وہ یہی حصہ دار مدعی ہو یعنے اس مدعی کے فعل پر گواہی دی۔ وہو الاستیفاء والقبض۔ اور یہ استیفاء وقبضہ ہو۔ ف۔ یعنی اسنے اپنے حق کو بھر پور پایا اور اسپر قبضہ کر لیا ہو۔ لا علی فعل انفسہما لان فعلہما التمیز ولا حاجۃ الی الشہادۃ علیہ۔ اور دونون نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی نہین دی کیونکہ ان دونون کا کام تو تمیز وجدا کرنا ہو تا اور اسپر گواہی کی کچھ حاجت نہین ہو۔ اولانہ لا یصلح مشہودا بہ لما انہ غیر لازم۔ یا اس وجہ سے کہ بٹوارہ وتمیز کرنا ایسی چیز نہین جسکی گواہی ہوسکے کیونکہ یہ فعل کچھ لازمی نہین ہو ف۔ یعنی اگر قاضی کی طرف سے بانٹنے والا ہو تو اسکے حق مین وجہ اول ہو کہ اسپر گواہی کی حاجت نہین ہو اور اگر اپنی رضامندی سے شریکون نے قاسم مقرر کیے ہون تو انکا فعل ابھی لازمی نہین ہوتا ہو حالانکہ جس چیز کی گواہی ہو وہ ضرور ہو کہ حق لازمی ہو تو ابھی قاسمون کے فعل کی گواہی نہوگی جبکہ لازمی نہین ہو۔ وانما یلزمہ بالقبض والاستیفاء۔ اور قاسم کا فعل جبھی اسکو لازم ہوتا ہو کہ حصہ دارون کا قبضہ واستیفاء پایا جاوے۔ وہو فعل الغیر۔ حالانکہ قبضہ کرنا و بھر پور وصول پانے کا اقرار کرنا غیر کا فعل ہو ف۔ یعنی حصہ دار کا فعل ہو۔ فیقبل الشہادۃ علیہ۔ تو غیر کے فعل یعنے قبضہ واستیفاء پر ان دونون کی گواہی قبول ہوگی۔ وقال الطحاوی اذا قسما باجر لا تقبل الشہادۃ بالاجماع۔ اور امام طحاوی نے کہا کہ اگر دونون نے اجرت پر بٹوارہ کیا ہو تو بالاجماع دونون کی گواہی قبول نہوگی ف۔ بوجہ تہمت کے کہ وہ اپنے کام کا پورا ہونا چاہتے ہین۔ والیہ مال بعض المشائخ لانہما یدعیان ایفاء عمل استوجرا علیہ فکانت شہادۃ صورۃ ودعوی معنی فلا تقبل۔ اور بعض مشائخ نے اسی طرف میلان کیا اسواسطے کہ دونون بانٹنے والے اپنے کام کو پورا کرنے کے مدعی ہین جسکے واسطے دونون اجارہ پر لیے گئے تھے تو یہ ظاہر مین گواہی ہو اور باطن مین دعوی ہو تو یہ گواہی قبول نہوگی ف۔ یعنی دونون قاسم اس کام پر اجیر کیے گئے تھے کہ حصہ دارون کے حصہ برابر الگ کرین اور انکا کام جسکی مزدوری پائی ہو اسوقت پورا ہو کہ ہر ایک حصہ دار قبضہ کر کے استیفاء کا اقرار کرے مگر انمین سے ایک نے انکار کیا تو یہ دونون اپنی گواہی سے چاہتے ہین کہ اسپر بھی قبضہ واستیفاء کی گواہی دیکر اپنا کام پورا کیا ثابت کرین پس بظاہر تو حصہ دار کے قبضہ واستیفاء کی گواہی ہو مگر باطن مین اپنا بٹوارہ پورا کرنے کی گواہی ہو تو مقبول نہوگی۔ الا انا نقول ہما لا یجران بہذہ الشہادۃ الی انفسہما مغنما۔ لیکن ہم جواب مین کہتے ہین کہ دونون بانٹنے والے اس گواہی سے اپنی ذات کے واسطے کوئی مال غنیمت نہین کھینچے لاتے ہین ف۔ مراد یہ کہ فی الحال یا انجام کار مین انکے لیے کوئی نفع ظاہر نہین ہوتا ہو نہ مال اور نہ دیگر۔ لاتفاق الخصوم علی ایفائہما العمل المستاجر علیہ وہو التمیز۔ کیونکہ مدعی و مدعی علیہ سب اس بات پر متفق ہین کہ ان دونون نے اپنا کام جسکے واسطے اجیر مقرر ہوئے تھے پورا کر دیا اور وہ حصص کو تمیز کرنا۔ وانما الاختلاف فی الاستیفاء۔ بلکہ جھگڑا تو اپنے پورے حصہ پر قبضہ و وصول مین ہو ف۔ چنانچہ ایک کہتا ہو کہ میرے حصہ کی فلان چیز ہو جو فلان حصہ دار کے قبضہ مین ہو تو معلوم ہوا کہ بٹوارہ مین اسکو کچھ کلام نہین ہو۔ فانتفت التہمۃ۔ تو قاسمون سے تہمت دور ہو گئی ف۔ پس انکی گواہی کہ اسنے بھر پور اپنا حصہ وصول پایا ہو قبول ہوگی۔ ولو شہد قاسم واحد لا تقبل۔ اور اگر ایک ہی قاسم نے گواہی دی تو قبول نہوگی۔ لان شہادۃ الفرد غیر مقبولۃ علی الغیر۔ اسواسطے کہ غیر پر ایک مرد کی گواہی قبول نہین ہوتی ہو۔ ولو امر القاضی امینہ بدفع المال الی آخر۔ اور اگر قاضی نے اپنے امین کو حکم دیا کہ فلان شخص کو مال دیدے ف۔ پس امین نے دعوی کیا کہ مین نے فلان مذکور کو یہ مال دیدیا۔ اور اس شخص نے انکار کیا۔ یقبل قول الامین

فی دفع الضمان عن نفسہ۔ تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہو گا ف۔ کیونکہ قول امین کا قبول ہوتا ہے پس امین پر ضمان لازم نہوگی۔ ولا یقبل فی الزام الآخر اذا کان منکرا واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دوسرے یعنی فلان شخص مذکور پر مال لازم کرنے میں امین کا قول قبول نہوگا جبکہ وہ منکر ہو واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ یعنی امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے نے یہ مال وصول پایا جبکہ وہ منکر ہے۔

باب دعوی الغلط فی القسمۃ والاستحقاق فیہا

باب بٹوارہ میں غلطی کا دعوی کرنے اور اسمیں استحقاق ثابت ہونے کے بیان میں

قال واذا ادعی احدہم الغلط وزعم ان مما اصابہ شیئا فی ید صاحبہ۔ اگر شرکاء میں سے ایک نے غلطی کا دعوی کیا اور کہا کہ جو کچھ مجھے پہونچا تھا اسمیں سے فلانی چیز میری فلان ساتھی کے قبضہ میں ہے ف۔ پس غلطی سے یہ چیز اسکے قبضہ میں پہونچی۔ وقد اشہد علی نفسہ بالاستیفاء۔ حالانکہ اس مدعی نے اپنی ذات پر بھرپور وصول پانے کے گواہ کر لیے ہیں ف۔ یعنی جب اسکو اسکا حصہ ملا تو اسوقت اسنے گواہ کر دیے کہ میں نے بھرپور اپنا حق وصول پایا ہے۔ لم یصدق علی ذلک الا ببینۃ۔ تو اس دعوی میں اسکے قول کی تصدیق نہوگی مگر بگواہی ف۔ یعنی اگر اپنے دعوی پر گواہ عادل قائم کرلے تو ثبوت ہوگا۔ لانہ یدعی فسخ القسمۃ بعد وقوعہا فلا یصدق الا بحجۃ۔ اسواسطے کہ مدعی مذکور بٹوارہ واقع ہوجانے کے بعد اسکے فسخ کا دعوی کرتا ہے تو بدون گواہی کے اسکے قول کی تصدیق نہوگی۔ فان لم تقم لہ بینۃ استحلف الشرکاء۔ پھر اگر مدعی مذکور گواہ قائم نہ کرسکا تو اسکے شرکاء سے قسم لیجائیگی ف۔ جبکہ طلب کرے۔ فمن نکل منہم جمع بین نصیب الناکل والمدعی فیقسم بینہما علی قدر انصبائہما۔ پس جس شریک نے قسم سے انکار کیا تو اسکا حصہ اور مدعی کا حصہ ملا کر دونوں میں بقدر انکے حصے کے بانٹ دیا جائیگا ف۔ اور باقی شرکاء اپنے اپنے حصہ پر رہینگے۔ لان النکول حجۃ فی حقہ خاصۃ فیعاملان علی زعمہما۔ اسواسطے کہ قسم سے انکار کرنا فقط اسی کے حق میں حجت ہے جو قسم سے انکار کرے یعنی گویا دعوی مدعی کا اقرار کرے تو ان دونوں سے انکے زعم کے موافق معاملہ کیا جائیگا۔ قال رح ینبغی ان لا تقبل دعواہ اصلا لتناقضہ۔ شیخ رح نے فرمایا کہ مدعی کا دعوی بالکل قبول نہونا چاہیے کیونکہ وہ اپنے دعوے میں متناقض ہے ف۔ یعنی تقریر مذکور دلالت کرتی ہے کہ مدعی کا دعوے مسموع ہوگا مگر حجت طلب کی جائیگی پھر اگر گواہ قائم نہ کرسکا اور حلف چاہے تو شرکاء سے قسم لیجائیگی۔ لیکن چاہیے تھا کہ دعوی مسموع نہوا سواسطے کہ اسنے اپنا حق بھرپور وصول پانے کا اقرار کرکے اب یہ دعوی کیا کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ میں نے بھرپور نہیں وصول پایا تو وہ اپنے دونوں قولوں میں تناقض کرتا ہے پس دعوی مسموع نہیں ہے۔ والیہ اشار من بعد۔ اور اسی جانب آیندہ اشارہ کیا ہے۔ وان قال قد استوفیت حقی واخذت بعضہ فالقول قول خصمہ مع یمینہ لانہ یدعی علیہ الغصب وہو منکر۔ اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ میں نے اپنا حصہ بھرپور وصول پایا تھا پھر تو نے کچھ اسمیں سے لے لیا تو قسم سے مدعا علیہ کا قول قبول ہوگا اسواسطے کہ مدعی مذکور اسپر غصب کا دعوی کرتا ہے اور وہ منکر ہے ف۔ تو قسم سے منکر کا قول ہے اور مدعی پر گواہ ہیں۔ وان قال اصابنی الی موضع کذا فلم یسلمہ الی۔ اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ مجھے فلان حد تک حصہ پہونچا تھا مگر مدعا علیہ نے میرے سپرد نہیں کیا۔ ولم یشہد علی نفسہ بالاستیفاء۔ اور حال یہ کہ مدعی مذکور نے اپنی ذات پر بھرپانے کے گواہ نہیں کیے ہیں۔ وکذبہ شریکہ تحالفا وفسخت القسمۃ۔

اور اسکے شریک نے اسکو جھوٹا بتایا تو دونون قسم کھاوین اور بٹوارہ فسخ کر دیا جائیگا ف۔ اگر دونون نے قسم کھالی
وان الاختلاف فی مقدار ما حصل له بالقسمة۔ اسواسطے کہ یہ اختلاف تو اس مقدار مین ہی جو مدعی کو بٹوارہ سے
حاصل ہوئی ہی۔ فصار نظیر الاختلاف فی مقدار المبیع علی ما ذکرنا من احکام التحالف فیما تقدم۔ پس
یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کے ہوگیا جو بائع و مشتری کے درمیان مبیع کی مقدار مین ہو۔ تو یہی حکم ہوتا ہی جیسا کہ ہمنے
سابق مین تحالف کے احکام مین ذکر کیا ہی ف۔ یعنی کتاب الدعوی کے باب تحالف مین مذکور ہی۔ ولو اختلفا
فی التقویم لم یلتفت الیه لانه دعوی الغبن ولا معتبر به فی البیع فکذا فی القسمة لوجود التراضی۔ اور
اگر مدعی و شریک نے تقویم مین اختلاف کیا یعنے کہا کہ بٹوارہ کی چیزین جنکی قیمت لگائی ہی قیمت لگانے مین غلطی ہوئی
ہی تو اسکی جانب کچھ التفات نہوگا اسواسطے کہ یہ غبن کا دعوی ہی اور بیع مین اسکا اعتبار نہین ہوتا تو بٹوارہ مین بھی
اعتبار نہوگا کیونکہ دونون سے باہمی رضامندی پائی گئی ف۔ مثلاً دونون نے سو بکریان مشترک تقسیم کین اور
ایکے حصہ مین ۵۵۔ آئین اور دوسرے کے حصہ مین ۴۵۔ آئین پس اسنے قیمت لگانے مین غلطی کا دعوے
کیا تو اسمین گواہ بھی قبول نہونگے۔ الا اذا کانت القسمة بقضاء القاضی والغبن فاحش۔ لیکن اگر یہ بٹوارہ
بحکم قاضی ہو اور غبن کثیر ہو تو سماعت ہوگی۔ لان تصرفه مقید بالعدل۔ اسواسطے کہ قاضی کا تصرف تو عدل
کے ساتھ مقید ہی ف۔ یعنی اسوقت نافذ ہوتا ہی کہ عدل واقع ہوا ہو اور یہان دعوی کیا گیا کہ غلطی ہوئی ہی۔ واضح
ہو کہ اگر غبن خفیف ہو اور غبن خفیف یہ ہی کہ وہ اندازہ کرنے والون کے اندازہ مین داخل ہو جاوے تو ایسی صورت
مین غبن کا دعوی قبول نہوگا اور گواہون کی سماعت نہوگی۔ اور اگر اندازہ کرنے والون کے اندازہ مین داخل نہو
بلکہ زیادہ ہو تو یہ غبن فاحش ہی پس اگر بٹوارہ بحکم قاضی ہو تو بالاتفاق گواہی مسموع ہوگی اور یہی صحیح ہی کما فی شرح
المختصر۔ اور اسبیجابی رح نے کہا کہ یہ سب اسوقت ہی کہ مدعی نے بھر پانے کا اقرار نکیا ہو اور اگر اقرار کیا تو دعوے غلط
و غبن مسموع نہوگا مگر اسکو عیب کا دعوی کرے مع۔ ولو اقتسما دارا واصاب کل واحد طائفة فادعی احدهما
بیتا فی ید الاخر انه مما اصابه بالقسمة وانکر الآخر فعلیه اقامة البینة لما قلنا۔ اور اگر دونون شریکون نے
ایک مکان تقسیم کیا اور دونون مین سے ہر ایک کو ایک ٹکڑا ملا پھر ایک نے ایک بیت کا جو دوسرے کے قبضہ مین ہی دعوی
کیا کہ یہ بٹوارہ مین مجھے پہونچا تھا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہی بدلیل مذکورہ بالا ف۔
کہ بغیر گواہون کے اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ وہ بٹوارہ واقع ہوجانے کے بعد اسکے فسخ کا مدعی ہی۔ وان اقاما
البینة یؤخذ ببینة المدعی لانه خارج وبینة الخارج ترجح علی بینة ذی الید۔ اور اگر دونون نے اپنے اپنے گواہ
قائم کیے تو مدعی کے گواہ لیے جاوین اسواسطے کہ وہ غیر قابض ہی اور قابض کے گواہون پر غیر قابض کے گواہون کو ترجیح
ہوتی ہی ف۔ کیونکہ اسنے زیادہ ثبوت ہوتا ہی۔ وان کان قبل الاشهاد علی القبض تحالفا وترادا۔ اور اگر
حصص پر قبضہ کرلے سے پہلے یہ اختلاف ہو تو دونون قسم کھاوین اور بٹوارہ دوہراوین۔ وکذا اذا اختلفا فی الحدود
واقاما البینة یقضی لکل واحد بالجزء الذی هو فی ید صاحبه لما بینا۔ اور اسی طرح اگر دونون نے حدود مین
اختلاف کیا یعنے یہ حد میری حد مین ہی اور دوسرے نے کہا کہ میری حد مین ہی الخ۔ اور دونون نے گواہ قائم کیے تو ہر ایک
کے واسطے اس جزو کا حکم دیا جائیگا جو دوسرے کے قبضہ مین ہی بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ غیر قابض کے گواہون کو ترجیح
ہوتی ہی۔ صورت مسئلہ مین بعض نے کہا کہ دونون نے ایک مکان کا بٹوارہ کیا اور ایک شریک کو جو حصہ ملا اسکے کنارے ایک
بیت ہی جو دوسرے کے قبضہ مین ہی اور اسی طرح دوسرے کو جو جانب ملی اسکے کنارے ایک بیت ہی جو ساجھی کے قبضہ مین ہی

پس ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ جو بیت کہ دوسرے کے حصہ میں ہے وہ میری حد میں اور میرے حصہ میں ہے۔ وان قامت لواحد ہما بینۃ قضی لہ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے گواہ قائم ہوئے تو اسکے واسطے حکم ہو جائیگا۔ وان لم تقم لواحد منہما تحالفا کما فی البیع۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کے گواہ قائم نہوئے تو دونوں باہم ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھا دینگے جیسے بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

فصل

استحقاق وغیرہ کے بیان میں۔

قال واذا استحق بعض نصیب احدہما لم تفسخ القسمۃ عند ابی حنیفۃ رح ورجع بحصۃ ذلک فی نصیب صاحبہ وقال ابو یوسف تفسخ القسمۃ۔ اگر دونوں میں سے ایک کے حصہ میں سے معروف کسی نے اپنا استحقاق ثابت کرکے لے لیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکیا جائیگا اور اپنے حصہ کے موافق اپنے ساتھی کے حصہ میں سے لے لیگا اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ بٹوارہ فسخ کیا جائیگا ف۔ یعنی یہ کہ مستحق نے اپنا استحقاق جس جز پر ثابت کیا وہ کسی ایک کے حصہ میں معین موجود ہے۔ قال رح ذکر الاختلاف فی استحقاق بعض بعینہ وہکذا ذکر فی الاسرار۔ شیخ رح نے کہا کہ کتاب میں بعض معین کے استحقاق میں اختلاف مذکور ہے اور یونہی کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے ف۔ لیکن جزو معین میں یہ اختلاف صحیح نہیں جیسا کہ خود اسرار میں ہے۔ والصحیح ان الاختلاف فی استحقاق بعض شائع من نصیب احدہما۔ اور صحیح یہ ہے کہ اختلاف مذکور ایسے جزو میں ہے جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں بطور غیر معین ہو ف۔ تو امام رح کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہوگا اور ابو یوسف رح کے نزدیک فسخ ہوگا۔ فاما فی استحقاق بعض معین لا تفسخ القسمۃ بالاجماع۔ اور اگر بعض جزو معین میں استحقاق ثبوت ہوا تو بالاجماع بٹوارہ فسخ نکیا جائیگا۔ ولو استحق بعض شائع فی الکل تفسخ بالاتفاق۔ اور اگر کل مکان میں سے بعض جزو غیر معین کا استحقاق ثبوت ہوا تو بالاتفاق بٹوارہ فسخ کیا جائیگا ف۔ مثلاً زید و بکر دو شریکوں نے مشترک مکان کا بٹوارہ کیا اور ہر ایک نے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا پھر خالد نے گواہوں سے ثابت کیا کہ کل مکان میں سے نصف میری ملک ہے تو بٹوارہ مذکور فسخ کیا جائیگا حتی کہ خالد کے ساتھ بٹوارہ ہو کر جو نصف حاصل ہو وہ زید و بکر میں بانٹا جاوے اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک معین کوٹھری میں اپنا استحقاق ثابت کیا تو صحیح قول پر بٹوارہ فسخ نکیا جاوے بلکہ زید بقدر اپنے حق کے بکر سے لے لیگا۔ اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں ایک جزو غیر معین شائع میں اپنا استحقاق ثابت کیا مثلاً اسمین سے چہارم یا اطراف یا نصف میراث ہے تو اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکیا جاوے اور ابو یوسف رح کے نزدیک فسخ کیا جاوے۔ فہذہ ثلثۃ اوجہ۔ پس یہ تین صورتیں ہیں ف۔ اول یہ کہ استحقاق کا ثبوت کل میں ہو۔ دوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزو غیر معین ہو۔ سوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزو معین ہو۔ ولم یذکر قول محمد رح۔ اور امام محمد رح کا قول نہیں ذکر کیا۔ وذکرہ ابو سلیمان مع ابی یوسف وابو حفص مع ابی حنیفۃ رح۔ اور امام محمد رح کو ابو سلیمان نے ابو یوسف رح کے ساتھ ذکر کیا اور ابو حفص نے ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا ف۔ یعنی ابو حفص نے کہا کہ قول امام محمد مثل قول امام ابی حنیفہ رح ہے۔ وہو الاصح۔ اور یہی روایت اصح ہے۔ لابی یوسف ان باستحقاق بعض شائع ظہر شریک ثالث لہما والقسمۃ بدون رضاہ باطلۃ۔ امام ابو یوسف کی دلیل بٹوارہ توڑے جانے میں یہ ہے کہ بعض جزو شائع کے استحقاق میں ان دونوں کے ساتھ تیسرا شریک ظاہر ہوا اور بدون اسکی رضامندی کے دونوں کا بٹوارہ باطل ہے۔ کما اذا استحق بعض شائع فی النصیبین جیسے دونوں حصوں میں شائع

جزو کا استحقاق ثابت ہوتے ہیں ف۔ بالاتفاق بٹوارہ توڑا جاتا ہے اور اسی صورت ہی کہ کل میں سے ایک جزو
شائع غیر معین کا استحقاق ثابت ہوا۔ تو یہ صورت اور کسی ایک حصہ میں جزو غیر معین کا استحقاق نکلنا یکساں ہیں۔ وہذا
لان باستحقاق جزء شائع ینعدم معنی القسمۃ وہو الافراز۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ایک جزو شائع کے استحقاق
ہونے سے بٹوارہ کے معنی مٹ جاتے ہیں اور وہ معنی جدا و ممیز کرنا ف۔ یعنی جب کسی حصہ میں غیر معین جزو کا استحقاق
ظاہر ہو تو ہر ایک کا حصہ جدا و ممیز ہونا باطل ہوگیا۔ لانہ یوجب الرجوع بحصتہ فی نصیب الآخر شائعا۔ کیونکہ یہ
استحقاق موجب ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین واپس لے ف۔ تو ہر ایک کا حصہ جدا و ممیز نہیں رہا
بخلاف المعین۔ برخلاف اسکے اگر کسی کے حصہ میں سے جزو معین کا استحقاق ثبوت ہوا ف۔ تو اسکو دوسرے
کے حصہ میں سے جزو غیر معین شائع کے واپسی کا حق نہیں ہوتا ہے پس ہر ایک کا حصہ جدا رہا اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق
حاصل ہے۔ ولہما ان معنی الافراز لاینعدم باستحقاق جزء شائع فی نصیب احدہما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی
دلیل یہ ہے کہ ایک کے حصہ میں سے جزو شائع کا استحقاق ثبوت ہونے سے افراز یعنے جدا و ممیز کرنے کے معنی باطل نہیں
ہوتے ہیں۔ ولہذا جازت القسمۃ علی ہذا الوجہ فی الابتداء۔ اسی وجہ سے ابتداء میں ایسے طور پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے
بان کان النصف المقدم مشترکا بینہما وبین ثالث۔ بایں طور کہ اگلا نصف مکان ان دونوں اور تیسرے کے
درمیان مشترک ہو۔ والنصف المؤخر بینہما لاشرکۃ لغیرہما فیہ۔ اور پچھلا نصف مکان صرف انہیں دونوں میں
مشترک ہو لیکن کسی تیسرے کا حصہ کچھ نہیں ہے۔ فاقتسما علی ان لاحدہما ما لہما من المقدم وربع المؤخر۔ پس ان دونوں نے اسطرح
پر بٹوارہ کیا کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے وہ سب حصہ جو اگلے نصف مکان میں سے انکا حق ہے اور پچھلے نصف کے چہارم کے ہو
ف۔ اور پچھلا میں چوتھائی باقی دوسرے شریک کا ہو۔ یجوز فکذا فی الانتہاء۔ تو یہ جائز ہے پس اسی طرح انتہاء میں جب ایسا
پیش آیا تو جائز ہے ف۔ یعنی ابتداء میں پچھلے مکان میں سے چہارم غیر معین کا استحقاق اس شریک کو ہے جسنے اگلے نصف کا دونوں
کا حصہ لیا ہے پس اسی طرح جب بعد بٹوارے کے جسقدر مستحق نے لے لیا اسکے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے اسکو استحقاق جزو
غیر معین ہو پس یہ بھی جائز ہے۔ اور نیز یہ بھی ہے کہ چہارم موخر کو معین جدا کردیا اور اگلے نصف میں سے دونوں کا حصہ مشترک رکھا اور
یہ بھی صحیح ہے۔ وصار کاستحقاق شیء معین۔ تو ایسا ہوگیا جیسے کسی جزو معین کا استحقاق ثبوت ہونے میں ہے ف۔ کہ بٹوارہ کے معنے
منعدم نہ ہونگے۔ بخلاف الشائع فی النصیبین لانہ لو بقیت القسمۃ لتضرر الثالث بتفرق نصیبہ فی النصیبین۔ برخلاف
ایسی صورت کے اگر استحقاق ایسے جزو غیر معین کا ثبوت ہو کہ جو دونوں حصوں میں شائع ہے یعنے کل میں سے استحقاق ہے
تو بٹوارہ معدوم ہوجاتا ہے اسواسطے کہ اگر بٹوارہ باقی رہے تو تیسرے شریک یعنی استحقاق ثابت کرنے والے کو ضرر ہوگا بسبب
کیونکہ اسکا حصہ ان دونوں حصوں میں متفرق ہوجاوے ف۔ مثلاً دونوں نے نصف نصف بانٹ لیا اور تیسرے
نے کل سے تہائی اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو بٹوارہ باقی رہے اور ایسا کرنے میں اسی کا حق
متفرق ہوگا کیونکہ ہر ایک میں سے چھٹا حصہ غیر معین ہے۔ اما ہہنا لاضرر بالمستحق فافترقا۔ رہا یہاں تو مستحق کو کچھ
ضرر نہیں ہے پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا ف۔ کیونکہ اسنے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں
اپنا استحقاق غیر معین ثابت کیا ہے تو بہرحال بٹوارہ توڑے یا نہ توڑے اسکو اسی نصف میں سے حصہ ملیگا پھر بٹوارہ توڑنے
سے کچھ فائدہ نہیں اور مستحق کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ وصورۃ المسئلۃ اذا اخذ احدہما الثلث المقدم من الدار والآخر
الثلثین من المؤخر وقیمتہما سواء۔ اور مسئلہ کتاب کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک نے دار کے اگلے حصہ میں سے
ایک تہائی لیا اور دوسرے نے پچھلا دو تہائی لے لیا اور ان دونوں حصوں کی قیمت مساوی ہے ف۔ یعنی اگلی تہائی

کی قیمت پہلی دو تہائی کے برابر ہو۔ ثم استحق نصف المقدم فعندہما ان شاء نقض القسمۃ دفعا لعیب
التشقیص وان شاء رجع علی صاحبہ بربع ما فی یدہ من المؤخر۔ پھر مقدم تہائی میں سے ایک نصف کسی نے
استحقاق میں لیا تو امام ابوحنیفہ رح و محمد رح کے نزدیک اسکو اختیار ہے کہ چاہے بٹوارہ توڑ دے بوجہ اسکے کہ اسکے
حصہ میں متفرق ٹکڑے ہوئے جاتے ہیں اور چاہے دوسرے شریک سے اسکے موخر مقبوضہ میں سے ایک چہارم
واپس لے ف۔ یعنی بٹوارہ ٹوٹ جانا لازم نہیں بلکہ عیب کی وجہ سے اسکو توڑنے کا اختیار ہے اور اگر چاہے
نہ توڑے اور دوسرے کے حصہ موخر میں سے چہارم لے لے۔ لانہ لو استحق کل المقدم رجع بنصف ما فی یدہ
فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وہو الربع اعتبارا للجزء بالکل۔ اسواسطے کہ
اگر کل مقدم استحقاق میں لیا جاتا یعنی اسکا کل حصہ استحقاق میں لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اسکے مقبوضہ کا نصف
لے لیتا تو جب اس سے نصف ہی لیا گیا تو وہ دوسرے سے نصف کا نصف لیگا اور وہ چوتھائی ہے بقیاس جزو بکل
ف۔ یعنی جیسے کل میں ہوتا ہے اسی قیاس پر نصف وغیرہ جزو میں ہوگا۔ پھر یہ اختیار بٹوارہ توڑنے یا واپس لینے
کا اسوقت ہے کہ اسنے اپنے حصہ میں کچھ تصرف نکیا ہو۔ ولو باع صاحب المقدم نصفہ ثم استحق النصف الباقی
رجع بربع ما فی ید الاخر عندہما لما ذکرنا وسقط خیارہ ببیع البعض۔ اور اگر مقدم والے نے اپنا نصف حصہ
فروخت کیا پھر باقی نصف اسکے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو وہ دوسرے کے حصہ میں سے چہارم واپس لے
بقول امام ابوحنیفہ و محمد رح بدلیل مذکورہ بالا اور بٹوارہ توڑنے میں اسکا اختیار اسوجہ سے ساقط ہوا کہ اسنے بعض
حصہ فروخت کر دیا ہے۔ وعند ابی یوسف ما فی ید صاحبہ بینہما نصفان ویضمن ہو نصف ما باع لصاحبہ
لان القسمۃ تنقلب فاسدۃ عندہ۔ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک جو کچھ کہ دوسرے ساجھی کے قبضہ میں
ہے وہ دونوں میں نصفا نصف ہوگا اور وہ اپنے ساجھی کے واسطے جو کچھ فروخت کیا اسکی نصف قیمت کا ضامن
ہوگا اسواسطے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک بٹوارہ تو فاسد ہو گیا ف۔ یعنی جو بٹوارہ و مبادلہ اول میں ہوا تھا
بعد استحقاق کے معلوم ہوا کہ وہ فاسد تھا تو مبادلہ فاسد ہوا۔ والمقبوض بالعقد الفاسد مملوک فنفذ البیع
فیہ وہو مضمون بالقیمۃ فیضمن النصف لنصیب صاحبہ۔ اور جو چیز کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ میں
لیجاوے وہ مملوک ہو جاتی ہے پس شریک کا اس حصہ کو فروخت کرنا بوجہ ملکیت کے نافذ ہو جائیگا اور وہ قیمت کی
ضمانت میں ہے یعنی اپنے شریک کے واسطے اسکی قیمت کا ضامن ہے پس نصف حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ قال
ولو وقعت القسمۃ ثم ظہر فی الترکۃ دین محیط ردت القسمۃ۔ اگر ترکہ میں بٹوارہ واقع ہوا پھر ظاہر ہوا کہ ترکہ
پر قرضہ محیط ہے تو قسمت رد کر دیجائیگی ف۔ یعنی بٹوارہ توڑ دیا جائیگا۔ لانہ یمنع وقوع الملک للوارث
کیونکہ قرضہ محیط ہونا وارث کی ملکیت واقع ہونے سے روکتا ہے ف۔ یعنی جس ترکہ پر قرضہ محیط ہے تو اسمیں
قرضخواہوں کا حق متعلق ہے اور وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ وکذا اذا کان غیر محیط لتعلق
حق الغرماء بالترکۃ۔ اور اسی طرح جب قرضہ محیط نہو تو بھی حق وارث متعلق ہونے سے مانع ہے کیونکہ قرضخواہوں
کا حق اس ترکہ سے متعلق ہے۔ الا اذا بقی من الترکۃ ما یفی بالدین وراء ما قسم لانہ لا حاجۃ الی نقض القسمۃ
فی ایفاء حقہم۔ مگر جب ترکہ میں سے سوائے اسقدر حصہ کے جو بٹوارہ کر دیا گیا ہے اسقدر باقی ہو کہ اس سے ادائے
قرضہ پورا ممکن ہو تو بٹوارہ نہیں توڑا جائیگا اسواسطے کہ قرضخواہوں کا حق ادا کرنے کے لیے بٹوارہ توڑنے کی کچھ
ضرورت نہیں ہے ف۔ مثلاً قرضہ ہزار درم ہے اور ترکہ تین ہزار ہے جسمیں سے دو ہزار باقی رکھا گیا اور باقی ہزار جسمیں

قرضہ پورا ادا ہوسکتا ہو تو بٹوارہ توڑنے کی کوئی حاجت نہیں ہی۔ ولو ابرأ الغرماء بعد القسمۃ او اداہ الورثۃ من مالہم والدین محیط او غیر محیط جازت القسمۃ لان المانع قد زال۔ اور اگر بعد بٹوارہ کے قرضخواہوں نے میت کو بری کردیا یا قرضخواہوں کا قرضہ وارثوں نے اپنے مال سے ادا کردیا خواہ قرضہ محیط تھا یا غیر محیط تھا تو بٹوارہ جائز ہوگیا اسواسطے کہ جو امر مانع تھا وہ دور ہوگیا۔ ولو ادعی احد المتقاسمین دینا فی الترکۃ صح دعواہ۔ اور اگر حصہ بانٹنے والوں میں سے ایک نے ترکہ پر قرضہ کا دعوی کیا تو دعوی صحیح ہی ف۔ اور اسکا بٹوارہ چاہنا کچھ مضر نہیں ہی۔ لانہ لا تناقض۔ کیونکہ اسکے حصہ بانٹ کرنے اور دعوی کرنے میں کچھ تناقض نہیں ہی۔ اذ الدین یتعلق بالمعنی والقسمۃ تصادف الصورۃ۔ اسواسطے کہ قرضہ کا تعلق تو معنی سے ہوتا ہی اور بٹوارہ ظاہر صورت سے متعلق ہوا۔ ولو ادعی عینا بای سبب کان لم یسمع للتناقض۔ اور اگر اسنے کسی مال عین کا دعوی کسی سبب کیا تو تناقض کی وجہ سے دعوی مسموع نہوگا۔ اذ الاقدام علی القسمۃ اعتراف بکون المقسوم مشترکا۔ اسواسطے کہ بٹوارہ پر اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہی کہ یہ مال عین سب میں مشترک ہی ف۔ تو پھر یہ دعوی کہ خالص میرے واسطے ہی تناقض ہوگا۔

فصل فی المہایاۃ

فصل مہایاۃ کے بیان میں ہی ف۔ یعنی بدون بٹوارہ عین کے اسکے منافع میں باری باری بانٹنا۔ المہایاۃ جائزۃ استحسانا للحاجۃ الیہ اذ قد یتعذر الاجتماع علی الانتفاع فاشبہ القسمۃ۔ مہایاۃ استحسانا جائز ہی کہ اسکی حاجت ہی اسواسطے کہ دونوں مجتمع ہوکر انتفاع نہیں حاصل کرسکتے ہیں تو یہ بٹوارہ کے مشابہ ہوگیا ف۔ پس جیسے بٹوارہ میں شائع حق کو ایک معین جگہ میں جمع کرنا ہوتا ہی اسی طرح مہایاۃ میں متفرق منافع کو ایک وقت میں جمع کرنا ہوتا ہی۔ زیلعی۔ ولہذا یجری فیہ جبر القاضی کما یجری فی القسمۃ الا ان القسمۃ اقوی منہ فی استکمال المنفعۃ لانہ جمع المنافع فی زمان واحد والتہایؤ جمع علی التعاقب۔ اور اسی وجہ سے مہایاۃ میں جبر قاضی جاری ہوتا ہی یعنی قاضی اسکو مہایاۃ پر مجبور کرسکتا ہی جیسے بٹوارہ میں جبر جاری ہوتا ہی مگر اتنی بات ہی کہ مہایاۃ سے بٹوارہ زیادہ قوی ہی اس بات میں کہ بٹوارہ میں منافع کا استکمال ہی اسواسطے کہ منافع ایک وقت میں جمع ہوتے ہیں اور مہایاۃ سے باری باری سے انتفاع ہوتا ہی۔ ولہذا لو طلب احد الشریکین القسمۃ والآخر المہایاۃ یقسم القاضی لانہ ابلغ فی التکمیل۔ اسی واسطے اگر دونوں شریکوں میں سے ایکنے بٹوارہ کی درخواست کی اور دوسرے نے مہایاۃ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کریگا اسواسطے کہ بٹوارہ میں منفعت کی تکمیل ابلغ ہی۔ ولو وقعت فیما یحتمل القسمۃ ثم طلب احدہما القسمۃ یقسم وتبطل المہایاۃ لانہ ابلغ۔ اور اگر ایسی چیز میں مہایاۃ واقع ہوئی جو بٹوارہ کے قابل ہی پھر دونوں شریکوں میں سے ایکنے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کردیا جائیگا اور مہایاۃ باطل کردیجائیگی۔ اسواسطے کہ بٹوارہ میں منفعت کی تکمیل زائد ہی۔ ولا تبطل التہایؤ بموت احدہما ولا بموتہما۔ اور دونوں شریکوں میں سے ایک کے مرنے سے یا دونوں کے مرنے سے مہایاۃ باطل نہوگی۔ لانہ لو انتقض لاستانفہ الحاکم۔ کیونکہ اگر مہایاۃ ٹوٹے تو پھر حاکم اسکو دوہرادیگا ف۔ کیونکہ یہی مہایاۃ ان دونوں کے وارثوں میں جاری ہوگی۔ ولا فائدۃ فی النقض ثم الاستیناف۔ اور توڑکر دوبارہ مہایاۃ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہی ف۔ لہذا پہلے ہی سے مہایاۃ نہیں توڑی جائیگی اور بٹوارہ کی درخواست کا ہروقت اختیار باقی ہی۔ ولو تہایئا فی دار واحدۃ علی ان یسکن ہذا طائفۃ وہذا طائفۃ۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مکان میں اسطرح مہایاۃ کی کہ ایک شخص اس ٹکڑے میں رہے اور دوسرا دوسرے ٹکڑے میں رہے۔ او ہذا علوہا وہذا سفلہا۔ یا یہ شریک تو بالاخانہ پر رہے اور وہ شریک اسکے نیچے والے مکان میں رہے۔ جاز لان القسمۃ علی ہذا الوجہ

جائزۃ فکذا المہایاۃ - تو یہ مہایاۃ جائز ہے اسواسطے کہ اسطرح باہمی رضامندی سے بٹوارہ جائز ہے تو مہایاۃ بدرجہ اولے
جائز ہے ف — اگر کہا جاوے کہ یہ تو ایک جنس مین مبادلہ ہے تو بیاج کے شبہہ سے جائز نہونا چاہیے - جواب یہ کہ
والتہایو فی ہذا الوجہ افراز لجمیع الانتفاع لا مبادلۃ - ایسی صورت مین مہایاۃ کل حصون کا جدا کرنا ہوتا ہے اور مبادلہ
نہین ہوتا ہے ف — کیونکہ دونون ایک ہی وقت مین انتفاع حاصل کرتے ہین - ولہذا لا یشترط فیہ التاقیت -
اسی واسطے ایسے مہایاۃ جائز ہونے کے لیے وقت محدود کرنا شرط نہین ہے ف — اور اگر باری باری ہو تو ایک ہفتہ
یا کم و بیش وقت بیان کرنا چاہیے - ولکل واحد ان یستغل ما اصابہ بالمہایاۃ شرط ذلک فی العقد او لم
یشترط - اور دونون مین سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مہایاۃ سے جو اسنے اپنے حصہ مین پایا اسکو کرایہ پر چلاوے خواہ عقد
مہایاۃ مین یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو - لحدوث المنافع علی ملکہ - کیونکہ اسکے منافع اسکی ملکیت مین حاصل ہوتے ہین
ف — تو اسکو منافع کے خود لینے یا دوسرے کو بعوض یا منت دینے کا اختیار ہے - ولو تہایا فی عبد واحد علی ان
یخدم ہذا یوما و ہذا یوما جاز وکذا ہذا فی البیت الصغیر - اور اگر دونون شریکون نے ایک غلام مین اس قرار پر
مہایاۃ کی کہ یہ شریک اس سے ایک روز خدمت لے اور وہ شریک اس سے دوسرے روز خدمت لے تو جائز ہے اور یہی حکم
چھوٹی کوٹھری مین ہے - لان المہایاۃ قد تکون فی الزمان وقد تکون من حیث المکان والاول متعین ہہنا -
اسواسطے کہ مہایاۃ کبھی تو زمانہ کی راہ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان کی راہ سے ہوتی اور یہان اول صورت متعین ہے - ولو
اختلفا فی التہایو من حیث الزمان والمکان فی محل یحتملہما - اور اگر دونون شریکون نے تہایو از راہ زمان یا مکان
مین اختلاف کیا ایسی چیز مین جو مہایاۃ زمانی و مہایاۃ مکانی دونون کو محتمل ہے ف — یعنی مثلاً دار مین ایک نے کہا کہ
مہایاۃ یہ تھی کہ مین اسکے اگلے حصہ مین رہون اور وہ اسکے پچھلے حصہ مین رہے اور دوسرے نے کہا کہ نہین بلکہ یہ مہایاۃ
تھی کہ مین ایک ماہ تک اسمین رہون اور دوسرا دوسرے ماہ اسمین رہے تو دونون طرح کی مہایاۃ ہو سکتی ہے اور دونون
اختلاف کرتے ہین - یامرہما القاضی بان یتفقا - تو قاضی ان دونون شریکون کو حکم دیگا کہ کسی طرح کی مہایاۃ پر
اتفاق کرین ف — کیونکہ دونون قسم مین سے کسی کو ترجیح نہین ہے - لان التہایو فی المکان اعدل - کیونکہ مہایاۃ
از راہ مکان کے زیادہ عدل ہے ف — کیونکہ دونون ایک ہی وقت مین انتفاع پاتے ہین - وفی الزمان اکمل -
اور زمانہ کی راہ سے مہایاۃ زیادہ کامل ہے ف — کیونکہ کل مکان سے اسکو انتفاع حاصل ہے پس ترجیح نہین ہے
فلما اختلفت الجہۃ لا بد من الاتفاق - پس جب جہت مختلف ہے تو دونون کا اتفاق ہونا ضرور ہے - فان
اختاراہ من جہۃ الزمان یقرع فی البدایۃ نفیا للتہمۃ - پس اگر دونون نے زمانہ کی راہ سے مہایاۃ اختیار کی تو
ابتدا کرنے مین قاضی دونون کے درمیان قرعہ ڈالے تاکہ تہمت دور ہو ف — یعنی قرعہ مین جسکا نام نکلے وہ پہلے
سکونت اختیار کرے - یہ مکان واحد یا غلام واحد مین ہے - ولو تہایا فی العبدین علی ان یخدم ہذا ہذا العبد
والآخر الآخر جاز عندہما لان القسمۃ علی ہذا الوجہ جائزۃ عندہما جبرا من القاضی وبالتراضی فکذا المہایاۃ - اور
اگر دونون شریکون نے مشترک دو غلامون مین اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ غلام تو اس شریک کی خدمت کیا کرے اور وہ غلام
دوسرے شریک کی خدمت کیا کرے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک تو اس طریقہ پر بٹوارہ
بھی جائز ہے خواہ قاضی جبر کرکے بٹوارہ کرے یا دونون باہمی رضامندی سے اسطرح بٹوارہ کرین تو مہایاۃ بھی جائز ہے - و
قیل عند ابی حنیفۃ لا یقسم القاضی وہکذا روی عنہ لانہ لا یجری فیہ الجبر عندہ - اور امام ابو حنیفہ رح کے قول
پر بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی اسطرح بٹوارہ نہین کریگا اور ایسا ہی نوادر مین امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کیونکہ امام رح

نزدیک غیر مثلیات میں جبر نہیں جاری ہوتا ہے۔ **والاصح انہ یقسم القاضی عند الیقضا۔** اور اصح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ
کے نزدیک بھی قاضی مہایاۃ کرے گا۔ ف۔ اور یہ جو امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ مکانوں کا بٹوارہ نہیں کرے گا۔ یعنی یہ ہیں کہ قاضی
کو بٹوارہ نہ کرنا چاہیے اور اگر کرے تو جائز ہے پس جب اصل میں جائز ہے تو منافع میں بدرجہ اولی جائز ہے۔ **لان المنافع
من حیث الخدمۃ قلما تتفاوت۔** اسواسطے کہ خدمت کی راہ سے منافع میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ **بخلاف
اعیان الرقیق لانہا تتفاوت تفاوتا فاحشا علی ما تقدم۔** برخلاف رقیق کے عین ذات کے کہ اگر چند رقیق
ہوں تو انہیں بٹوارہ نہیں ہے اسواسطے کہ انکی ذاتوں میں بہت شدید تفاوت ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ ف
کہ غلبی وذہن وغیرہ اوصاف میں اور دیگر امور میں بہت فرق ہوتا ہے تو غلاموں کی اسطرح ذاتی قسمت میں جبر نہیں ہے
ولو تہایا فیہما علی ان نفقۃ کل عبد علی من یاخذہ جاز استحسانا للمسامحۃ فی اطعام الممالیک۔ اور
اگر دونوں شریکوں نے دو غلاموں میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ ہر غلام کا نفقہ اس شخص پر ہے جو اسکو اپنی باری میں لے
تو یہ استحسانا جائز ہے اسواسطے کہ غلاموں کے نفقہ دینے میں نیکی وجوانمردی جاری ہے۔ ف۔ اور تنگی وحصہ رسد
کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے۔ **بخلاف شرط الکسوۃ لانہ لا یسامح فیہا۔** برخلاف شرط لباس کے یعنی جو اسکو لے اسکا
لباس اسی کے ذمہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ لباس دینے میں دلیری جاری نہیں ہے۔ **ولو تہایا فی دارین علی
ان یسکن کل واحد منہما دارا جاز ویجبر القاضی علیہ۔** اور اگر دو شریکوں نے مشترک دو گھروں میں باری
کی مہایاۃ مقرر کی اس قرار پر کہ دونوں میں سے ہر ایک شخص ایک دار معین میں رہے تو جائز ہے اور قاضی اسپر مجبور کرے گا
ف۔ جبکہ درخواست ہو۔ **اما عندہما فظاہر لان الدارین عندہما کدار واحدۃ۔** پس صاحبین کے
نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک دو گھروں کا حکم بمنزلہ ایک گھر کے ہے۔ ف۔ اور امام رح سے
بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ **وقد قیل لا یجبر عندہ اعتبارا بالقسمۃ۔** اور کہا گیا کہ امام رح کے نزدیک بقیاس بٹوارہ
کے قاضی ایسے مہایاۃ پر جبر نہیں کرے گا۔ ف۔ جیسے بٹوارہ پر جبر نہیں کرتا ہے ہاں اگر خود راضی ہوں تو جائز ہے۔ **و
عن ابی حنیفۃ رح انہ لا یجوز التہایؤ فیہما اصلا۔** اور امام ابوحنیفہ رح سے نوادر میں یہ بھی روایت آئی کہ دونوں
مکانوں کی صورت میں تہایؤ بالکل نہیں جائز ہے۔ ف۔ نہ بطور جبر کے اور نہ باہمی رضامندی کے ساتھ۔ **بالجبر
لما قلنا۔** بالجبر تو اسی وجہ سے نہیں جائز ہے جو ہمنے بیان کی۔ ف۔ کہ جیسے اختلاف فاحش کی وجہ سے بٹوارہ
نہیں جائز ہے اسی طرح تہایؤ بھی نہیں جائز ہے۔ **وبالتراضی لانہ بیع السکنی بالسکنی۔** اور باہمی رضامندی
کے ساتھ اسوجہ سے مہایاۃ نہیں جائز ہے کہ یہ سکنی کی سکنے کے عوض بیع ہے۔ ف۔ اور ایسی بیع باطل ہے تو مہایاۃ
بھی باطل ہے۔ **بخلاف قسمۃ رقبتہما۔** برخلاف دونوں کے رقبہ کا بٹوارہ کرنے کے۔ ف۔ کہ دونوں مکانوں
رقبہ کا بٹوارہ کرنا جائز ہے جبکہ باہمی رضامندی ہو۔ **لان بیع بعض احدہما ببعض الآخر جائز۔** اسواسطے کہ ایک
کے بعض جزو کو بعوض دوسرے کے بعض جزو کے فروخت کرنا جائز ہے۔ ف۔ اور مہایاۃ میں چونکہ عین نہیں
بلکہ دونوں طرف سے منفعت ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور اجارہ میں ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے منفعت
ہوتی ہے۔ یہ سب قولا اور روایت پر اختلاف ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق امام رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ **وجہ
الظاہر ان التفاوت یقل فی المنافع فیجوز بالتراضی ویجری فیہ جبر القاضی۔** اور ظاہر الروایۃ کی وجہ
یہ ہے کہ منافع میں تفاوت بہت قلیل ہے تو باہمی رضامندی سے جائز ہے اور اسمیں قاضی کا جبر بھی جاری ہوگا۔
ف۔ یعنی قاضی ایسی مہایاۃ پر جبر کر سکتا ہے۔ **ویعتبر افرازا۔** اور اس مہایاۃ کو مبادلہ نہیں بلکہ افراز اعتبار کیا

ف۔ یعنی دو وزن کے واسطے علیحدہ علیحدہ انتفاع قرار دیا گیا۔ واما یکثر التفاوت فی اعیانہما فاعتبر مبادلۃ
رہی دو وزن گھروں کی ذات تو اسمیں تفاوت کثیر فاحش ہے پس اسکو بٹوارہ یعنی مبادلہ قرار دیا گیا ف۔ تو جائز
نہیں ہے۔ وفی الدابتین لایجوز التہایؤ علی الرکوب عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یجوز اعتبارا بالقسمۃ لا عیان
اور اگر سواری کے دو مشترک جانوروں میں سواری پر باری باندھی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین
کے نزدیک جائز ہے جیسے اعیان کے بٹوارہ میں جائز ہے ف۔ پس جیسے ایک جنس کے جانوروں میں انکے رقبہ کا بٹوارہ
جائز ہے اسی طرح انکی منفعت کا بٹوارہ یعنی مہایاۃ بھی جائز ہے۔ ولہ ان الاستعمال یتفاوت بتفاوت الراکبین
فانہم بین حاذق واخرق۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ سواری کا استعمال بموافق اختلاف سواروں کے مختلف
ہوتا ہے کیونکہ سوار بعض تو حاذق و ہوشیار ہوتا ہے اور بعض احمق و جاہل ہوتا ہے ف۔ پس ہوشیار کی سواری
میں ضرر نہیں ہے اور ناداں کی سواری میں جانور کا ضرر ہے۔ والتہایؤ فی الرکوب فی دابۃ واحدۃ علی ہذ
الخلاف لما قلنا۔ اور ایک جانور کی سواری میں باری باندھنے میں بھی بدلیل مذکورہ ایسا ہی اختلاف ہے۔ بخلاف
العبد لانہ یخدم باختیارہ۔ برخلاف غلام کے کہ اسمیں باری جائز ہے اسواسطے کہ غلام تو اپنے اختیار سے خدمت
کرتا ہے۔ فلا یتحمل زیادۃ علی طاقتہ۔ پس وہ اپنی طاقت سے زیادہ مشقت نہیں اٹھاویگا۔ والدابۃ تحملہا۔ اور
جانور اسکو طاقت سے زیادہ بمجبوری برداشت کریگا۔ اما التہایؤ فی الاستغلال یجوز فی الدار الواحدۃ فی
ظاہر الروایۃ۔ اور واضح ہو کہ غلہ و کرایہ وغیرہ حاصل کرنے میں باری باندھنا تو ظاہر الروایۃ میں ایک مکان میں جائز
ہے ف۔ کہ اس مکان مشترک کو ایک سال تک یہ کرایہ پر چلاوے اور دوسرے سال وہ کرایہ پر چلاوے۔ وفی
العبد الواحد والدابۃ الواحدۃ لا یجوز۔ اور ایک غلام میں اور ایک جانور سواری میں نہیں جائز ہے ف۔
پس مکان سے غلام و جانور میں فرق ہے۔ ووجہ الفرق ان النصیبین یتعاقبان فی الاستیفاء۔ اور وجہ فرق
کی تقریر یہ ہے کہ دو وزن حصے منفعت حاصل کرنے میں آگے پیچھے لگے ہیں ف۔ یعنی یکے بعد دیگرے ہیں۔
والاعتدال ثابت فی الحال۔ اور فی الحال اعتدال ثابت ہے ف۔ یعنی جس حال پر مکان موجود ہے دو وزن
حصوں میں اعتدال ہے۔ والظاہر بقاؤہ فی العقار وتغیرہ فی الحیوانات لتوالی اسباب التغیر علیہا
اور ظاہر یہ کہ عقار میں یہ اعتدال آئندہ بھی باقی رہیگا اور حیوانات غلام و جانور میں بدل جائیگا کیونکہ حیوانات پر تغیر
کے اسباب پے در پے وارد ہوتے ہیں۔ فتفوت المعادلۃ۔ تو دو وزن میں برابری جاتی رہیگی ف۔ اور یہ جائز
نہونے کی وجہ ہے اسواسطے کہ کرایہ وغیرہ پر چلانے سے غلہ حاصل ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ پہلے زمانہ میں جو حالت تھی
اس سے اب تغیر ہے تو ایسی چیزوں میں مہایاۃ استغلالی جائز نہوئی جو متغیر ہوں۔ اور مکان واحدۃ میں جائز ہے۔ ولو
زادت الغلۃ فی نوبۃ احدہما علیہا فی نوبۃ الآخر یشترکان فی الزیادۃ لیتحقق التعدیل۔ اور اگر دو وزن
میں سے ایک کی باری میں کرایہ اس سے زیادہ آیا جو دوسرے کی باری میں آیا ہے تو زیادتی میں دو وزن بٹوارہ کریں تاکہ
برابری متحقق ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا کان التہایؤ علی المنافع فاستغل احدہما فی نوبتہ زیادۃ۔
برخلاف اسکے اگر دو وزن نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسکو کرایہ پر دیدیا اور
ایک نے زیادہ حاصل کیا ف۔ تو زیادتی میں شرکت نہوگی۔ لان التعدیل فی ما وقع علیہ التہایؤ حاصل
وہو المنافع فلا تضرہ زیادۃ الاستغلال من بعد۔ اسواسطے کہ جس امر پر باری واقع ہوئی تھی اور وہ منافع ہیں
اسمیں برابری حاصل ہے تو اسکے بعد کرایہ میں زیادتی حاصل کرنا کچھ مضر نہوگا۔ والتہایؤ علی الاستغلال فی الدارین

جائز ایضاً فی ظاہر الروایۃ لما بینا۔ اور کرایہ پر چلانے کے لیے دو گھروں مشترکہ میں باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں
بدلیل مذکورہ بالا جائز ہے ف۔ یعنی حالت میں تعدیل جیسے فی الحال ظاہر ہے آیندہ بھی موجود رہیگی تو برابری قائم رہیگی
ولو فضل غلۃ احدہما یشترکان فیہ۔ اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زائد حاصل ہوا تو زیادتی میں
دونوں مشارکت نہیں کرینگے۔ بخلاف الدار الواحدۃ۔ برخلاف ایک مکان کے ف۔ کہ اگر اسمیں کرایہ پر چلانے
کی باری مقرر کی ہو تو جسکی باری میں زیادہ آوے اسمیں دونوں شرکت کریں۔ والفرق ان فی الدارین معنے
التمییز والافراز راجح لاتحاد زمان الاستیفاء۔ اور فرق دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ دو گھروں کی صورت میں
تمیز کرنے اور جدا کرنے کے معنی راجح ہیں کیونکہ منفعت حاصل کرنے کا زمانہ متحد ہے ف۔ یعنی جب دو گھروں میں
باری کا بٹوارہ کیا تو معنی مبادلہ کے نہیں بلکہ راجح یہ کہ دونوں نے منفعت حاصل کرنے کے لیے ایک ایک مکان کو جدا کر لیا
اسواسطے کہ دونوں ایک ہی زمانہ میں اپنی اپنی منفعت حاصل کرتے ہیں تو مبادلہ کی ترجیح غیر ضروری ہے۔ وفی الدار
الواحدۃ یتعاقب الوصول فاعتبر قرضا۔ اور ایک مکان کی صورت میں ایک کو بعد دوسرے کے باری سے پہنچا
تو یہ قرض اعتبار کیا گیا ف۔ گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسکو اپنا حصہ قرض دیا تھا۔ وجعل کل واحد
فی نوبتہ کالوکیل عن صاحبہ فلہذا یرد علیہ حصتہ من الفضل۔ اور ہر ایک شریک اپنی باری میں گویا اپنے
ساجھی کی طرف سے وکیل ہے لہذا زیادتی کرایہ میں سے اسکا حصہ واپس دے ف۔ اور خیانت نکرے۔ وکذا یجوز
فی العبدین عندہما اعتبارا بالتہایؤ فی المنافع ولا یجوز عندہ۔ اور اسی طرح دو غلاموں میں بھی کرایہ پر چلانے
کی باری مقرر کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسے انکے منافع حاصل کرنے میں باری جائز ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے
نزدیک نہیں جائز ہے۔ لان التفاوت فی اعیان الرقیق اکثر منہ من حیث الزمان فی العبد الواحد فاولی
ان یمتنع الجواز۔ اسواسطے کہ ایک غلام میں زمانہ کی راہ سے باری مقرر کرنے میں جو تفاوت ہے تو دو غلاموں کی ذات
میں باری مقرر کرنے میں اس سے بھی زیادہ تفاوت ہے تو بدرجہ اولے ممتنع ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ بعوض راہ منافع
کے بالاتفاق جائز ہے۔ جواب دیا کہ ہاں اور قیاس کرایہ پر چلانے کا نہیں ہو سکتا۔ والتہایؤ فی الخدمۃ جوز ضرورۃ
ولا ضرورۃ فی الغلۃ لامکان قسمتہا لکونہا عینا۔ اور خدمت میں باری مقرر کرنا بسبب ضرورت کے جائز ہے اور
غلہ کرایہ میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اسکو بٹوارہ کر لینا ممکن ہے اسلیے کہ وہ مال عین ہے۔ ولان الظاہر ہو التسامح
فی الخدمۃ۔ اور اسوجہ سے کہ خدمت میں دلیری ظاہر ہے ف۔ کہ کمی بیشی کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا۔ والاستقصاء
فی الاستغلال فلا یتقاسان۔ اور غلہ حاصل کرنے میں پوری برابری مطلوب ہوتی ہے تو خدمت و استغلال کا
باہم قیاس نہوگا ف۔ حاصل یہ کہ ہر شریک یہ خواہش کریگا کہ جو کچھ کرایہ حاصل ہوا اسمیں سے میرا حصہ مجھے پورا حاصل
ہو اور خدمت میں برابری سے چشم پوشی ہوتی ہے۔ ولا یجوز فی الدابتین عندہ خلافا لہما۔ اور دو سواری کے
جانوروں مشترکہ میں مہایاۃ اسواسطے کرنا کہ انکو کرایہ پر چلاویں امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے
نزدیک جائز ہے۔ والوجہ ما بیناہ فی الرکوب۔ اور وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں ف۔
یعنی اگر دونوں نے سواری کے لیے دونوں جانوروں میں باری باندھی تو امام رح کے نزدیک اسوجہ سے نہیں جائز ہے
کہ سواری میں ہوشیار و نادان کا فرق ہوتا ہے کہ نادان اسکی قوت سے زیادہ اسپر مشقت ڈالتا ہے اور صاحبین کے نزدیک
جیسے انکا بٹوارہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح مہایاۃ بھی جائز ہے۔ ولو کان نخل او شجر او غنم بین اثنین فتہایا
علی ان یاخذ کل واحد منہما طائفۃ یستثمرہا او یرعاہا ویشرب البانہا لا یجوز۔ اور اگر نخل یا شجر یا بکریاں دو

شخصوں میں مشترک ہوں پس دونوں نے اس قرار پر مہایاۃ کی کہ ہر ایک انمیں سے ایک ٹکڑا یا بکری کے پھل لیوے
کے سامان کر کے پھل لے یا بکریوں کو چرا کر انکا دودھ پیا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لان المهاياة في المنافع ضرورة
انها لا تبقى فيتعذر قسمتها۔ اسواسطے کہ منافع میں مہایاۃ یعنے منافع کا بٹوارہ اس ضرورت کی وجہ سے جائز ہے کہ منافع
باقی نہیں رہ سکتے تو انکا بٹوارہ ممکن نہیں ہے ف۔ چنانچہ غلام کی خدمت یا جانور کی سواری یا مکان کی سکونت کہ انکے
عینی موجود نہیں ہیں جنکا بٹوارہ ہوسکے۔ وهذه اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولها۔ اور پھل و دودھ تو
اموال عینی باقی ہیں کہ انکے حاصل ہونے کے وقت انپر بٹوارہ جاری ہوسکتا ہے ف۔ اور جب مہایاۃ کی ضرورت
یہاں نہیں تو مہایاۃ جائز نہوگی۔ ہاں اگر دونوں کو اسمیں جائز ہونے کا حیلہ چاہیے تو فرمایا۔ والحيلة ان يبيع حصته
من الآخر۔ حیلہ یہ ہے کہ ایک شریک اپنے حصہ درخت یا بکریوں کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے ف۔ پس وہ
ایک سال تک یا جب تک باری منظور ہے پھلوں و دودھ سے نفع اٹھاوے کیونکہ یہ سب اسکے ملک کی حاصلات ہے
ثم يشتري كلها بعد مضي نوبته۔ پھر بیچنے والا دوسرے سے اسکی نوبت گزر جانے کے بعد سب کو خرید لے ف۔
تو اپنی باری تک ہر طرح نفع اٹھاوے لیکن اس حیلہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں ثقہ متدین ہوں کہ آیندہ خرید کا انکاری
ہو کر شاید اسکے ہاتھ فروخت نکرے۔ او ينتفع باللبن بمقدار معلوم استقراضا لنصيب صاحبه۔ یا حیلہ
ہے کہ ساجھی کا حصہ دودھ قرض لیکر بمقدار معلوم سے انتفاع حاصل کرے ف۔ تو ساجھی کا بمقدار دودھ اسپر
قرض ہوتا جاوے پھر اسکے بارہ میں وہ اسکا دودھ قرض لیتا جاوے تو بدلا ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ شریک کا
حصہ دودھ تو مخلوط مشاع ہے اور اسکا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو قرض کیونکر لے سکتا ہے۔ جواب یہ کہ جائز ہے۔ اذ قرض المشاع
جائز واللہ اعلم بالصواب۔ اسواسطے کہ غیر مقسوم کا قرض جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب المزارعۃ

یہ کتاب مزارعت میں ہے

واضح ہو کہ مزارعت بٹائی پر کھیتی ہے جیسے درختوں کی بٹائی کو مساقاۃ کہتے ہیں اور اگر دوسرے کو مال پر زمین دے تو
اجارہ ہے۔ پس یہاں مزارعت بٹائی کا بیان ہے۔ قال ابو حنيفة رح المزارعة بالثلث والربع باطلة۔ ابو حنیفہ رح
نے فرمایا کہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت باطل ہے ف۔ یعنی کسی حصہ شائع پر خواہ نصف و تہائی و چوتھائی و پانچواں
و کم و بیش کچھ ہو اور اگر دس پندرہ من وغیرہ معین ہو تو بالاتفاق پیداوار کی شرط سے باطل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اسمین
کچھ پیدا ہوگا یا نہیں اور اگر ہوا تو کس قدر ہوگا اور حصہ شائع میں پیداوار پر مبنی ہے۔ اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة
من الزرع۔ واضح ہو کہ لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلت ہے ف۔ یعنی دونوں سے زرع کا فعل ہونا۔ زرع
بمعنی کاشت۔ حالانکہ یہاں صرف کاشتکار کی طرف سے زرع ہے پس غلبہ کے طور پر مزارعت کا اطلاق ہے۔ وفي
الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج۔ اور شریعت میں مزارعت ایک عقد ہے جو زراعت پر بعوض بعض
پیداوار کے واقع ہوتا ہے ف۔ یعنی پیداوار میں سے ایک حصہ مشاع کے عوض کاشتکاری کرے۔ وهي فاسدة
عند ابي حنيفة رح۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے اجتہاد میں مزارعت فاسد ہے ف۔ اور یہی قول مالک و شافعی رح کا ہے
اور یہ قول مجاہد و نخعی و عکرمہ و ابن عباس کا ہے۔ خصاف رح نے حیلہ ذکر کیا کہ پہلے زمین کو مزارعت پہلے پھر دونوں جھگڑا
کریں اور ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ لاویں جو مزارعت کو جائز جانتا ہے پس جب وہ حکم جواز دیوے تو بالاجماع جائز ہے

نزدیک جواز ہو جائیگا - وقالا جائزۃ - اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے ف ـــ اور یہی امام احمد و جمہور علماء کا قول ہے - **لما روی ان النبی علیہ السلام عامل اہل خیبر علی نصف ما یخرج من ثمر او زرع** - اسواسطے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ نصف پیداوار پر جو پھل و زراعت سے ہو معاملہ کیا ف ـــ یعنی جب خیبر فتح کیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار و عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کھیتی پیدا ہو یا باغوں سے جو پھل پیدا ہوں اسکا نصف عامل کے واسطے ہے اور نصف اہل ملک کے واسطے ہے - **ولانہ عقد شرکۃ بین المال والعمل فیجوز اعتبارا بالمضاربۃ** - اور اس دلیل سے کہ عقد مزارعت ایک عقد شرکت درمیان مال وعمل کے ہے تو بقیاس مضاربت کے جائز ہے ف ـــ یعنی جیسے مضاربت میں رب المال کی طرف سے مال اور مضارب کی طرف سے کام ہوتا ہے اور حاصلات میں شرکت ہوتی ہے اسی طرح مزارعت میں کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہے تو پیداوار کی شرکت جائز ہے - پس مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا اور قیاس میں مقیس علیہ و مقیس کے درمیان کوئی علت مشترکہ چاہیے جو وجہ قیاس ہو تو فرمایا - **والجامع دفع الحاجۃ** - اور مشترک وجہ قیاس دفع ضرورت ہے ف ـــ یعنی دفع ضرورت کی وجہ سے مضاربت کی شرکت جائز ہے اسی طرح دفع ضرورت کے واسطے مزارعت جائز ہے - **فان ذا المال قد لا یہتدی الی العمل** - کیونکہ مالدار کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسکو کام کا ڈھنگ نہیں ہوتا ہے ف ـــ تو مال رائگان رہتا ہے اس سے کوئی تجارت یا پیداوار نہیں کر سکتا - **والقوی علیہ لا یجد المال** - اور جو کام میں ہوشیار ہے وہ کبھی مال نہیں پاتا ہے ف ـــ تو اسکی ہوشیاری رائگان ہو جاتی ہے جس سے کچھ نفع نہیں حاصل ہوتا ہے - **فمست الحاجۃ الی انعقاد ہذا العقد بینہما** - تو ضرورت پڑی کہ ایسا عقد مالدار و ایک ہوشیار میں منعقد ہو جاوے ف ـــ یعنی جائز ہو جاوے - اگر کہا جاوے کہ جب یہ جائز ہو تو اگر بکریاں ایک شخص کو دیں کہ وہ چراوے اور دودھ و بچہ دونوں میں مشترک ہوں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دیے تو کیا حکم ہے جواب یہ کہ مزارعت و مضاربت میں جواز ہے **بخلاف دفع الغنم والدجاج و دود القز معاملۃ بنصف الزوائد لانہ لا اثر ہناک للعمل فی تحصیلہا فلم تتحقق الشرکۃ** - برخلاف بچوں وغیرہ حاصلات کے نصف بٹائی پر بکریاں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دینا اسواسطے کہ ان بچوں وغیرہ کے حاصل کرنے میں کام کو کچھ دخل نہیں ہے تو شرکت متحقق نہوگی ف ـــ جواز مزارعت کا قول جمہور علماء سے منقول ہے جنمیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ و سعد و ابن مسعود و آل ابوبکر و آل علی و عمر بن عبد العزیز و ابن المسیب و ابن سیرین و طاؤس و عبد الرحمن بن الاسود و موسی بن طلحہ و زہری وغیرہم جماعت ہیں اور صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفر سے روایت کی کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان نہ تھا مگر وہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت کرتے تھے پھر اہل زراعت میں ایک جماعت مذکورین کو بیان کیا - اور صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ اپنی زمین کو مزارعت کے کرایہ پر دیا کرتے تھے زمانہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان و علی و ابتداے امارت معاویہ میں پھر انکو رافع سے حدیث کا قصہ پہونچا تو آپ رافع کی طرف روانہ ہوئے اور نافع نے کہا کہ میں بھی ساتھ گیا پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کراء المزارع سے منع فرمایا ہے صحیح مسلم و ابو داؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں چچا سے جو جنگ بدر میں حاضر ہوئے تھے سنا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کرایہ زمین سے منع فرمایا ہے پس عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ میں تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جانتا تھا کہ زمین کرایہ دیجاتی ہے پھر یہانتک کہ عبد اللہ کو خوف ہوا کہ شاید آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں کوئی حکم جدید دیا ہو جس سے مجھے علم نہوا ہو پس کراء الارض کو ترک کر دیا - اور صحیحین میں رافع سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اسکے ایک ناحیہ پر کرایہ دیتے جسکو سید الارض کہتے تھے پس کبھی اس قطعہ کو آفت پہونچی اور

زمین بچ جاتی تھی اور کبھی زمین کو آفت پہونچتی اور یہ تلف بچ جاتا تھا تو ہم اس سے منع کر دیے گئے اور رہا سونا و چاندی تو
اس زمانہ میں نہیں تھا۔ اقول یہ دلیل ہو کہ کراء الارض کی ممانعت اسوجہ سے تھی کہ پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی
زمین سے ایک ٹکڑا دیدیا جاتا تھا کہ اسکی پیداوار کبھی آفت سے تلف ہو جاتی تھی اور یہ ایسا ہی جیسے مزارعت اس
شرط پر دی کہ اسکے پیداوار سے دس من گیہوں دیگا تو یہ فاسد ہو اسواسطے کہ معلوم نہیں کہ زمین میں شاید اسی قدر
پیدا ہو یا کچھ پیدا نہو اور جواز صرف ایسی صورت میں ہو کہ پیداوار کا حصہ شائع مانند نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ
کے قرار پاوے۔ اور موطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافع رض سے مرفوع روایت ہو کہ کراء المزارع سے منع فرمایا۔
حنظلہ نے کہا کہ میں نے رافع سے پوچھا کہ بعوض سونے چاندی کے۔ تو فرمایا کہ بعوض سونا و چاندی کے کراء میں مضائقہ
نہیں ہو۔ اور صحیحین کی بعض روایات میں ہو کہ ممانعت تو زمین کے بعض پیداوار کے عوض میں ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ بعض پیداوار سے
مراد وہ ہو جو اوپر ذکر ہوا کہ زمین سے ایک قطعہ الگ کر دیا کہ یہ مزارع کا حق ہو پس شرکت نہ رہی اور وجہ مذکورہ سابق موجود ہو
اور حدیث یہود خیبر بروایت مالک و ائمہ صحاح مروی ہو چنانچہ سوائے نسائی کے باقی ائمہ صحاح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے
روایت کی کہ آنحضرت نے اہل خیبر سے بعوض اسکے شرط پیداوار ثمر و زراعت پر معاملہ کیا۔ ایک روایت میں ہو کہ جب خیبر مفتوح
ہوا تو یہود نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہم کو اسمیں برقرار رکھا جاوے اس شرط پر کہ ہم اسکے
نصف پیداوار ثمر و زراعت پر کام کریں پس آپ نے فرمایا کہ میں تمکو اسی شرط پر مقرر رکھتا ہوں جب تک ہم لوگ چاہیں
پس اسی پر وہ لوگ برقرار رہے یہانتک کہ انکی بدعہدی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو خارج کر دیا۔ روایت موطا
میں ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہ کو بھیجتے کہ وہ اپنے و انکے درمیان پھلوں وغیرہ کا اندازہ کرتے
پھر یہودیوں سے کہتے کہ تم چاہو تو لو اور چاہو تو میں لے لوں۔ پس یہودی لے لیتے تھے۔ یہ سب صاحبین وغیرہ کا استدلال
ہو۔ ولہ ما روی انہ علیہ السلام نہی عن المخابرۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ و
سلم نے مخابرت سے منع فرمایا ف ـــ رواہ مسلم۔ اور ابن عمر رض سے روایت ہو کہ ہم لوگ مخابرہ کیا کرتے تھے اور
اسمیں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے تھے یہانتک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے زعم کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے اس سے منع فرمایا ہو تو ہمنے اسکو چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ وہی المزارعۃ۔ اور مخابرہ مزارعت ہو ف ـــ تنہا
رافع بن خدیج کی حدیث مذکورہ بالا اور معاملہ ابن عمر رض کو اس حدیث سے ملا کر صاف معلوم ہوا کہ مراد مزارعت ہو
اور حدیث صحیح مسلم میں عطاء رح نے کہا کہ جابر رضی اللہ عنہ نے مخابرہ کی تفسیر ہمسے یہ بیان فرمائی کہ کھیت کو ایک آدمی
دوسرے کو دے کہ وہ اسمیں خرچ کرے پھر اسکی حاصلات سے لے۔ مترجم کہتا ہو کہ رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی گذری
اور اسکے ساتھ میں منع کی تفصیل ہو کہ زمین سے ایک قطعہ علیحدہ کرنا جو بغیر شرکت کے مقدار معین پر ہو ممنوع ہو اور اسی سے
شرکت کی زراعت خصوص جبکہ تخم از جانب مالک ہو ممنوع نہیں نکلی۔ کما لا یخفی۔ ولانہ استیجار ببعض ما یخرج من عملہ
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس قیاس سے مزارعت فاسد ہو کہ یہ کاشتکار کا اجیر لینا بعوض بعض پیداوار کے جو
اسکے کام سے حاصل ہو ف ـــ مثلاً اسکی زراعت سے جو غلہ حاصل ہوا اسکے نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض کاشتکار
کو اجیر کیا۔ فیکون فی معنی قفیز الطحان۔ تو یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہوا ف ـــ جو بالاتفاق جائز نہیں ہو
اور اسکی یہ صورت ہو کہ چکی والے کو دس من گیہوں دیے کہ اسکے آٹے سے اسکو پسائی میں دس سیر دیا جائیگا تو یہ نہیں
جائز ہو۔ ولان الاجر مجہول او معدوم وکل ذلک مفسد۔ اور اسوجہ سے مزارعت فاسد ہو کہ کاشتکار کی
اجرت مجہول ہی یا معدوم ہو اور یہ ہر ایک مفسد عقد ہو ف ـــ لیکن وارد ہوتا ہو کہ مضاربت میں بھی مضارب کا حصہ

مجہول یا معدوم ہو تو جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ مضاربت میں جواز بضرورت ہے اور بیان مزارعت میں کچھ شرکت
کی ضرورت نہیں بلکہ نقد کے عوض زمین دیدینا کافی ہے۔ لیکن اسپر بھی وارد ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی اگر رکھ لیا جاتا
تو شرکت کی ضرورت نہ ہوتی۔ **ومعاملۃ النبی علیہ السلام اہل خیبر**۔ اور اہل خیبر کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ و
سلم کا معاملہ کرنا **ف**۔ جیسے صاحبین کے استدلال میں گزرا ہے تو وہ معاملہ مزارعت یا درختوں کی بٹائی کا نہیں
تھا جیسا کہ تمنے خیال کیا بلکہ۔ **کان خراج مقاسمۃ بطریق المن والصلح وہو جائز**۔ یہ خراج بٹائی بطور احسان
وصلح کے تھا اور یہ جائز ہے **ف**۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو بزور شمشیر فتح کیا اور سب
لے لیا لیکن یہودیوں کے قبضہ میں بطور احسان کے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا اور امام کو اختیار ہوتا ہے کہ ایسا احسان
کرے اور یہ تاویل غیر صحیح ہے اور کسی راوی سے منقول نہیں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیہ باندھا تھا
مع۔ ولیکن مترجم کہتا ہے کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے وسہام جاری ہوئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ صحیحین کی بعض روایا
ت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے اپنے حصہ خیبر کا تذکرہ عرض کیا ہے تو [illegible]
یہودیوں کو وہاں بطور کاشتکار کے برقرار رکھا بلکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث صحیحین میں یہ معنی خود مصرح ہیں جیسا
کہ اوپر ہو چکا تو یہ خراج نہیں ہے اور خود آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو اپنے واسطے چھانٹ
لیا تھا پس حق یہ کہ خیبر کے واقعہ کو اس امر پر محمول کرنا کہ آپ نے بعد فتح کے بعض یہود کے ملک میں دیدیا اور ان پر خراج
باندھا کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کافروں پر جزیہ ہوتا اور یہ منقول نہیں بلکہ اسکے خلاف
منقول ہے کما لا یخفی۔ م۔ بالجملہ مذہب ابو حنیفہ رح یہ کہ مزارعت فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ **واذا فسدت عندہ
فان سقی الارض وکربہا ولم یخرج شئی فلہ اجر مثلہ**۔ اور جب امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مزارعت فاسد ٹھہری پس اگر
کاشتکار نے زمین کو سینچا اور جوتا حالانکہ کچھ پیداوار نہیں ہوئی تو بھی اسکو اپنے کام کا اجر المثل ملیگا **ف**۔ جیسے پیداوار ہو تو کل
رب الارض کے واسطے ہے اور کاشتکار کی اجر المثل ملیگا۔ **لانہ فی معنی اجارۃ فاسدۃ**۔ کیونکہ یہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے
ف۔ کہ جب اجیر نے کام دیا تو اسکو اجر المثل ملتا ہے جیسے مضاربت فاسدہ میں ہوتا ہے چنانچہ مضاربت میں گزرا۔ **وہذا اذا کان
البذر من قبل صاحب الارض**۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ تخم از جانب زمیندار ہو **ف**۔ تو کھیتی کل مالک زمین کے واسطے اور
اسکا کاشتکار کے لیے اجر المثل ہے۔ **وان کان البذر من قبلہ فعلیہ اجر مثل الارض**۔ اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہو تو کاشتکا
ر پر مالک زمین کی زمین کا اجر المثل واجب ہے **ف**۔ اور کل زراعت کاشتکار کے واسطے ہے۔ **والخارج فی الوجہین
لصاحب البذر**۔ غرضکہ تخم زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو دونوں صورتوں میں تخم کے اعتبار
سے جو کچھ پیداوار ہو اسی کے واسطے ہوگی جسکی طرف سے تخم ہے۔ **لانہ نماء ملکہ**۔ کیونکہ یہ اسکی ملکیت کا پھل ہے **ف**۔
یعنی تخم جو اسکی ملک تھی اسی سے یہ بڑھاور ہوئی ہے۔ **وللآخر الاجر کما فصلنا**۔ اور دوسرے کے واسطے اجرت بتفصیل
مذکورہ بالا ہے **ف**۔ یعنی اگر کاشتکار ہو تو اسکو اجر المثل مزدوری ملیگی اور اگر وہ زمیندار ہو تو اجر المثل زمین کا ہوگا
یہ سب اسوقت ہے کہ امام ابو حنیفہ کا قول لیا جاوے کہ مزارعت جائز نہیں ہے۔ **الا ان الفتوی علی قولہما لحاجۃ الناس
الیہا**۔ لیکن فتوی تو صاحبین کے قول پر ہے اول تو اسوجہ سے کہ لوگوں کو مزارعت کی حاجت ہے **ف**۔ یعنی بغیر اسکے
چارہ نہیں ہے۔ اور ضروریات شرع میں مباحات میں کیونکہ قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالے نے کسی بندہ کو حرج وتکلف میں
نہیں ڈالا ہے تو ضرور یہ ممانعت نہوگی کہ مزارعت نکریں۔ **ولظہور تعامل الامۃ بہا**۔ اور دوم اسوجہ سے کہ امت کا
تعامل اس مزارعت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے **ف**۔ یعنی سلف سے امت کا عمل باہمی مزارعت پر چلا آتا ہے تو یہ معروف

ہوگیا۔ والقیاس یترک بالتعامل۔ اور تعامل پائے جانے پر قیاس ترک کیا جاتا ہے ف۔ یعنی اگر قیاس سے ایک امر غیر جائز نکلتا ہو ولیکن باہمی عمل اسپر چلا آتا ہو تو قیاس چھوڑا جاوے اور جائز سمجھا جاوے۔ کما فی الاستصناع جیسے استصناع میں ہے ف۔ یعنی کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا بوجہ تعامل کے جائز ہے حالانکہ قیاس اسکے خلاف ہے ولیکن قیاس چھوڑکر تعامل پر جواز کا حکم ہوا۔ اسی طرح مزارعت اگر بقیاس مذکورہ بالا بجواب امام ابوحنیفہ رح کے دلائل سے ہو غیر جائز نکلی تو تعامل کی وجہ سے جائز ہے اور تعامل کے مقابلہ میں قیاس چھوڑ دیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ مشائخ نے امام ابوحنیفہ رح کے قول پر مزارعت میں آئندہ چند مسائل میں تفریعات لکھے ہیں اور اسکے یہ معنی ہیں کہ اگر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مزارعت جائز ہو تو اس صورت میں انکے قول پر یہ حکم ہوتا۔ ثم المزارعۃ لصحتہا علی قول من یجیزہا شروط۔ پھر صاحبین وغیرہ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں انکے قول پر مزارعت کا عقد صحیح ہونے کے واسطے چند شروط ہیں۔ احدہا کون الارض صالحۃ للزراعۃ لان المقصود لایحصل دونہ۔ شرط اول یہ کہ زمین قابل زراعت ہو یعنی بالفعل اسمیں زراعت کرنا ممکن ہو اسواسطے کہ بدون اسکے زراعت کا مقصود نہیں حاصل ہوگا۔ والثانی ان یکون رب الارض والمزارع من اہل العقد وہو لایختص بہ لان عقدا ما لایصح الامن الاہل۔ وشرط دوم یہ کہ زمیندار و کاشتکار دونوں اس لائق ہوں کہ عقد معاملہ کرسکتے ہیں اور یہ شرط کچھ عقد مزارعت ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیونکہ کوئی عقد صحیح نہیں ہوتا مگر اسی سے جو اس عقد کی لیاقت رکھتا ہو ف۔ پس زمیندار یا کاشتکار کوئی ایسا نہو کہ طفل لایعقل یا مجنون ہو یا غلام مجور ہو بلکہ ہر ایک ایسا ہو کہ عاقل بالغ و التصرفات پر قادر ہو۔ والثالث بیان المدۃ لانہ عقد علی منافع الارض۔ و شرط سوم یہ کہ مدت بیان ہو اسواسطے کہ عقد مزارعت ایسا عقد ہے جو زمین کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہے ف۔ اگر تخم کاشتکار کی جانب سے ہوں۔ او منافع العامل۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہے ف۔ جبکہ تخم مالک زمین کی جانب سے ہوں۔ غرضکہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے پر یہ عقد ہوتا ہے اور منافع حاصل کرنے کی کوئی حد ہونا چاہیے کہ یہ منافع کہاں تک معقود ہونگے۔ والمدۃ ہی المعیار لہا لتعلم بہا۔ اور مدت ہی ان منافع کے لیے معیار ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو ف۔ یعنی اس مدت تک زمین یا کاشتکار کے منافع پر یہ عقد واقع ہوا ہے اور غیر محدود نہیں ہے۔ والرابع بیان من علیہ البذر قطعا للمنازعۃ واعلاما للمعقود علیہ وہو منافع الارض او منافع العامل۔ و شرط چہارم یہ کہ وہ شخص بیان سے معین ہوجاوے جسپر تخم ہونگے تاکہ جھگڑا منقطع ہو اور تاکہ معقود علیہ کا اعلام ہوجاوے اور وہ زمین کے منافع یا عامل کے منافع ہیں ف۔ یعنی عقد مزارعت میں صریح بیان ہوجاوے کہ تخم ازجانب زمیندار ہونگے یا ازجانب کاشتکار ہونگے تاکہ بعد معاقدہ کے جھگڑا نہو اور یہ بھی معلوم ہوجاوے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر عقد ہوا چنانچہ اگر تخم ازجانب کاشتکار ٹھہرے تو گویا اسنے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لیے لیا ہے کہ اسمیں اپنے بیجوں سے زراعت کرے اور اگر بیج ازجانب زمیندار ہوں تو اسنے کاشتکار کے منافع پر عقد کیا یعنے کاشتکار اسکی زمین میں اسکے بیجوں سے کام و محنت کرے۔ اور واضح ہو کہ اصل میں کھیتی کل اُسی شخص کی ملک ہے جسکے بیج ہیں اور دوسرے کا حصہ اسمیں بوجہ قرارداد معاملہ کے ہے جبکہ مزارعت جائز ہے لہذا قولہ والخامس بیان نصیب من لابذر من قبلہ۔ و شرط پنجم یہ کہ جس شخص کی جانب سے بیج نہیں ہیں زراعت میں اسکا حصہ بیان ہوجاوے۔ لانہ یستحقہ عوضا بالشرط۔ کیونکہ وہ اس حصہ کا مستحق بطور عوض کے بوجہ شرط کے ہوتا ہے ف۔ ورنہ جسکے بیج ہیں اُسی کی کھیتی ہے ولیکن جب عقد معاملہ میں شرط کی گئی کہ اسکو کام کے عوض میں النصف یا تہائی یا دو تہائی وغیرہ ملیگا تو اس حصہ کا بیان ہونا چاہیے۔ فلابد ان یکون معلوما۔ تو اسکا معلوم ہونا ضروری ہے۔ وما لایعلم لایستحق بشرط

شرطا بالعقد۔ اور جو معلوم نہو وہ مستحق نہیں ہوتی حالانکہ عقد کے ذریعہ سے شرط ہو ف یعنی عقد کے ذریعہ سے
جس چیز کا استحقاق ہوا حالانکہ مشروط ہو تو بھی اسکا استحقاق نہیں ہوتا جبکہ معلوم نہیں ہے حتی کہ بیع سے مبیع کا استحقاق
نہیں ہوتا اگر غیر معلوم ہو۔ والسادس ان تخلی رب الارض بینہا وبین العامل۔ و شرط ششم یہ کہ زمیندار اپنی
زمین و عامل کے درمیان روک اٹھا دے ف یعنی پورے طور پر کاشتکار کے قبضہ میں دیدے اور اپنا لگاؤ بالکل
دور کرے۔ حتی لو شرط عمل رب الارض یفسد العقد لفوات التخلیۃ۔ حتی کہ اگر کاشتکار کے ساتھ میں زمیندار
کا کام کرنا شرط ہو تو عقد مزارعت فاسد ہو جائیگا کیونکہ تخلیہ مذکور جاتا رہیگا ف کیونکہ مالک کا دخل و قبضہ موجود رہیگا
والسابع الشرکۃ فی الخارج بعد حصولہ۔ اور شرط ہفتم یہ کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد پیداوار میں شرکت ہو ف
یعنی مزارعت کا عقد کرنے کے وقت دونوں میں یہ شرط ہو کہ جب پیداوار حاصل ہو تو ہم دونوں میں اس حساب سے
مشترک ہوگی پس یہ شرط بالفعل ہو جاوے اگرچہ شرکت درحقیقت بعد حصول پیداوار کے ہوگی۔ لانہ ینعقد شرکۃ فی الانتہاء
اسواسطے کہ مزارعت تو انتہا میں عقد شرکت ہو جاتی ہے ف یعنی ابھی تو عقد مزارعت ہے پھر جب کام پورا ہو گیا اور
پیداوار حاصل ہوگئی تو اب یہ غلہ ان دونوں کے درمیان مال مشترک ہے پس شرکت کے احکام معتبر ہونگے حتی کہ بٹوارہ کرینگے
فما یقطع ہذہ الشرکۃ کان مفسدا للعقد۔ پس جو شرط ایسی ہو کہ اس شرکت کو قطع کرے تو وہ عقد مزارعت کو فاسد
کرنے والی ہوگی ف چنانچہ اگر یہ شرط ہو کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے دس من غلہ ہے اور باقی دوسرے
کے واسطے ہے تو مفسد ہے کیونکہ شرکت نہیں ہے اسواسطے کہ شاید کہ اس سے زیادہ پیدا نہو۔ وعلی ہذا اگر اس شخص نے جسکے بیج ہیں
یہ شرط کی کہ میرے بیج نکالکر باقی مشترک ہے تو فاسد ہے اور حیلہ یہ ہے کہ تخم کا اندازہ کرے مثلاً پیداوار اسنے پچاس من اندازہ
کی اور تخم پانچ من ہے تو دسواں حصہ تخم کا اور نصف حق مزارعت ملاکر اپنے واسطے یون شرط کرے کہ میں نے تجھے یہ زمین
مزارعت پر دی اس شرط سے کہ میرے واسطے پیداوار میں سے نصف مع دہم کے ہے اور باقی تیرے واسطے ہے تو یہ جائز ہے
یا کہا کہ میرے واسطے دو تہائی اور تیرے واسطے باقی تہائی ہے۔ الغرض تخم کا حق اپنے حصہ شرکت میں شامل کرے ع
والثامن بیان جنس البذر لیصیر الاجر معلوما۔ و شرط ہشتم یہ کہ تخم کی جنس بیان ہو تا کہ اجرت معلوم ہو جاوے
ف یعنی اجرت کاشتکار تو پیداوار کا ایک جزو ہے جبکہ تخم از جانب زمیندار ہوں۔ یا اجرت زمین بعوض پیداوار ہے جبکہ
بیج از جانب کاشتکار ہوں پس تخم بیان کرنا ضرور ہے تاکہ یہ معلوم ہو جاوے کہ اجرت کس قسم کا اناج ہے اور اسواسطے کہ شاید بعض
قسم کے اناج پر رضامندی نہو مثلاً عقد مزارعت کے بعد کاشتکار نے چاہا کہ اسمین کاکن یا کودون کی زراعت کرے حالانکہ
مالک زمین اسپر راضی نہیں تو نزاع ہوگا اور اسی طرح برعکس صورت میں ہے پس بیان کرنا ضرور ہے ک۔ شیخ الاسلام خواہرزادہ
نے فرمایا کہ یہ شرط بدلیل قیاس ہے اور استحسانا شرط نہیں بلکہ کاشتکار کی رائے پر تفویض ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صرف
اس صورت میں کہ بیج از جانب کاشتکار ہوں۔ پس شاید کہ مالک کی طرف سے تخم ہونے کی صورت میں بیان ضروری
ہوگا م۔ اور شیخ الاسلام نے دوسرے مقام پر قیاس و استحسان کی کچھ تفصیل نہیں لکھی بلکہ لکھا کہ جنس تخم کا بیان شرط
ہے۔ یہی اقرب بصواب ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت کہ تخم از جانب مالک زمین ہوں واللہ تعالے اعلم۔ م۔ لیکن اگر
تعمیم کرے مثلاً کہے کہ اس شرط پر کہ جو کچھ تیری رائے میں آوے اسمیں زراعت کر۔ یا کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آوے
تو جائز ہے۔ ہاں اگر اسطرح بھی بیان نہو یعنی خاص یا عام کسی طرح بیان نہو تو مزارعت فاسد ہے۔ اور اگر بدون بیان کے
فاسد ہونے کی صورت میں کاشتکار نے اسمین زراعت کی تو عقد مذکور پلٹکر جائز ہو جائیگا کیونکہ اب جنس تخم معلوم ہوگئی بالذخیرہ
قال وہی عندہما علی اربعۃ اوجہ ان کانت الارض والبذر لواحد۔ اور مزارعت صاحبین کے نزدیک

چار قسم پر ہے (۱) اگر ایک کی طرف سے زمین و بیج ہوں - والبقر والعمل لواحد - اور دوسرے کی طرف سے بیل و کام ہو - جازت المزارعة - تو مزارعت جائز ہے ف - یعنی اول صورت یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین و بیج ہیں اور کاشتکار کی طرف سے بیل و جوتنا و سینچنا وغیرہ کام ہیں پس اس صورت میں مزارعت جائز ہے - لان البقر آلة العمل کما اذا استاجر خیاطا لیخیط بابرة الخیاط - اسواسطے کہ بیل تو کام کرنے کا آلہ ہے پس ایسا ہوا کہ جیسے درزی کو اجرت پر لیا کہ اپنی سوئی سے کپڑا سی دے ف - تو اجرت بمقابلہ سلائی ہے نہ بمقابلہ سوئی اسی طرح یہاں کاشتکار کے کام کے مقابلہ میں حصہ ہوا اور یہ لازم نہیں آیا کہ بعض پیداوار کے عوض میں بیل کو کرایہ لیا تاکہ فاسد ہو جاوے - وان کان الارض لواحد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت - اور صورت دوم یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین ہو اور کام و بیل و تخم از جانب کاشتکار ہوں تو بھی مزارعت جائز ہے - لانہ استیجار الارض ببعض معلوم من الخارج فیجوز کما اذا استاجرہا بدراہم معلومة - اسواسطے کہ اسکے صحیح ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ گویا کاشتکار نے زمین کو پیداوار کے بعض حصہ معلومہ کے عوض اجارہ پر لیا تو جائز ہے جیسے زمین کو بعوض دراہم معلومہ کے اجارہ پر لے ف - تو یہ دراہم اسکے ذمہ ثابت ہونگے اسی طرح یہاں جو اجرت ٹھہرے وہ کاشتکار کے ذمہ ہے اور حصہ معلومہ سے مراد نصف یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ حصہ ہے - ان کانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الآخر جازت - اور صورت سوم یہ کہ اگر زمین و تخم و بیل از جانب زمیندار ہوں (خواہ مالک زمین ہو یا اسکا ماذون غلام ہو) اور کاشتکاری کا کام دوسرے کی جانب سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہے - لانہ استاجرہ للعمل بآلة المستاجر - اسواسطے کہ زمیندار نے اسکو اپنے آلات سے کام کرنے کے لیے اجارہ پر لیا - فصار کما اذا استاجر خیاطا لیخیط ثوبہ بابرتہ - تو ایسا ہوگیا جیسے ایک درزی کو اجارہ پر مقرر کیا کہ میری سوئی سے میرا کپڑا سی دے - او طیانا لیطین بمسرہ - یا راج کو اجارہ پر لیا کہ میری کنگی و بیلچہ سے کہگل لگا دے ف - اور یہ سب جائز ہے تو مزارعت مذکورہ بھی جائز ہے - وان کانت الارض والبقر لواحد والعمل والبذر لآخر فہی باطلة - اور صورت چہارم یہ کہ زمین و بیل ایک طرف سے یعنی زمیندار کی طرف سے زمین و بیل ہیں اور دوسری طرف سے تخم و کام ہے تو یہ مزارعت باطل ہے - وہذا الذی ذکرہ ظاہر الروایة - اور باطل ہونے کا حکم جو ذکر فرمایا موافق ظاہر الروایة ہے - وعن ابی یوسف انہ یجوز ایضا - اور نوادر میں ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ یہ بھی جائز ہے - لانہ لو شرط البذر والبقر علیہ یجوز فکذا اذا شرط وحدہ - اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کے جانب تخم و بیل کی شرط ہوتی تو مزارعت جائز ہوتی پس اسی طرح جب اسکی جانب فقط بیل کی شرط ہو تو بھی جائز ہے - وصار کجانب العامل - اور ایسا ہوا جیسے کاشتکار کی جانب ہے ف - یعنی جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ تخم مع بیل کے شرط جائز ہے تو خالی بیلوں کی شرط بدون تخم کے بھی جائز ہے - الکافی - وجہ الظاہر ان منفعة البقر لیست من جنس منفعة الارض - ظاہر الروایة کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں کی منفعت کچھ منفعت زمین کی جنس سے نہیں ہے ف - تاکہ بیلوں کو زمین کے تابع کیا جاوے - لان منفعة الارض قوة فی طبعہا یحصل بہا النماء - اسواسطے کہ زمین کی منفعت تو زمین کی طبیعت میں ایک قوت ہے جسکے ذریعہ سے نمو و پیداواری حاصل ہوتی ہے - ومنفعة البقر صلاحیة یقام بہا العمل - اور بیلوں کی منفعت یہ کہ انکی ذات میں ایک صلاحیت ہے کہ جس سے کام ٹھیک کیا جاتا ہے - وکل ذلک بخلق اللہ تعالی - اور یہ ہر ایک بات اللہ تعالے کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہے ف - پس خالق عز و جل جو ہر ایک چیز و ہر فعل کا پیدا کرنے والا ہے اسنے ظاہر میں زمین و بیل میں سے ہر ایک میں یہ پیدائش فرمائی ہے اور ہر ایک کے واسطے اسکا فعل اپنے طور پر مستقل ہے - فلم تتجانسا فتعذر ان تجعل تابعة لہا - پس

دونون منفعتین ایک جنس سے نہین ہین تو ممکن نہوا کہ بیلون کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع قرار دیا جاوے
ف۔ بلکہ ہر ایک خود مستقل ہے تو معلوم ہوا کہ بیلون کی شرط زمیندار کے ذمہ رکھنا مزارعت کے واسطے مفسد ہے۔ بخلاف
بخلاف العامل۔ برخلاف کاشتکار کے ف۔ کہ اسکی طرف فقط بیلون کی شرط بھی جائز ہے کہ بیل اسکے کام کے آلہ ہین
جسکے تابع ہین۔ لانہ تجانست المنفعتان فجعلت بالة لمنفعة العامل۔ اسواسطے کہ بیلون کی منفعت اور
کاشتکار کی منفعت دونون ہمجنس ہین تو بیلون کی منفعت کو کاشتکار کی منفعت کے تابع کر دیا گیا ف۔ کیونکہ کاشتکار
کی منفعت جوتنے بونے وغیرہ کے کام ہین اور بیلون کے ذریعہ سے یہ کام ہوتے ہین تو جیسے صلاحیت کاشتکار مین ہے
ویسی ہی بیلون مین ہے۔ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ہمجنس وغیر ہمجنس پہچاننے کے واسطے قاعدہ ضابطہ یہ ہے
کہ جو منفعت کہ قوت حیوانیہ سے صادر ہو وہ ایک جنس ہے اور جو غیر قوت حیوانیہ ہو وہ غیر جنس ہے پس زمین کی منفعت
اور بیل کی منفعت باہم دونون غیر جنس ہین بخلاف بیل و کاشتکار کے منافع۔ حاصل یہ ہوا کہ جب اس صورت چہارم مین
بیل کی منفعت کو زمین کے تابع نہین کر سکتے ہین اور تخم بذمہ کاشتکار ہین تو تخم والے نے زمین کو اجارہ پر لیا اور چونکہ
بیل یہاں غیر جنس ہونے سے زمین کے تابع نہین ہو سکتے ہین تو اسنے بیل کو بھی مستقل طور پر بعوض بعض پیداوار کے
اجارہ پر لیا اور یہ باطل ہے کیونکہ یہ شرع مین وارد نہین ہے تو مزارعت بھی باطل ہے اور توضیح یہ ہے کہ مزارعت ابتدا مین اجارہ
ہوتی ہے اور انتہا مین شرکت ہوتی ہے پھر اجارہ قرار پایا زمین کے منافع پر ہے یا کاشتکار و بیل کے منافع پر ہے کیونکہ بعض
حصہ پیداوار کے عوض مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا یا کاشتکار نے زمین کو اجارہ لیا اور اسکا مدار تخم پر ہے پس
اگر تخم از جانب مالک ہون تو اسنے کاشتکار کو اجارہ پر مقرر کیا اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہون تو اسنے زمین کو اجارہ پر لیا
اور قیاس اگرچہ اسکو مقتضی نہ تھا لیکن بسبب نص و تعامل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ اور ہر صورت مین یہ اجارہ بعوض
بعض پیداوار کے ہے یعنی بالفعل حال اجارہ معدوم ہے بلکہ شرط ہے کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہوگا اسی کا ایک
جز بطور عوض دیا جائیگا۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہین کہ اصل مین زمیندار کی جانب زمین ہے اور کاشتکار کی
جانب خود اسکا کام ہے اور اسکے ساتھ مین تخم و بیل ملائے جاتے ہین پس انکا ملانا ضرور ایسے طور پر ہونا چاہیے کہ اصل کے
تابع یا آلہ ہو جاوے اور یہ نہین کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نص کے صحیح
ہوگیا اور بیل کو اسطرح اجارہ لینا مستقل طور سے ثابت نہین ہے۔ اسکی چند صورتین ہین۔ اول یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف
سے بیج دیے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا۔ پس زمین و بیج اسکی طرف سے ہین اور اسنے کاشتکار کو مع بیل کے بعوض بعض
پیداوار کے اجارہ لیا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آلہ کے ہے جیسے درزی کے واسطے سوئی
ہوتی ہے کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت ہمجنس ہین تو بیل تابع ہو کر اجارہ مین داخل ہو گئے۔ دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اسطرح
کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم و بیل و کام سے اسنے زراعت کی تو یہ بلا تردد جائز ہے کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط زمین ہی ہے
سوم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن فقط کاشتکار کو لیا اور اسکے ساتھ کچھ نہین ہے کیونکہ زمیندار نے بیج و بیل اپنی طرف سے
دیے تو اسنے آلات و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہے جیسے دوسری صورت ہے۔ چہارم یہ کہ
اول کا برعکس ہو یعنی زمیندار سے کاشتکار نے اسکی زمین اجارہ لی اسطرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیے مگر زمین کے ساتھ
اسنے بیل بھی لیے تو ہم کہتے ہین کہ بیل یہان تابع نہین ہو سکتے ہین اسواسطے کہ زمین کی منفعت دیگر ہے اور بیل کی منفعت دیگر ہے تو اجارہ لینا
غیر منفعت ہوا کہ پھر ہین کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہین تو اس صورت مین لازم آیا کہ کاشتکار نے بعوض بعض حصہ پیداوار کے گویا
اور بیلون کو اجارہ لیا لیکن زمین کی طرح اجارہ لینا تو بیل نص و تعامل سے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہین چاہتا ہے اور بیل کو

اسطرح اجارہ لینا نص وارنا پال میں مذکور نہیں ہے تو وہ قیاس کے تحت میں آیا اور قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے تو بیل کا بدون
تابع ہونے کے اسطرح اجارہ لینا باطل ہے تو زمیندار سے زمین کے ساتھ بیل کو اسطرح اجارہ لینا اور اسطرح مزارعت قرار دینا
باطل ہوا اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ کاشتکار کے ساتھ اسکے بیلوں کو اجارہ لینا اسوجہ سے جائز ہوگیا تھا کہ بیل وہاں کاشتکار
کے تابع ہو سکتے تھے اور یہاں زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں۔ فافہم۔م۔ وہہنا وجہان اخران لم یذکرہما۔ اور یہاں
دو صورتیں دیگر ہیں جنکو مصنف نے بیان نہیں کیا ف۔ یعنی مزارعت فاسدہ صرف چوتھی صورت مذکورہ میں منحصر نہیں
بلکہ دو صورتیں اور بھی ہیں۔ احدہما ان یکون المبذر لاحدہما۔ ایک صورت یہ ہے کہ تخم ایک کی طرف سے ہوں ف
یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہوں تو ضرور ہوا کہ اسنے زمیندار سے اجارہ لیا۔ والارض والبقر والعمل لآخر۔
اور زمین و بیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہوں ف۔ یعنی زمیندار کی طرف سے زمین۔ وانہ لایجوز لانہ یتم شرکۃ
بین البذر والعمل ولم یرد بہ الشرع۔ اور یہ نہیں جائز ہے اسواسطے کہ یہ تخم و کام میں شرکت ہو کر تمام ہوتی ہے حالانکہ ایسے
جواز کے ساتھ کوئی دلیل شرعی وارد نہیں ہوئی ہے ف۔ کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لیا تو زمیندار کو لازم
آیا کہ زمین اسکے قبضہ میں بغیر تعلق کے سپرد کرے حالانکہ یہاں زمیندار خود عامل ہے۔ تو اجارہ باطل ہوا۔ قاضیخان نے شرح
جامع صغیر میں کہا کہ ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے ع۔ والثانی ان یجمع بین البذر والبقر۔ اور دوسری
صورت یہ کہ تخم و بیل میں جمع کرے ف۔ یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم و بیل ہوں اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہوا سواسطے کہ
جسکی طرف سے تخم ہیں اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین سپرد ہی نہیں کی۔ وانہ لایجوز ایضاً
اور یہ صورت بھی نہیں جائز ہے۔ لانہ لایجوز عند الانفراد فکذا عند الاجتماع۔ اسواسطے کہ تنہا ہونے کی صورت میں نہیں جائز ہے
تو مجتمع ہونے میں بھی نہیں جائز ہے ف۔ یعنی مثلاً ایک طرف سے فقط تخم ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے
ہوں تو جائز نہیں ہے پس اگر تخم و بیل مجتمع ہوکر ایک طرف سے ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو بھی جواز نہ
ہو۔ اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں صورتوں میں جب مزارعت فاسد ہے حالانکہ دو شخصوں نے تاوان سے اسی طور پر مزارعت کی تو غلہ پیداوار
کی نسبت کیا حکم ہوگا۔ اسکے جواب میں فرمایا کہ۔ والخارج فی الوجہین لصاحب البذر فی روایۃ اعتبار ابسائر المزارعات
الفاسدۃ۔ دونوں صورتوں فاسدہ میں جو کچھ پیداوار ہوا ایک روایت میں سب بیج والے کی ہوگی بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے
ف۔ کہ شرائط مذکورہ سابق میں کسی شرط کے خلل سے جو مزارعت فاسد ہو جاوے یہی حکم ہے کہ جسکے بیج ہیں کل کھیتی اسی کے
واسطے ہوتی ہے اور دوسرے کو اسکا اجر المثل ملتا ہے اگرچہ پیداوار کچھ نہو۔ مبسوط میں کہا کہ دونوں صورتوں میں مالک زمین
نے بیج والے کو زمین سپرد نکی تو اسکو اجر المثل اپنی زمین کا کیوں ملیگا۔ اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی
تو زمین اسکو حکماً مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی سپرد ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین میں کچھ پیداوار نہو تب بھی اجر المثل
ملیگا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اسکی اجازت و حکم سے کردیا ہے ک۔ یہ تو ایک روایت ہے کہ کل کھیتی اس شخص کی
جسکے بیج ہوں۔ وفی روایۃ لصاحب الارض۔ اور دوسری روایت میں کل کھیتی اُس شخص کی ہوگی جسکی زمین ہے
ویصیر مستقرضا للبذر۔ اور وہ بیجوں کا قرض لینے والا ہو جائیگا ف۔ گویا اسنے بیج والے سے تخم قرض لیکر زمین
میں خود بوئے یا اسکی زمین میں بوئے گئے۔ لیکن قرض میں قبضہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ قابضا لہ لاتصالہ بارضہ۔ وہ تخم
پر قبضہ کرنے والا اس طور پر ہو جائیگا کہ اسکی زمین سے متصل ہو گئی ف۔ اور واضح ہو کہ بظاہر روایت اول اصح ہے۔ ولیکن
صدر شہید رح نے فرمایا کہ بیجوں والا اس پیداوار میں سے بقدر بیجوں وخرچہ کے لیکر باقی کو صدقہ کردے ع۔ قال ولاتصح
المزارعۃ الا علی مدۃ معلومۃ لما بینا۔ قدوری نے کہا کہ مزارعت نہیں صحیح ہوتی مگر مدت معلومہ پر بوجہ مذکورہ بالا ف۔

جو پہلے شرط ثالث میں بیان کی ہو۔ وان یکون الخارج شائعا بینہما تحقیقا لمعنی الشرکۃ۔ اور اس طور پر کہ پیداوار دونوں میں شائع ہو تاکہ معنی شرکت کے متحقق ہوں ف یعنی دونوں میں بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ حصص کی شرکت شائع ہونا چاہیے۔ فان شرطا لاحدہما قفزانا مسماۃ فہی باطلۃ۔ پس اگر دونوں نے متفق ہو کر ایک کے واسطے کچھ قفیز معلوم شرط کیے تو مزارعت باطل ہو ف مثلاً کہا کہ ہمنے باہم مزارعت اس شرط پر کی کہ مالک یا کاشتکار کے واسطے پیداوار میں سے پچاس قفیز ہیں باہم نے نصفا نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلان کے واسطے پچیس قفیز بھی ہیں تو باطل ہو کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہو گیا۔ لان بہ ینقطع الشرکۃ لان الارض عساہا لا یخرج الا ہذا القدر۔ کیونکہ ایسی شرط سے شرکت پیداوار منقطع ہو جائیگی اسلیے کہ شاید زمین اسی قدر نکالے یعنی صرف پیداوار اسی قدر ہو ف تو شرکت نہ رہی بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہو۔ وصار کاشتراط دراہم معدودۃ لاحدہما فی المضاربۃ۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مضاربت میں کسی ایک کے واسطے درم معدود شرط کیے گئے ف مثلاً رب المال نے کہا کہ میں نے یہ ہزار درم تجھے نصف نفع کی مضاربت پر اس شرط سے دیے کہ نفع میں سے میرے لیے یا تیرے لیے سو درم زائد ہیں تو یہ مضاربت اسوجہ سے فاسد ہوتی ہو کہ منفعت میں شرکت منقطع ہو گئی کیونکہ شاید کل منفعت اسی قدر ہو جو ایک کے واسطے مشروط ہو علاوہ بریں اس مقدار میں شرکت نہ رہی ہو۔ وکذا اذا شرطا ان یرفع صاحب البذر بذرہ ویکون الباقی بینہما نصفین۔ اور اسی طرح اگر زمیندار و کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جسکی طرف سے بیج ہوں وہ پیداوار سے اپنے بیج نکال لے اور جو باقی رہے وہ دونوں کے درمیان نصفا نصف ہو ف یا تین تہائی ہو جو کچھ شرط کریں تو یہ شرط لیکر بیج نکال لینے کی شرط بھی مفسد ہو۔ لانہ یؤدی الی قطع الشرکۃ فی بعض معین۔ اسواسطے کہ بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط کا انجام یہ ہوتا ہو کہ اس جزو معین میں شرکت نہ رہ ہو ف جبکہ پیداوار اس سے زائد ہو۔ او فی جمیعہ بان لم تخرج الا قدر البذر۔ یا کل پیداوار میں شرکت منقطع ہو بایں طور کہ زمین میں سوائے بیجوں کی مقدار کے کچھ پیدا نہیں ہوا ف تو کل پیداوار یہی شخص لے گیا جسکے بیج ہیں اور شرکت نہ رہی ہوئی۔ وصار کما اذا شرطا رفع الخراج والارض خراجیۃ وان یکون الباقی بینہما۔ اور یہ شرط ایسی ہو گئی جیسے خراجی زمین ہونے کی صورت میں دونوں نے یہ شرط لگائی کہ خراج اسکے پیداوار سے نکال لیا جاوے اور باقی دونوں میں مشترک ہو ف پس اگر خراج تہائی ہوتا یعنی پیداوار سے جو تہائی یا بجزان حصہ وغیرہ تو جو کچھ پیدا ہوتا اسمیں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا اور یہ جائز تھا اور جب خراج میں پچاس من وغیرہ کوئی خاص مقدار مقرر ہو اور اسکو نکال کر باقی میں شرکت ٹھہرائی تو فاسد ہو کیونکہ شاید پیداوار فقط اسی قدر ہو۔ الحاصل فساد اسی بنا پر ہوا کرتا ہو کہ کوئی مقدار معین نکال لینے کی شرط ہو خواہ بیجوں والا شرط کرے یا خراج معین ہو یا غیر ذلک کوئی شرط ہو۔ بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخارج لنفسہ او للآخر والباقی بینہما۔ بخلاف اسکے اگر تہائی یا غیر معین ہو مثلاً بیجوں والے نے اپنے واسطے یا کسی غیر کے واسطے پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی دونوں میں مشترک شرط کیا تو یہ جائز ہو۔ لانہ معین مشاع فلا یؤدی الی قطع الشرکۃ۔ اسواسطے کہ دسواں حصہ تو ایک جزو معلوم مگر مشاع ہو تو شرکت قطع ہونے تک نوبت نہیں پہونچتا ہو ف کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا اسمیں سے دسواں نکالا جاوے تو باقی مشترک رہیگا۔ کما اذا شرطا رفع العشر والباقی بینہما والارض عشریۃ۔ جیسے زمین عشری ہونے کی صورت میں دونوں نے شرط کی کہ عشر نکال دینے کے بعد باقی دونوں میں مشترک ہو ف تو یہ جائز ہو۔ وعلی ہذا اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی حصہ مشاع ہو تو اسکو نکال کر باقی مشترک ہونے کی شرط جائز ہو۔

وکذلک ان شرطا لہ علی الماذیانات والسواقی۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے جو کچھ کہ ماذیانات وسواقی پر ہو
شرط کیا۔ معناہ لاحدہما۔ اسکے معنی یہ کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے شرط کیا ف۔ یعنی دونوں نے مزارعت
میں شرط لگائی کہ جو کچھ کھیتی کی ماذیانات یا سواقی پر جمی وہ زمیندار یا کاشتکار کے واسطے خاص ہو تو یہ شرط بھی مفسد ہو
سواقی جمع ساقیہ وہ پتلی نالیاں جنکے ذریعہ سے پانی رواں ہو کر کیاریوں میں جاتا ہو اور ماذیانات اس سے بڑی
نالیاں ہوتی ہیں اور چونکہ پانی سے سیراب رہتی ہیں تو انکے کنارے کھیتی خوب جمتی ہو پس یہ کھیتی خاص کر کسی ایک
کے واسطے شرط کی پس فاسد ہو۔ لانہ اذا شرط لاحدہما زرع موضع معین افضی ذلک الی قطع الشرکۃ
لانہ لعلہ لایخرج الا من ذلک الموضع۔ اسوجہ سے کہ جب دونوں میں سے کسی ایک کے واسطے کسی خاص
مقام کی کھیتی شرط کی تو یہ قطع شرکت تک نوبت پہونچا دیگی اسواسطے کہ شاید کھیتی سوائے اس مقام کے کسی جگہ نہ جمے
ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تعیین خواہ مقدار معلوم کی راہ سے ہو خواہ کسی مقام کا پیداوار سے ہو مفسد ہو کیونکہ
شاید اس مقام کے سوائے کھیتی نہ جمے تو شرکت نہ رہیگی۔ وعلی ہذا اذا شرط لاحدہما مایخرج من ناحیۃ
معینۃ وللآخر مایخرج من ناحیۃ اخری۔ وعلی ہذا القیاس اگر ایک کے واسطے زمین کی ایک جانب معین کی
پیداوار اور دوسرے کے واسطے دوسری جانب کی پیداوار شرط کی ف۔ مثلاً زمین کے دو حصے کرکے کہا کہ تیرے
واسطے مشرقی جانب سے وسط تک اور میرے لیے مغربی جانب سے وسط تک کی پیداوار ہوگی تو یہ بھی فاسد ہو کیونکہ
شاید پیداوار صرف ایک ہی جانب ہو۔ واضح ہو کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جسمیں کراء الارض سے ممانعت
مروی ہوئی ہو اوسمیں اوپر مفصل ذکر کی اسکے بعض طرق میں یہ خود مصرح ہو کہ اس زمانہ میں لوگوں کے درمیان
مزارعت کا یہی طریقہ مروج تھا کہ ایک کے واسطے ایک ٹکڑا خاص کرتے تھے اور یہ ایک قسم کا قمار تھا حتی کہ کبھی اس
ٹکڑے میں خوب پیدا ہوتا اور باقی زمین بیکار ہو جاتی تھی اور کبھی برعکس ہوتا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایسے کار سے منع فرمایا اور سابق میں روایت مذکور ہو چکی ہو فتذکر۔ م۔ وکذا اذا شرط التبن نصفین والحب
لاحدہما بعینہ۔ اور اسی طرح اگر شرط لگائی کہ بھوسا تو دونوں میں نصفا نصف ہو اور دانہ فقط اس شخص کے واسطے
ہو ف۔ مثلاً صاف اناج فقط زمیندار کے لیے یا خاصۃً کاشتکار کے لیے ہو اور بھوسا دونوں میں مشترک ہو
تو مزارعت فاسد ہو۔ لانہ یودی الی قطع الشرکۃ فیما ہو المقصود۔ کیونکہ ایسی شرط کا نتیجہ ایسے امر میں قطع
شرکت ہو جو اصلی مقصود ہو۔ وہو الحب۔ اور وہ اناج ہو ف۔ یعنی مزارعت سے اصلی مقصود اناج حاصل
کرنا اور شرط مذکور سے اسی میں قطع شرکت ہو۔ یہ طریقہ خود پیداوار میں تخصیص سے قطع شرکت کا ہوا۔ ولو شرطا
الحب نصفین ولم یتعرضا للتبن صحت۔ اور اگر ایسا کیا کہ دونوں نے اناج میں شرکت نصفا نصف کی
شرط کی (خواہ تین تہائی وغیرہ شائع جزو کی شرط کی) اور بھوسے کے بیان سے کچھ تعرض نکیا تو عقد مزارعت صحیح ہوگا
ف۔ یعنی بھوسے کی شرکت کا کچھ ذکر نہیں کیا تو بھوسا ایسی چیز نہیں ہو کہ اسمیں قطع شرکت کے احتمال سے عقد مزارعت
میں فساد آوے۔ لاشتراطہما الشرکۃ فیما ہو المقصود۔ کیونکہ دونوں نے ایسی چیز میں جو اصلی مقصود ہو یعنی اناج
اسمیں شرکت شرط کر لی ف۔ تو غیر مقصود میں شرکت شرط نہ کرنے سے فساد نہوگا۔ پھر یہ اسوقت ہو کہ بھوسے
کے بیان سے سکوت ہو۔ ثم التبن یکون لصاحب البذر لانہ نماء ملکہ وفی حقہ لایحتاج الی الشرط۔
پھر بھوسا اس صورت میں اس شخص کے واسطے ہوگا جسکی طرف سے بیج ہیں کیونکہ یہ اسکی ملک سے پیدا ہوا ہو اور
اسکے حق میں شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہو ف۔ یعنی جب اسکی ملکیت سے پیدا ہوا ہو تو اسکا ہونے کے واسطے

کچھ غرض کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دوسرے شخص کے واسطے نہیں ہو سکتا جسکا بیج نہیں ہیں تو جب بیج
والے کے واسطے شرط نہو تو دوسرے کے واسطے احتمال ہے پس فساد ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ والمفسد ہو الشرط وہذا
سکوت عنہ۔ عقد کو فاسد کرنے والی تو شرط ہے اور بیان شرط سے سکوت ہے ف۔ تو جب اس شخص کے لیے
جسکا بیج نہیں ہیں بھوسا شرط نہیں کیا تو فساد بھی نہوا اور جسکا بیج ہیں اسکے لیے شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے سو قال
مشائخ بلخ رحمہم اللہ تعالے التبن بینہما ایضا۔ اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ تعالے نے فرمایا کہ بھوسا بھی ان دونوں
میں نصفا نصف ہوگا۔ اعتبارا للعرف فیما لم ینص علیہ المتعاقدان۔ اسواسطے کہ جس امر کو دونوں عقد کرنے والوں
نے صریح نہیں بیان کیا، اسمیں عرف معتبر ہے کہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے ف۔ اور اشتباہ کے وقت عرف پر حکم
واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع للحب والتبع یقوم بشرط الاصل۔ اور اسواسطے کہ بھوسا تو دانہ کے تابع ہے یعنی دانہ
اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے جو اصل کی شرط ہے ف۔ اور اصل یعنی دانہ میں یہ شرط ہے کہ
نصفا نصف ہو تو بھوسے میں بھی یہی شرط قائم ہوگی۔ جیسے سردار لشکر یا آقا سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو وہ
اصل ہے اور اسکی شرط اقامت پر اسکے تابع لوگ بھی مقیم ہو جاتے ہیں۔ ولو شرطا الحب نصفین والتبن لصاحب
البذر صحت لانہ حکم العقد۔ اور اگر دونوں نے یہ شرط لگائی کہ اناج دونوں میں نصفا نصف ہو اور بھوسا اسکے
واسطے ہو جسکے بیج ہیں تو بھی مزارعت صحیح ہے اسواسطے کہ یہ تو عقد مذکور کا حکم ہے ف۔ یعنی یہ شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ
خود عقد اسکو مقتضی ہے حتی کہ اگر شرط نہ لگائی جاوے تو بھی بیج والے کے واسطے بھوسا ہوگا۔ پس شرط کرنا کچھ مضر نہیں ہے
جیسے بیع میں یہ شرط لگائی کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرے کہ یہ مقتضائے عقد ہے۔ وان شرطا التبن للآخر فسدت۔ اور
اگر دونوں نے شرط لگائی کہ بھوسا اس شخص کے واسطے ہو جسکے بیج نہیں ہیں تو عقد مزارعت فاسد ہے ف۔ کیونکہ یہ خلاف
مقتضائے عقد ہے اور عقد کی مفسد ہے۔ لانہ شرط یؤدی الی قطع الشرکۃ بان لا یخرج الا التبن۔ اسواسطے کہ یہ ایسی
شرط ہے کہ قطع شرکت تک نوبت پہونچاتی ہے بایں طور کہ شاید زمین میں سوائے بھوسے کے کچھ پیدا نہو ف۔ مثلاً کسی
آفت سے دانہ نہو بلکہ صرف چری و بھوسا رہجاوے تو اس شرط سے یہ سب ایسے شخص کے واسطے ہو جائیگا جسکے بیج
نہیں ہیں حالانکہ بدون شرط کے اسکو یہ استحقاق نہیں تو یہ شرط مفسد ہے۔ واستحقاق غیر صاحب البذر بالشرط
اور جسکی طرف سے بیج نہیں ہیں اسکو بھوسے کا استحقاق بوجہ شرط کرنے کے ہے ف۔ تو یہ شرط ہی مفسد ٹھیری
برخلاف بیج والے کے کہ وہ بغیر شرط کے مستحق ہوتا ہے۔ یہانتک تو مزارعت کے وجوہ صحیح و فاسدہ و شرائط مفسدہ کا بیان
ہوا۔ قال واذا صحت المزارعۃ فالخارج علی الشرط لصحۃ الالتزام۔ اور جب مزارعت صحیح ہو گئی تو جو کچھ پیداوار
ہو وہ شرط کے موافق دونوں میں مشترک ہوگی کیونکہ دونوں نے جو التزام کیا وہ صحیح ہے ف۔ یہ اسوقت ہوگا کہ زمین
میں پیداوار ہو۔ وان لم تخرج الارض شیئا فلا شیٔ للعامل۔ اور اگر مزارعت صحیحہ میں زمین سے کچھ پیدا نہوا
تو کام کرنے والے کے واسطے کچھ نہیں ہوگا ف۔ یعنی وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ لانہ یستحقہ شرکۃ۔ اسواسطے
کہ کاشتکار تو جس چیز کا مستحق ہوتا تھا وہ شرکت کے طور پر مستحق ہوتا تھا ف۔ یعنی انجام و انتہا میں جو کچھ پیداوار حاصل
ہوئی تھی وہ دونوں میں مشترک ہوئی تھی۔ الخ۔ اور شرکت اسی میں ہے جو پیداوار ہو۔ ولا شرکۃ فی غیر الخارج۔ اور سوائے
پیداوار کے غیر میں شرکت نہیں ہے ف۔ تو وہ کسی مال غیر سے اجرت کا مستحق نہوگا۔ وان کانت اجارۃ فالاجر
مسمی فلا یستحق غیرہ۔ اور اگر یہ اجارہ ہو تو اجرت بیان ہو گئی پس سوائے اجر مسمی کے غیر کا مستحق نہوگا ف۔ یعنی
اگر کہا جاوے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجارہ ہوئی ہے جسکے واسطے اجرت لازم ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں اس اجارہ

مین اجرت بیان ہو چکی اور وہ پیداوار سے نصف وچہارم وغیرہ کوئی حصہ مسمی ہی وخلاف قیاس کی نص شرعی سے جائز ہوا ہر تو وہ اس اجرت کے سواے دوسری اجرت کا مستحق نہوگا کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہی۔ بخلاف ما اذا فسدت۔ برخلاف اسکے جب مزارعت فاسد ہو ف۔ تو اجرت مسمی لازم نہوئی بلکہ یہ مزارعت کے سواے اجارہ ہوگیا جسمین اجرت مسمی نہین بلکہ اجر المثل لازم ہوا تو اس کو پیداوار نہونے کی صورت مین بھی استحقاق ہی۔ لان اجر المثل فی الذمۃ ولا تفوت الذمۃ لعدم الخارج۔ اسواسطے کہ اجر المثل تو مستاجر کے ذمہ واجب ہوتا ہی اور پیداوار فوت ہونے سے جو اجرت کہ ذمہ واجب ہوئی تھی وہ معدوم نہوگی۔ قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانہ نماء ملکہ۔ اور جب مزارعت فاسد ہو تو کل پیداوار اس شخص کے واسطے ہوگی جسکے بیج تھے کیونکہ کھیتی اسی کی ملکیت کی بڑھاور ہی ف۔ تو اسکے واسطے ہونے مین شرط کی ضرورت نہین ہی۔ واستحقاق الآخر بالتسمیۃ۔ اور دوسرے کا استحقاق بوجہ شرط وبیان تھا۔ وقد فسدت۔ حالانکہ تسمیہ فاسد ہوا ف۔ تو اسکا استحقاق بھی نہین رہا۔ فیبقی النماء کلہ لصاحب البذر۔ تو کل بڑھاوا اسی کے واسطے باقی رہی جسکے بیج ہین۔ قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثلہ لا یزاد علی مقدار ما شرط لہ۔ اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہون (اور مزارعت فاسد ہوئی) تو کاشتکار کو اسکے کام کا اجر المثل ملیگا جو اسکی مقدار مشروط سے زیادہ نہین کیا جائیگا ف۔ یعنی مثلاً اسنے تہائی کی بٹائی پر مزارعت قبول کی تھی تو جب مزارعت فاسد ہونے کی وجہ سے اسکے واسطے اجر المثل واجب ہوا تو دیکھا جاوے کہ پیداوار کی تہائی کسقدر ہی اور اسکا اجر المثل کسقدر ہی پس اگر اجر المثل اس پیداوار کی تہائی سے کم یا برابر ہو تو پورا اجر المثل دیا جائیگا اور اگر اجر المثل زائد ہو تو اس مقدار تہائی سے زیادہ نہین کیا جائیگا کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا حتی کہ اگر فساد مزارعت نہوتا تو اسکو اسی قدر ملتا پس اب بھی اسی قدر دیا جائیگا۔ لانہ رضی بسقوط الزیادۃ۔ اسواسطے کہ وہ زائد کے ساقط ہونے پر خود راضی ہو چکا ہی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہی۔ قال محمد رح اجر مثلہ بالغا ما بلغ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ اسکے واسطے اجر المثل پورا ملیگا چاہیے جسقدر ہو ف۔ یعنی مزارعت کے مقدار مشروط کے برابر ہو یا زیادہ ہو۔ لانہ استوفی منافعہ بعقد فاسد فیجب علیہ قیمتہا اذ لا مثل لہا۔ اسواسطے کہ رب الارض نے کاشتکار کے منافع کو بھرپور حاصل کیا بذریعہ عقد فاسد کے تو رب الارض پر اسکے منافع کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان منافع کا مثل نہین ہی ف۔ تو لامحالہ قیمت واجب ہوگی۔ وقد مرت فی الاجارات۔ اور اجارات مین یہ مسئلہ گذر چکا ہی ف۔ کہ اگر مثلاً لکڑیان جمع کرنے مین شرکت کی اور شرکت فاسد ہوئی تو امام محمد رح کے نزدیک اجیر کو پوری اجرت ملیگی جو ایسے کام کی اجرت ہوتی ہی چاہیے جسقدر ہو۔ اسی طرح بیان بھی ہوا کیونکہ یہ بھی لکڑیان جمع کرنے کے مثل اجارہ ہی اسواسطے کہ پیداوار ہونے سے پہلے اجرت کچھ معلوم نہین ہی۔ مع۔ یہ اسوقت کہ اجارہ فاسدہ مین بیج از جانب مالک زمین ہون۔ وان کان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثل ارضہ۔ اور اگر کاشتکار کی جانب سے بیج ہون (اور سب کھیتی کاشتکار کے واسطے ہوئی) تو مالک زمین کے واسطے اسکی زمین کا اجر المثل ہوگا۔ لانہ استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردہا وقد تعذر۔ اسواسطے کہ کاشتکار نے بذریعہ عقد فاسد کے زمین کے منافع حاصل کیے (تو ان منافع کا پھیر دینا اسپر واجب ہوا اور منافع کا پھیر دینا محال ہی ف۔ تو اسکا عوض پھیرنا چاہیے اور عوض متعین نہین ہو پس مثل یا قیمت ہی۔ ولا مثل لہا فیجب رد قیمتہا۔ اور حال یہ کہ منافع کے واسطے مثل نہین ہی تو منافع کی قیمت پھیرنی واجب ہوئی ف۔ پھر آیا قیمت اسی قدر ہوگی جسقدر حصہ مزارعت پر عقد ہوا تھا یا جسقدر پیمر کچھ ہو کل واجب ہوگی چنانچہ فرمایا۔ وہل یزاد علی ما شرط من الخارج۔ اور کیا اجر المثل اس مقدار سے زیادہ دیا جائیگا جو مالک زمین کے واسطے پیداوار مین سے مشروط تھا

وجواب دیگر۔ فهو على الخلاف الذي ذكرناه۔ اس میں ایسا ہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ف۔ یعنی کاشتکار
کی اجر مثل میں بیان کیا کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مقدار مسمی سے زائد نہیں دیا جائیگا اور امام محمد کے
نزدیک جہانتک جسقدر ہو سب دیا جاوے۔ یعنی مالک زمین کے کرایہ زمین میں ہے۔ ولو جمع بين الارض والبقر
حتى فسدت المزارعة۔ اور اگر زمین و بیل کو جمع کیا حتی کہ مزارعت فاسد ہوگئی ف۔ یعنی ایک طرف سے زمین و
بیل ہیں اور دوسری طرف سے بیج و کام ہے پس چونکہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں تو مزارعت فاسد ہوئی تو
تمام کھیتی اس شخص کی جسکا بیج ہے پس گویا اسنے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین و بیل سے اپنے بیجوں کی زراعت
کا کام لیا۔ فعلى العامل اجر مثل الارض والبقر۔ پس کاشتکار پر زمین و بیلوں کا اجر مثل لازم ہوگا۔ هو الصحيح
یہی حکم صحیح ہے ف۔ یعنی بیلوں کے مقابلہ میں بھی اجر المثل ہونا یہی صحیح قول ہے۔ لان له مدخلا في الاجارة۔ اسواسطے
کہ بیلوں کو بھی اجارہ میں دخل ہے۔ وهي اجارة معنى۔ اور مزارعت اندر معنی کے ایک قسم کا اجارہ ہے ف۔ یعنی
بیل ایسے چیز ہیں کہ مستقل طور پر انکو اجارہ لینا جائز ہے تو یہاں بھی اجارہ قرار دیا جاوے کیونکہ مزارعت بھی معنی میں اجارہ
ہے۔ اور پیشتر مذکور ہوا کہ بیجوں و خرچ سے زائد کا حکم کیونکر ہے اور اب مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ واذا استحق رب الارض
الخارج لبذره في المزارعة الفاسدة طاب له جميعه لان النماء حصل في ارض مملوكة له۔ اور جب مزارعت میں زمیندار کو
اپنے بیجوں کے تمام کھیتی کا مستحق ہوا تو اسکو کل حلال ہے اسواسطے کہ بیجوں سے کھیتی کی بڑھاور اسکی زمین مملوکہ میں حاصل ہوئی ہے ف
تو اپنے بیجوں سے اپنی مملوکہ زمین میں جو بڑھاور حاصل ہوئی وہ سب حلال ہے۔ وان استحقه العامل۔ اور اگر مزارعت فاسدہ میں
اپنے بیجوں کی وجہ سے کاشتکار تمام کھیتی کا مستحق ہوا۔ اخذ قدر بذره وقدر اجر الارض۔ تو وہ تمام میں سے اپنے بیجوں کی قدر اور
اجرت زمین کی قدر لے لے۔ وتصدق بالفضل۔ اور جو بچتی ہو صدقہ کردے۔ لان النماء يحصل من البذر۔ اسواسطے کہ
تمام بڑھاور تو بیجوں سے ہوتی ہے ف۔ اور اس نظر سے تمام کھیتی اسکی ملک ہوئی۔ ويخرج من الارض۔ اور اس کھیتی کی
پیدائش زمین سے ہوتی ہے ف۔ اور زمین اسکی مملوکہ نہیں ہے۔ نہ بطور ملکیت حقیقی اور نہ بطور اجارہ صحیحہ بلکہ مزارعت فاسدہ ہے۔
وفساد الملك في منافع الارض اوجب خبثا فيه۔ اور زمین کے منافع میں ملکیت فاسدہ ہونے نے کھیتی میں
ایک طرح کی نجاست و گندگی پیدا کردی ف۔ اگرچہ بضرورت اسنے اجر المثل ادا کیا ہے۔ فما سلم له بعوض طاب له۔
پس کھیتی میں سے جسقدر اسکو بعوض حاصل ہوئی ہے وہ اسکو حلال پاکیزہ ہے ف۔ تو بقدر زمین کی اجرت کے اور بقدر
بیجوں کے لے لے۔ وما لا عوض له تصدق به۔ اور جسقدر کہ کسی کے عوض کے حاصل ہوئی اسکو صدقہ کردے
ف۔ پھر واضح ہو کہ عقد مزارعت اگرچہ صحیح ہو پھر لازمی نہیں ہے بلکہ بیج والے کے حق میں ابتدا میں فسخ کا اختیار ہے
قال واذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل لم يجبر عليه۔ اور جب مزارعت قرار دیگئی پھر
بیجوں والے نے کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام زراعت پر مجبور کیا جائیگا۔ لانه لا يمكنه المضي في العقد الا بضرر
يلزمه۔ اسواسطے کہ عامل کو عقد مذکور پورا کرنا بدون ضرر کے جو اسپر لازم آویگا ممکن نہیں ہے ف۔ کیونکہ فی الحال
بدون ضمانت کے اس کو اپنے بیج اس زمین میں ڈال دینے ہونگے حالانکہ وہ انجام نہیں جانتا ہے تو فی الحال ضرر
برداشت کرنا لازم ہے۔ فصار كما اذا استاجر اجيرا ليهدم داره۔ تو ایسا ہوگیا کہ جیسے ایک شخص نے اپنا گھر گرانے
کے واسطے ایک شخص کو اجیر مقرر کیا ف۔ پھر نادم ہو کر اس کام کے پورا کرانے سے انکار کیا تو اسپر جبر نہیں ہوگا کیونکہ
پورا کرنے میں بظاہر اسکو ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ وان امتنع الذي ليس من قبله البذر اجبره الحاكم
على العمل۔ اور اگر دوسرے نے مزارعت کے موافق کام کرنے سے انکار کیا یعنی جسکی جانب سے بیج نہیں ہیں ا

انکار کیا تو حاکم اسکو کام کرنے پر مجبور کریگا۔ لانہ لایلحقہ بالوفاء بالعقد ضرر۔ اسواسطے کہ عقد پورا کرنے مین اسکا
کوئی ضرر لاحق نہین ہوتا ہے ف۔ بلکہ جو کچھ عقد مین ذکر ہوا ہے اسی قدر رہیگا۔ والعقد لازم بمنزلۃ الاجارۃ
اور یہ عقد بھی اسکے حق مین بمنزلہ اجارہ کے لازم ہے۔ الا اذا کان عذر یفسخ بہ الاجارۃ فیفسخ بہ المزارعۃ۔ لیکن
اگر عقد پورا نہ کرنے مین ایسا عذر ہو کہ جسکی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہے تو اسی کی وجہ سے مزارعت بھی فسخ
کر دیجائیگی ف۔ خلاصہ یہ کہ جسکی طرف سے بیج ہین وہ تو بدون کسی عذر کے انکار کا مجاز ہے اور جسکی طرف سے
بیج نہین ہین اگر وہ انکار کرے تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی ایسے عذر کی وجہ سے ہے جس سے اجارہ فسخ ہوا کرتا ہے تو اسکا
انکار بھی جائز ہے اور عقد کو فسخ کر دیا جائیگا اور اگر ایسا عذر نہین ہو تو اسپر عقد مزارعت پورا کرنے کے واسطے جبر کیا
جائیگا۔ یہ سب اسوقت کہ ابتداء ابھی سے کام شروع نہین ہوا ہے اور اگر کام شروع ہوا تو اسمین تفاصیل ہین۔ قال و
لو امتنع رب الارض والبذر من قبلہ۔ اور اگر مالک زمین نے عقد مزارعت پورا کرنے سے انکار کیا حالانکہ بیج اسی
کی طرف سے ہین ف۔ یعنی کہ ابتداء مین اسکو یہ اختیار حاصل تھا چنانچہ اوپر گذرا مگر ابتدائی وقت نہین ہے۔ وقد
کرب المزارع الارض۔ بلکہ کاشتکار نے زمین کو گوڑ دیا ہے ف۔ یعنی زمین جوتی ہے بدون کھاد وغیرہ سے درست
کرنے کے۔ فلا شئ لہ فی عمل الکراب۔ تو فقط جوتنے کی وجہ سے کاشتکار کے واسطے کچھ حق نہوگا ف۔ یعنی اسکے کام
کا عوض کچھ نہین پاویگا۔ قیل ہذا فی الحکم۔ بعض نے فرمایا کہ یہ جو مذکور ہوا ظاہر حکم قضاء مین ہے۔ اما فیما بینہ وبین اللہ تعالی
یلزمہ استرضاء العامل لانہ غرہ فی ذلک۔ رہا از راہ دیانت کے پس مالک زمین پر کاشتکار کو رضامند کرنا لازم
ہے اسواسطے کہ مالک نے اسکو دھوکا دیا ہے ف۔ یعنی اسنے مالک کے دھوکے مین یہ کام کیا ہے پس لازم ہے کہ مالک
اسکو اسکا اجر المثل یا کچھ دیکر راضی کرے۔ قال واذا مات احد المتعاقدین بطلت المزارعۃ اعتبارا بالاجارۃ
اور جب مزارعت کا عقد کرنے والون مین سے کوئی مر گیا تو مزارعت باطل ہو جائیگی جیسے اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ وقد
مر الوجہ فی الاجارات۔ اور اجارات مین اسکی وجہ گذر چکی ہے ف۔ کہ یہ منفعت یا اجرت جو بعد موت کے اسکے
وارث کو پہنچے وہ بدون عقد کے ہو اور یہ جائز نہین ہے۔ مبسوط و ذخیرہ مین ہے کہ یہ قیاسی جواب ہے اور استحسانا یہ حکم ہے
کہ مزارعت کا عقد برابر باقی رہیگا یہانتک کہ کھیتی کاٹی جاوے اور اسکے معنی یہ ہین کہ بدون تجدید اجارہ کے عقد مزارعت
باقی رہیگا حتی کہ کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہوگی اور یہ اسواسطے کہ کاشتکار کے حق مین ضرر سے حفاظت لازم ہے
کیونکہ اگر یہ ہنوز وارثان مالک تمام کھیتی کو اکھاڑ ڈالین پس ضرر شدید ہو۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ دونون عاقدین
مین سے کسی کا مرنا اسوقت مراد ہے کہ کھیتی بوئی گئی ہو سبز۔ فلو کان دفعہا ثلث سنین فلما نبت الزرع فی
السنۃ الاولی ولم یستحصد حتی مات رب الارض ترک الارض فی ید المزارع حتی یستحصد الزرع ویقسم
علی الشرط۔ پس اگر کاشتکار کو تین سال کے واسطے مزارعت پر زمین دی ہو پھر جب پہلے سال کی کھیتی اگی اور ہنوز کاٹنے
کے قابل نہین ہوئی تھی کہ مالک زمین مر گیا تو زمین مذکور کاشتکار کے قبضہ مین چھوڑی جائیگی یہانتک کہ کاٹنے کے قابل
ہو جاوے اور پیداوار موافق شرط کے تقسیم کی جائیگی۔ وتنتقض المزارعۃ فیما بقی من السنین۔ اور باقی دو سال
کے بارہ مین مزارعت توڑ دیجائیگی۔ لان فی ابقاء العقد فی السنۃ الاولی مراعاۃ الحقین بخلاف السنۃ
الثانیۃ والثالثۃ لانہ لیس فیہ ضرر بالعامل فیحافظ فیہما علی القیاس۔ اسوجہ سے کہ سال اول مین (جسمین
زراعت ہو چکی ہے) عقد باقی رکھنے مین حق کاشتکار و حق ورثہ دونون کی رعایت ہے بر خلاف سال دوم و سال سوم کے
(جو عقد مین قرار پائے ہین) کہ انکی مزارعت توڑ دیجائیگی اسواسطے کہ عقد توڑنے مین کاشتکار کا بھی ضرر نہین ہے تو ان دونون

سال کے واسطے قیاس کی مخالفت کیجائیگی ف یعنی سال اول میں بھی قیاس اسی کو مقتضی تھا کہ عقد توڑ دیا جاوے لیکن کھیتی اکھاڑنے میں کاشتکار کا ضرر صریح ہے اور باقی رکھنے میں وارثوں کا کچھ معقول ضرر نہیں ہے اسواسطے کہ انکو مزارعت میں سے قرارداد حصہ ملیگا لہذا باقی رکھنے میں طرفین کی رعایت ہے تو قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا اور سال دوم وسوم میں قیاس سے عدول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو قیاس محفوظ رکھا جاوے اور یہی حکم دیا جاوے کہ سوائے سال اول کے باقی عقد مزارعت توڑ دیا جاوے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سال میں بھی کھیتی نکلی ہو تو کسی کے مرنے سے عقد توڑ دیا جائیگا چنانچہ فرمایا۔ ولو مات رب الارض قبل الزراعۃ بعد ماکرب الارض وحفر الانہار انتقضت المزارعۃ۔ اور اگر کاشتکار نے زمین جوتی اور نالیان وغیرہ بنائیں اسکے بعد رب الارض مرگیا قبل اسکے کاشتکار تخم پاشی کرے تو مزارعت ٹوٹ جائیگی۔ لانہ لیس فیہ ابطال مال علی المزارع۔ کیونکہ مزارعت توڑ دینے میں کاشتکار پر مال ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہے ف کیونکہ اسنے تخم وغیرہ کوئی چیز مالی زمین میں نہیں ڈالی ہے۔ ولا شئی للعامل بمقابلۃ ماعمل کما نبینہ ان شاء اللہ تعالے۔ اور یہان کاشتکار کو اپنے کام کے مقابلہ میں بھی کچھ نہیں ملیگا چنانچہ ہم آیندہ ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف بخلاف اسکے اگر کاشتکار نے یہ کام کیے پھر رب الارض مرا نہیں بلکہ مزارعت سے انکار کیا جاوے تو بیع اسی کی طرف سے ہیں تو دیانت کی راہ سے مالک زمین کو لازم ہے کہ عامل کو اجر المثل وغیرہ دیکر راضی کرے کیونکہ اسنے عامل کو دھوکا دیا اور یہان رب الارض نے دھوکا نہیں دیا بلکہ بے اختیاری موت سے مرگیا۔ الزیلعی۔ واذا فسخت المزارعۃ بدین فادح لحق صاحب الارض فاحتاج الی بیعہا فباعہا جاز کما فی الاجارۃ۔ اور جب مالک زمین کو قرضہ گران لاحق ہونے سے اس زمین کے فروخت کرنے کی ضرورت پڑی اور مزارعت فسخ کی گئی پس اسنے زمین فروخت کی تو جائز ہے جیسے اجارہ میں جائز ہے ف یعنی اجارہ دینے کے بعد قرضہ ثقیل سے فروخت کی ضرورت ہو تو باہمی رضامندی یا حکم قاضی سے اجارہ فسخ کیا جاتا ہے پس یونہی مزارعت بھی ایسے بھاری قرضہ کی ضرورت میں توڑی جائیگی اور زیادات کی روایت میں توڑنا بحکم قاضی یا باہمی رضامندی سے ہوگا اور اسی طرف کلام مصنف اشارہ کرتا ہے اور مبسوط کی روایت مزارعت واجارات میں اور جامع صغیر کی روایت میں اسکی حاجت نہیں ہے۔ ع۔ یعنی خود توڑ سکتا ہے۔ خواہ بیع از جانب کاشتکار ہون یا مالک زمین ہون۔ العنایۃ۔ لیکن ہنوز کھیتی بوئی نہیں گئی ہے۔ ولیس للعامل ان یطالبہ بما کرب الارض وحفر الانہار بشئی۔ اور کاشتکار کو یہ اختیار نہیں ہے کہ زمین جوتنے اور نہر بنانے کے مقابلہ میں مالک زمین سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان المنافع انما تتقوم بالعقد وہو انما قوم بالخارج۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ منافع کی قیمت ٹھہرنا بذریعہ عقد کے ہوتی ہے اور وہ یہان پیداوار سے کی گئی ہے ف یعنی عامل کے کام ومنافع کی قیمت وہ حصہ پیداوار ٹھہرے جو شرط کی گئی ہے۔ فاذا انعدم الخارج لم یجب شئی۔ پھر جب وہ حصہ پیداوار نہ رہا تو کچھ واجب نہوگا ف کیونکہ سوے اس پیداوار کے کوئی قیمت بمقابلہ ان کامون کے نہیں ٹھہری ہے اور چونکہ مالک زمین نے یہان دھوکا نہیں دیا بلکہ مجبور او معذور ہوا لہذا اسپر کاشتکار کو رضامند کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ ولو نبت الارض ولم یستحصد لم تبع الارض فی الدین حتی یستحصد الزرع۔ اور اگر قرضہ گران کی صورت میں کھیتی جمی اور ہنوز کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی ہے تو زمین مذکور قرضہ میں فروخت نہوگی یہانتک کہ کھیتی کاٹنے کے قابل ہو جاوے ف اگرچہ تاخیر کرنے میں قرضخواہ کے حق میں سختی ہے۔ لان فی البیع ابطال حق المزارع والتاخیر اہون من الابطال۔ اسواسطے کہ فروخت کرنے

کاشتکار کا حق مٹنا لازم آتا ہے اور فروخت میں تاخیر کرنا بہ نسبت حق مٹانے کے آسان ہے ف۔ کیونکہ تاخیر سے
قرضخواہ کا حق نہیں مٹتا ہے صرف مہلت ہوتی ہے اور فروخت میں کاشتکار کا حق مٹا جاتا ہے تو تاخیر آسان ٹھہری۔ اور
جب یہ حکم ٹھہرا کہ کاشتکار ٹھہرا تو مالک زمین کا قصور ادائے قرض میں نہیں ہے۔ ویخرجہ القاضی من الحبس ان کان
حبسہ بالدین لانہ لما امتنع بیع الارض لم یکن ہو ظالما والحبس جزاء الظلم۔ اور یوں زمیندار کو قاضی
قید خانہ سے نکال دیگا اگر وہ قرضکی وجہ سے محبوس ہوا ہو اسواسطے کہ جب زمین کا فروخت ہونا بحق کاشتکار ممتنع ہوا تو
مدیون مذکور ظالم نہیں ٹھہرا حالانکہ حبس تو سزائے ظلم ہے۔ قال واذا انقضت مدۃ المزارعۃ والزرع لم
یدرک کان علی المزارع اجر مثل نصیبہ من الارض الی ان یستحصد۔ اور اگر مزارعت کی مدت گذر گئی حالانکہ
کھیتی ابھی پختہ نہیں ہوئی ہے تو کاشتکار پر اپنے حصہ کے واسطے زمین کا اجر المثل اس زمانہ تک واجب ہوگا کہ کھیتی کاٹی
جاوے ف۔ مثلاً نصف بٹائی پر مزارعت ہو اور کھیتی بعد ختم مزارعت کے دو مہینہ تک رہی تو نصف زمین کا کرایہ
مثل بذمہ کاشتکار دو ماہ تک ہوگا۔ والنفقۃ علی الزرع علیہما علی مقدار حقوقہما معناہ حتی یستحصد۔ اور کھیتی
کا خرچہ دونوں پر اپنے حقوق کی مقدار سے ہوگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ کاٹے جانے تک ف۔ جو خرچہ پڑے وہ
ہر ایک پر اسکے حق کے موافق ہوگا۔ یعنی جب عقد مزارعت نہیں رہا تو اب یہ کھیتی ایک مشترک مال ہے تو اسکی حفاظت کے
واسطے جو کام و خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اسکے حق کے موافق ہوگا یہانتک کہ کھیتی کاٹی جاوے۔ لان فی تبقیۃ
الزرع باجر المثل تعدیل النظر من الجانبین فیصار الیہ۔ اسواسطے کہ زراعت کو بعوض اجر المثل کے باقی
رکھنے میں جانبین کے واسطے نظر انصاف ہے تو اسی کو اختیار کرنا متعین ہوا ف۔ کیونکہ اگر ہم کاشتکار کو کھیتی
اوکھاڑنے کا حکم کریں تو اسکو ضرر پہنچیگا اور اگر ہم کھیتی باقی رکھنے کا حکم کریں تو مالک زمین کا ضرر ہے پس ہمنے حکم کیا کہ
اجرت پر کھیتی باقی رکھی جاوے کہ اسمیں جانبین کی رعایت ہے ع۔ وانما کان العمل علیہما لان العقد انتہی
بانتہاء المدۃ۔ اور یہاں کاشتکار و مالک زمین دونوں پر کام کرنا اسواسطے واجب ہوا کہ عقد مزارعت بوجہ ختم مدت کے
منتہی ہو چکا ف۔ تو کاشتکار پر بوجہ عقد کے کام نہیں رہا بلکہ وہ اپنے مال کی حفاظت کریگا اور رب الارض بھی اپنے
مال کی حفاظت کرے۔ وہذا عمل فی المال المشترک۔ اور یہ مال مشترک میں کام ہے ف۔ تو کام دونوں
کے ذمہ واجب ہے یعنی جب یہ کام باعتبار شرکت کے ہے تو دونوں پر واجب ہے کہ حفاظت کریں اور پانی سے سینچیں
اور مانند اسکے جو کچھ مال و بدن سے کام کی ضرورت ہو کریں۔ وہذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع
بقل حیث یکون العمل فیہ علی العامل۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مالک زمین مرگیا درحالیکہ کھیتی
ابھی ساگ ہے کہ اس صورت میں کام کرنا بذمہ کاشتکار ہے ف۔ اور وارثوں کے ذمہ کچھ کام عائد نہیں ہے۔ لان ہناک
ابقینا العقد فی مدتہ والعقد یستدعی العمل علی العامل۔ اسواسطے کہ موت کی صورت میں ہمنے عقد مزارعت
کو کھیتی کاٹے جانے کی مدت تک باقی رکھا ہے اور عقد چاہتا ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہو۔ اما ہہنا العقد قد انتہی فلم
یکن ہذا ابقاء ذلک العقد فلم یختص العامل بوجوب العمل علیہ۔ رہا یہاں پہلے مدت مزارعت ختم ہو جانے
کی صورت میں عقد تو ختم ہو چکا البتہ اجر المثل پر کھیتی باقی رکھی جائیگی تو یہ حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا تو
کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص نہ ہوا ف۔ خلاصہ یہ کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کھیتی ساگ ہو اور
رب الارض مرگیا اور دوم یہ کہ کھیتی ساگ ہو اور مدت مزارعت ختم ہو گئی پس دوسری صورت میں کھیتی پکنے تک اجر المثل
پر کھیتی اس زمین میں چھوڑی جاوے لیکن مالک زمین و کاشتکار دونوں پر کام کرنا لازم ہے۔ اور اول صورت میں بکہ

مالک زمین مرگیا تو بھی کھیتی باقی رہیگی یہانتک کہ کاٹی جاوے لیکن کام کرنا فقط کاشتکار کے ذمہ ہی اور وارثوں کے
ذمہ نہیں ہی پس دونوں صورتوں میں فرق یہ ہی کہ صورت اول میں عقد مزارعت باقی رکھا گیا ہو تو عقد کے موافق کاشتکار
کے ذمہ کام بھی واجب ہوا اور دوسری صورت میں عقد مزارعت نہیں رہا تو کام میں کاشتکار کی کوئی خصوصیت نہیں رہی
پس مالک زمین وکاشتکار دونوں کے ذمہ بطور اشتراک کے کام کرنا لازم ہوا۔ اور خرچہ بھی ہر ایک پر اپنے حصہ کے موافق
ہوگا۔ **فان انفق احدہما بغیر اذن صاحبہ وامر القاضی فہو متطوع لانہ لا ولایۃ لہ علیہ**۔ پھر اگر مالک زمین
وکاشتکار دونوں میں سے ایک نے بدون دوسرے کی اجازت کے یا بدون حکم قاضی کے اس کھیتی کی ضروریات میں
کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ بطور احسان ہو یعنے اسکو دوسرے سے واپس لینے کا استحقاق نہیں ہی اسواسطے کہ خرچ کرنے
والے کو دوسرے پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہی کہ جسکے اختیار سے وہ دوسرے پر کوئی تصرف کر سکے اور
جب اسکو دوسرے کی طرف سے تصرف کا اختیار نہیں ہی تو اسکا فعل مذکور دوسرے پر نافذ نہوا بلکہ اسنے اپنی طرف
سے یہ کام کیا جسکا نیک اثر دوسرے کو بھی پہونچا۔ **ولو اراد رب الارض ان یاخذ الزرع بقلا لم یکن لہ ذلک
لان فیہ اضرارا بالمزارع**۔ اور اگر مالک زمین نے ختم مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو اسی طرح ساگ کاٹ لے
تو اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ایسا کرنا کاشتکار کو ضرر رسانی ہی۔ **ولو اراد المزارع ان یاخذہ بقلا قیل لصاحب
الارض اقلع الزرع فیکون بینکما او اعطہ قیمۃ نصیبہ او انفق انت علی الزرع وارجع بما تنفقہ فی حصتہ**
اور اگر کاشتکار نے چاہا کہ کھیتی کو ساگ کاٹ لے تو مالک زمین سے کہا جائیگا کہ تجھکو ان تین باتوں میں ایک کا اختیار
ہی۔ چاہے تو کھیتی اکھاڑ دے کہ وہ تم دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگی یا تو کاشتکار کو اسکے حصہ کی قیمت دیدے
اور کل کھیتی تیری ملک ہو جائیگی) یا تو اسکے پختہ ہونے تک اپنے پاس سے اسپر خرچ کر اور حصہ رسد خرچہ کاشتکار
کے حصہ زراعت میں سے لے لینا۔ **لان المزارع لما امتنع عن العمل لا یجبر علیہ**۔ اسواسطے کہ کاشتکار نے
جب کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا ف۔ کیونکہ مدت مزارعت ختم ہونے سے اسپر عقد کے
حکم سے کام کرنا واجب نہیں رہا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ ہاں عقد مزارعت باقی رکھا جاسکتا ہی لیکن یہاں
باقی بھی نہیں رکھا جائیگا۔ **لان ابقاء العقد بعد وجود المنہی نظر لہ**۔ اسواسطے کہ عقد مزارعت ختم کرنے والی چیز
پائی جانے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا تو کاشتکار کے بہتری کی نظر سے تھا ف۔ یعنی مدت ختم ہونے کے
باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا اس نظر سے تھا کہ کاشتکار کا نقصان نہو۔ **وقد ترک النظر لنفسہ**۔ حالانکہ کاشتکار نے
خود اپنی رعایت چھوڑ دی ف۔ جبکہ کام سے انکار کیا۔ کیونکہ جب وہ کھیتی کو پانی نہ دے یا حفاظت نکرے تو
کھیتی ضائع ہونے پر خود راضی ہی۔ اگر کہا جاوے کہ جب کھیتی ضائع ہونے کا خوف ہی تو کاشتکار پر کام کے واسطے
جبر ہونا چاہیے کیونکہ اسمیں مالک زمین کا نقصان ہی۔ جواب دیا کہ اسکا نقصان نہیں ہو سکتا۔ **ورب الارض مخیر
بین ہذہ الخیارات لان بکل ذلک یستدفع الضرر**۔ اور مالک زمین کو ان تین اختیارات میں خیار ہی کیونکہ
ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنی ذات سے ضرر دفع کرنا ممکن ہی۔ **ولو مات المزارع بعد نبات الزرع**
اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ کھیتی اُگنے کے بعد کاشتکار مرگیا ف۔ جسکے ذمہ کام کرنا واجب تھا۔ **فقالت ورثتہ
نحن نعمل الی ان یستحصد الزرع**۔ پس کاشتکار کے وارثوں نے کہا کہ ہم برابر کام کرینگے یہانتک کہ کھیتی کاٹنے
کے لائق ہو جاوے۔ **وابی رب الارض**۔ اور مالک زمین نے اس سے انکار کیا ف۔ تو مالک زمین کا انکار
سرکشی میں داخل ہی۔ **فلہم ذلک**۔ پس کاشتکار کے وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہی ف۔ کہ کھیتی تیار ہونے تک

کام کرکے اپنا حصہ حاصل کریں۔ لانہ لا ضرر علی رب الارض۔ کیونکہ مالک زمین پر اسمیں کچھ ضرر نہیں ہی ف۔ بلکہ
مفید ہی پس وارثان کاشتکار اور مالک زمین دونوں کے حق میں رعایت ہی۔ ولا اجر لہم بما عملوا لانا ابقینا العقد
نظرا لہم۔ اور کاشتکار کے وارثوں نے جو کام کیا اسکو اپنے کام کے عوض میں کچھ اجرت کا استحقاق نہوگا اسواسطے کہ
ہمنے عقد مزارعت کو انہیں کی بہتری کی نظر سے باقی رکھا ہی ف۔ تو عقد مزارعت باقی ہونے کے باوجود ہر کام کرنا
بعقد مزارعت واجب ہی جسکے عوض میں حصہ مشروط پاوینگے پس کام کے واسطے اجرت زائد کا کچھ استحقاق نہیں ہی۔
فان ارادوا قلع الزرع لم یجبروا علی العمل لما بینا۔ اور اگر کاشتکار کے وارثوں نے کام کرنے سے انکار کیا
اور کھیتی اکھاڑنی چاہی یعنی ساگ بانٹ لینا تو انپر کام کے واسطے جبر نہیں کیا جائیگا بدلیل مذکورہ سابق ف۔ کہ
کاشتکار کی موت سے عقد مزارعت ختم ہوگیا تو انپر جبر نہیں ہوسکتا ہی۔ اور رہا مالک زمین تو اسکا نقصان بھی نہوگا۔
والمالک علی الخیارات الثلثۃ لما بینا۔ اور مالک زمین کو اپنے تینوں طرح کے اختیارات حاصل ہیں بدلیل
مذکورہ سابق ف۔ کہ مالک زمین کو اپنی ذات سے ضرر دور کرنا اس طور سے ممکن ہی کہ اسکو اختیار دیا جاوے
کہ چاہے خود اپنا ضرر برداشت کرکے کھیتی اکھاڑ کر بانٹ لے یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اسکے وارثوں کو دیدے یعنی
ساگ اکھاڑنے میں جسقدر حصہ کاشتکار ہوتا ہی جو کچھ اسکی قیمت ہو وہ اسکے وارثوں کو دیدے یا اس کھیتی کے تیار
ہونے تک اپنے مال سے خرچ کرے اور خرچ مذکور حصہ کاشتکار سے وصول کرلے۔ کیونکہ قاضی کے واسطے ولایت حاصل
ہی تو جب اسنے یہ حکم دیا تو مالک زمین کو اختیار حاصل ہوجائیگا کہ وہ حصہ کاشتکار سے وصول کرلے۔ پھر واضح ہو کہ
اصل مسئلہ یہ تھا کہ مالک زمین و کاشتکار دونوں زندہ رہے ولیکن عقد مزارعت کی مدت ایسے حال میں تمام ہوئی کہ
کھیتی ہنوز ساگ ہی یعنی کاٹنے کے لائق نہیں ہوئی ہی۔ مثلا سال بھر کے واسطے عقد مزارعت تھا اور اسنے زمین میں
آخری بار جو کچھ بویا وہ ہنوز تیار نہیں ہوا تھا کہ سال ختم ہوگیا اور دونوں نے کھیتی کو باقی رکھنا چاہا تو کاشتکار پر مالک
زمین کے واسطے کھیتی تیار ہونے تک کی مدت کا اجر المثل بقدر اپنے حصہ کے لازم ہوگا اور باقی خرچہ مثلا پانی سے
سینچنے یا کھاد ڈہلنے وغیرہ کا خرچہ دونوں پر حصہ رسد واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ مشترک مال میں خرچہ ہی اور یہ کام ان دونوں پر
واجب ہی یعنی کاشتکار و زمیندار دونوں پر یہ کام واجب ہیں تو خرچہ بھی دونوں پر مشترک ہی قال وکذلک اجرۃ
الحصاد والرفاع۔ اور اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت اور خرمن کرنے کی اجرت ف۔ یعنی جہاں روندنے
کے واسطے انبار کیا جاتا ہی۔ والدیاس۔ اور روندنے کی اجرت۔ والتذریۃ۔ اور دانہ صاف کرنے کی اجرت۔
علیہما بالحصص۔ یہ سب ان دونوں پر حصہ رسد ہوگی ف۔ کیونکہ یہ کام تو کھیتی تیار ہوجانے کے بعد ہیں
تو کسی حال میں کاشتکار کے ذمہ نہیں ہوا کرتے ہیں۔ فان شرطاہ فی المزارعۃ علی العامل فسدت۔ اور اگر
مالک و کاشتکار نے عقد مزارعت میں یہ کام بذمہ کاشتکار شرط کیے ہوں تو مزارعت فاسد ہوگی ف۔ یہ اشارہ ہی کہ
عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں ہی چنانچہ شیخ رحمہ نے شرح میں تصریح کی بقولہ۔ وہذا الحکم لیس بمختص بما ذکرنا من
الصورۃ وہو انقضاء المدۃ والزرع لم یدرک۔ اور یہ حکم یعنی ان چیزوں کی اجرت بذمہ کاشتکار ہونا کچھ اسی
صورت کے ساتھ مختص نہیں کہ مدت مزارعت ایسی حالت میں گذر گئی کہ کھیتی ہنوز ساگ ہی ف۔ یعنی یہ وہم نہو کہ جب کھیتی
خام ہونے کی حالت میں مدت مزارعت گذری تو بعد پختہ ہونے کے کھیتی کی کٹائی و خرمن کرائی و روندائی و دانہ صاف کرائی
کی اجرت بذمہ مالک و کاشتکار مشترک لازم ہوتی ہی۔ بل ہو عام فی جمیع المزارعات۔ بلکہ یہ حکم ان اجرتوں کے
دونوں پر لازم ہونے کا تمام مزارعتوں میں عام ہی ف۔ خواہ مزارعت فاسدہ ہوں یا صحیحہ ہوں۔ کیونکہ کاشتکار کے

یہ کام نہیں ہیں۔ ووجہ ذلک ان العقد یتناہی بتناہی الزرع لحصول المقصود۔ اور اسکی وجہ یہ ہی کہ عقد
مزارعت بوجہ کھیتی پوری تیار ہو جانے کے ختم ہو جاتا ہی کیونکہ مقصود حاصل ہو چکا ف۔ یعنی عقد مزارعت تو کھیتی
حاصل کرنے تک تھا اور جب کھیتی پوری تیار ہو گئی تو عقد مزارعت پورا ہو چکا کیونکہ جس مقصود کے واسطے عقد تھا وہ ختم
ہوا تو عقد بھی تمام ہوا اور جب عقد تمام ہو چکا تو اب عامل کے ذمہ کام واجب نہیں رہا اور کھیتی ابھی کھیت میں کی ہوئی
لگی ہی۔ فبقی مال مشترک بینہما۔ پس یہ کھیتی ان دونوں میں مشترک مال رہی۔ ولا عقد۔ اور عقد مزارعت نہ رہا ہی
ف۔ تو کاشتکار کے ذمہ آیندہ کوئی کام لازم نہیں ہی۔ فیجب مؤنتہ علیہما۔ تو دانہ حاصل کرنے تک کا جو کچھ
خرچ ہو وہ مالک و کاشتکار دونوں پر واجب ہی۔ رہا یہ امر کہ عقد مزارعت میں کاشتکار کے ساتھ ان کاموں کی شرط
کرلی تو بھی جائز نہیں ہی۔ واذا شرط فی العقد ذلک ولا یقتضیہ وفیہ منفعۃ لاحدہما یفسد العقد۔ اور جب
عقد میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی حالانکہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں اور اسمیں عاقدین میں سے
ایک کے واسطے منفعت ہی تو عقد مذکور فاسد ہو جائیگا ف۔ یعنی اگر عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں
کی شرط کی جاوے تو اس شرط کی نسبت غور کرنا چاہیے کہ عقد مزارعت اسکو مقتضی ہی یا نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ مقتضی
نہیں ہی کیونکہ مزارعت تو پیداوار حاصل کرنے تک ہی اور یہ کام جو مذکور ہوئے اس سے متعلق نہیں ہیں بلکہ پیداوار حاصل
کو تصرف میں لانے کی تمہید ہیں تو خلاف مقتضاے عقد ہیں اور یہ شرط محض مہمل بھی نہیں جیسے کوئی بیع میں کہے
کہ میں نے تیرے ہاتھ اس شرط سے فروخت کیا کہ تو ایسے دن قبضہ کرے کہ آفتاب نے طلوع کیا ہو تو یہ مہمل ہی اور مفسد
نہیں ہی پس یہ شرط خرمن وغیرہ کی ایسے مہمل نہیں بلکہ اسمیں ایک عاقد یعنی مالک زمین کے واسطے منفعت ہی کہ وہ مزدوری
سے بچ جائیگا تو جب ایسی شرط ہو کہ وہ مقتضاے عقد کے خلاف ہی اور اسمیں عاقدین یا معقود علیہ میں سے کسی کے واسطے
کچھ فائدہ منظور ہو تو وہ عقد کو فاسد کرتی ہی جیسے بیع میں بیان ہوا ہی تو یہاں اس شرط سے مزارعت فاسد ہوئی۔ کشرط
الحمل او الطحن علی العامل۔ جیسے کاشتکار کے ذمہ لاد لانے یا پیس دینے کی شرط بالاتفاق مفسد ہی ف۔ یعنی
مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ یہ شرط لگائی کہ وہ خرمن سے اناج صاف ہونے کے بعد لاد کر مالک کے مکان میں پہونچا دے
تو یہ شرط مفسد ہی اگرچہ کاشتکار منظور کرے یا یہ شرط لگائی کہ کاشتکار اناج کو پیس دے تو مفسد ہی کیونکہ اناج لانا و کوٹھیوں
میں بھرنا و پیسنا پکانا وغیرہ سب خلاف مقتضاے عقد ہیں جن سے کاشتکار کو کچھ تعلق نہیں ہی اور عقد مزارعت
ان میں سے کسی کو برداشت نہیں کرتا ہی۔ اسی طرح کھیتی کاٹنے وخرمن وغیرہ کی شرط بھی بذمہ کاشتکار مفسد مزارعت ہی۔
وعن ابی یوسف انہ یجوز اذا شرط ذلک علی العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع۔ اور امام ابو یوسف رح
سے روایت ہی کہ اگر کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کرلی ہو تو بوجہ باہمی عملدرآمد عام کے عقد مزارعت جائز ہی بقیاس
استصناع ف۔ یعنی جیسے استصناع جائز ہونے میں قیاس چھوڑ کر تعامل لیا گیا اسی طرح عملدرآمد عام اسی پر جاری ہی
کہ کاشتکار لوگ ہر کام کیا کرتے ہیں تو انکی شرط بھی جائز ہی اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہیں ہی لیکن تعامل کے مقابلہ میں
قیاس متروک ہوتا ہی۔ وہو اختیار مشائخ بلخ۔ اور اسی کو مشائخ بلخ نے اختیار کیا ہی ف۔ بلکہ اسپر یہ بھی زیادہ
کیا کہ مالک زمین کے گھر تک اناج پہونچانے کی شرط بھی جائز ہی۔ الزیلعی۔ قال شمس الائمۃ السرخسی ہذا ہو الاصح
فی دیارنا۔ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ ہمارے دیار میں یہی اصح ہی ف۔ یعنی روایت ابو یوسف رح جو مختار مشائخ
بلخ ہی ہمارے دیار میں یہی اصح ہی اور مترجم کہتا ہی کہ اس دیار میں بھی اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ فالحاصل ان ما کان
من عمل قبل الادراک کالسقی والحفظ فہو علی العامل۔ پس حاصل یہ نکلا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے جو کام ہیں

سینچنے و حفاظت وغیرہ کے ہوتے ہیں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں ف خواہ خود کرے یا اپنے پاس سے اجرت
دیکر پوری کراوے تو اجرت اسی کے مال سے ہوگی۔ اور یہ اسوقت کہ مزارعت صحیح ہو اور یہ کھیتی کی حالت میں مدت اجارہ
تمام نہوئی ہو۔ اور اگر مدت تمام ہو گئی تو اسکے بعد وہ دونوں پر ہیں۔ وما کان منہ بعد الادراک قبل القسمۃ فھو
علیھما فی ظاہر الروایۃ کالحصاد والدیاس واشباھھما علی ما بیناہ۔ اور کھیتی پک جانے کے بعد بٹوارہ سے
پہلے جو کام مانند کٹائی و روندائی وغیرہ کے ہوں وہ ظاہر الروایۃ میں مالک زمین و کاشتکار دونوں پر ہیں جیسا کہ پہلے بیان
کیا ف خواہ خود کریں یا مزدوری دیں۔ اور ابو یوسف رح کے قول میں جو نوادر میں مروی ہے اگر عامل کے ذمہ
شرط ہوں تو عامل کے ذمہ ہونگے۔ وما کان بعد القسمۃ فھو علیھما۔ اور جو کام کہ بعد بٹوارہ ہو جانے کے ہوں وہ
دونوں کے ذمہ ہیں ف جیسے اولانا و پیسنا وغیرہ یعنی اسمیں ظاہر الروایۃ و نوادر کا اتفاق ہے اگرچہ مشائخ بلخ
کے نزدیک اولانے کی شرط بھی جائز ہے جیسا کہ زیلعی رح نے ذکر کیا ہے۔ والمعاملۃ علی قیاس ہذا۔ اور معاملہ بھی اسی
قیاس پر ہے ف یعنی مزارعت میں کاموں کا بیان جس طرح مفصل بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملت کا بھی حکم
ہے یعنی۔ ما کان قبل ادراک الثمر من السقی والتلقیح والحفظ فھو علی العامل۔ پھلوں کے پختہ ہونے سے
پہلے جو کام مانند سینچنے و گابہ دینے و حفاظت کرنے کے ہیں وہ عامل کے ذمہ ہیں ف جسنے باغ و درختوں کو بٹائی
پر لیا ہے وہ ان کاموں کو انجام دے یہانتک کہ پھل تیار و پختہ ہو جاویں۔ وما کان بعد الادراک کالجداد والحفظ
فھو علیھما۔ اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام مانند پھلوں کو توڑنے و انبار کی حفاظت کرنے وغیرہ کے ہیں وہ
مالک باغ و عامل دونوں پر واجب ہیں ف حتی کہ مزدوری دونوں پر واجب ہوگی۔ اور یہ بٹوارہ سے پہلے تک
ہے۔ ولو شرط الجداد علی العامل لایجوز بالاتفاق لانہ لاعرف فیہ۔ اور اگر عقد معاملت میں پھلوں کا توڑنا
بذمہ عامل شرط کیا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں کوئی عرف نہیں ہے ف یعنی ظاہر الروایۃ و روایۃ نوادر
دونوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ نوادر کی روایت کا مدار عرف و رواج و عرف پر تھا اور وہ پھلوں میں ندارد ہے و علی ہذا
ہمارے دیار میں انبہ وغیرہ کی بٹائی میں اگر عامل کے توڑنے کا رواج ہے تو وہ خود اسکا فعل ہے جو عقد معاملت میں
مشروط نہیں ہو سکتا ورنہ فاسد ہے اور اگر کوئی شخص اسکے جائز ہونے کا فتوی دے تو وہ قول بلا روایت ہوگا الا
شاید کہ فتوی میں مضائقہ نہو بقیاس مزارعت واللہ تعالے اعلم۔ غیر یہ تو درمیانی فائدہ بیان فرمایا اصل مقصود
یہ کہ معاملت یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کی پختگی سے پہلے جو کام ہیں وہ معاملت صحیح میں بذمہ عامل ہیں اور
بعد پختگی کے قبل بٹوارہ کے بذمہ مالک و عامل ہیں۔ وما کان بعد القسمۃ فھو علیھما لانہ مال مشترک ولا عقد۔ اور
جو کام کہ بعد بٹوارہ کے ہوں وہ ان دونوں پر ہیں اسواسطے کہ یہ مال مشترک ہے اور عقد معاملت ندارد ہے ف
ظاہرا یہ دلیل موافقت مزارعت کے واسطے ہے یا پھلوں کے توڑنے کے بعد قبل بٹوارہ کے دلیل ہے ورنہ بعد بٹوارہ کے
یہ مال ہی نہیں مشترک نہیں ہے بلکہ مال مشترک میں دونوں پر مشترک حصہ رسد مزدوری ہوئی اور بعد بٹوارہ کے ہر ایک پر
اپنے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی پس قبل بٹوارہ و بعد بٹوارہ کے انجام اس مزدوری کے حق میں یکساں ہے۔ ولو شرط
الحصاد فی الزرع علی رب الارض لایجوز بالاجماع لعدم العرف فیہ۔ اور اگر مزارعت کی صورت میں کھیتی کاٹنا
بذمہ مالک زمین شرط کیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں کوئی عرف نہیں ہے ف یعنی مزارعت میں کاشتکار
کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط تو موافق روایت نوادر کے بدلیل عرف جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے لیکن مالک زمین کے
ذمہ ایسی شرط لگانا نہیں جائز ہے اسمیں ظاہر الروایۃ و نوادر دونوں متفق ہیں پس ظاہر الروایۃ میں تو عدم جواز ظاہر ہے اور

تو اور بھی عدم جواز اس وجہ سے ہوا کہ اسکا دار مدار عرف پر تھا و مالک زمین کے حق میں یہ عرف بھی نہیں ہے پس بالاتفاق مالک زمین کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہو گی م۔ ولو ارادا فصل القصیل او جداد الثمر بسرا او التقاط الرطب فذلک علیہما۔ اور اگر مالک و عامل دونوں نے مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو ساگ کاٹ لیں یعنی بالیوں سے پہلے قطع کریں یا معاملت کی صورت میں چاہا کہ پھلوں کو کچا توڑ لیں یا گدر توڑ لیں تو یہ کام ان دونوں پر ہے ف۔ یعنی صرف عامل پر نہیں ہے بلکہ دونوں پر ہے گویا پکنے کے بعد ایسا کیا۔ لانہما انہیا العقد لما عزما علی الفصل والجداد بسرا۔ کیونکہ جب دونوں نے ساگ کھیتی کاٹ لینے یا کچی کیریاں توڑ لینے کا قصد کر لیا تو عقد مزارعت یا معاملت کو ختم کیا۔ فصار کما بعد الادراک واللہ تعالی اعلم۔ تو ایسا ہوا جیسے پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے واللہ تعالی اعلم ف۔ توضیح یہ ہے کہ تمنے جو تفصیل کاموں کی بیان کی اسمیں یہ ہے کہ کھیتی پختہ ہونے و پھل پکنے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار و عامل کے ذمہ ہیں پس اگر دونوں نے متفق ہو کر چاہا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے یا پھل پکنے سے پہلے کاٹ و توڑ لیں تو چاہیے کہ کھیتی کاٹنا و پھل توڑنا ذمہ عامل ہو کیونکہ یہ کام پکنے سے پہلے واقع ہوا ہے تو اس مسئلہ سے اعلام کر دیا کہ مزارعت سے جو مقصود ہے اسکے حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں حتی کہ اگر دونوں نے چاہا کہ مزارعت کو ساگ کھیتی پر ختم کریں اسطرح کہ ساگ کاٹ لیں یا معاملت کو ختم کریں کہ کیریاں توڑ لیں تو یہ مزارعت و معاملت کا خاتمہ ہے پس ایسا ہو گیا جیسے کھیتی پک گئی اور پھل پختہ ہو گئے تو ساگ کھیتی کاٹنا و کچے پھل توڑنا ان دونوں پر واجب ہے حتی کہ اگر کسی مزدور سے یہ کام لیں تو اسکی مزدوری ان دونوں پر واجب ہو گی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔

کتاب المساقاۃ

یہ کتاب مساقاۃ کے بیان میں ہے۔

اہل مدینہ اسکو معاملت کہتے ہیں اور یہ درختوں کی بٹائی بعوض اسکے جزو پھلوں کے جو پیدا ہوں۔ اور مزارعت کو اس وجہ سے مقدم بیان کیا کہ اسکی حاجت عام ہے اور اسکے مسائل بھی بہت ہیں۔ ورنہ معاملت کا ثبوت باحادیث کثیرہ ہے اور اسکے جواز کے بہت علماء قائل ہیں حتی کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک معاملت جائز ہے اور مزارعت نہیں جائز مگر معاملت کے تابع ہو کے مزارعت جائز ہو جاتی ہے یعنی مثلاً زمین میں دو تہائی درخت ہوں اور ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاملت کی ضمن میں مزارعت بھی جائز ہے۔ بالجملہ معاملت کے جواز کے قائل بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ فرمایا چنانچہ احادیث کا بیان سابق میں گزر چکا ہے ع۔ قال ابو حنیفۃ المساقاۃ بجزء من الثمر باطلۃ۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ درختوں کی بٹائی کا معاملہ بعوض پھلوں کے ایک جزو شائع کے بھی باطل ہے ف۔ جیسے مزارعت اسی طرح باطل ہے۔ اور امام شافعی رح کے قول جدید میں معاملہ سوائے خرما و انگور کے باقی پھلوں میں باطل ہے ع۔ وقالا جائزۃ اذا ذکر مدۃ معلومۃ وسمی جزء من الثمر مشاعا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ معاملت جائز ہے اگر ایک مدت معلومہ بیان کی جاوے اور جزو شائع پھلوں سے بیان کر دیا جاوے ف۔ مثلاً ایک سال کے واسطے بعوض نصف پیداوار پھلوں کے ہے۔ اور یہی قول امام احمد و اکثر علماء ہے ع۔ اور یہی قول جمہور ہے۔ کما قال ابن عبد البر رح۔ اور جزو شائع سے یہ غرض ہے کہ ایسا جزو بیان کیا جاوے جو مشترک ہو جیسے نصف و تہائی و چہارم وغیرہ۔ اور مدت معلوم ہو۔ والمساقاۃ ہی المعاملۃ

فی الاشجار - اور مساقات درختون کے معاملت یعنی بٹائی کا نام ہو ف یعنی درختون کو بٹائی پر دینا جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینا - والکلام فیہا کالکلام فی المزارعۃ - اور معاملت کے شرائط وغیرہ مین بھی اسی طرح کلام ہو جیسے مزارعت مین بیان ہوا ہو ف صرف اتنی بات ہو کہ مزارعت مین جسکی جانب سے بیج ہون اسکا بیان ہونا ضرور ہو اور معاملت مین درخت از جانب مالک موجود ہین اور فتاوی قاضیخان مین منجملہ شرائط کے کہا کہ ایک یہ کہ عامل کا حصہ بیان ہو جاوے اور مالک درخت کے حصہ سے سکوت کرنا استحسانًا جائز ہو جیسے مزارعت مین جائز ہو - دوم یہ کہ پیداوار مین شرکت ہو یعنی پیداوار پھلون سے حصہ مشاع بیان کیا جاوے - سوم یہ کہ درختون و عامل کے درمیان قبضہ تخلیہ دیا جاوے - چہارم مدت بیان ہو اور اگر بیان ابتدائی وقت سے سکوت کیا تو استحسانًا جائز ہو اور جب سے اس سال اول پھل ظاہر ہون تب سے معاملت قرار پاویگی اور اگر اس سال پھل نہ آسکے تو معاملت ٹوٹ جاویگی - ک - وقال الشافعی المعاملۃ جائزۃ ولا یجوز المزارعۃ الا تبعا للمعاملۃ - اور امام شافعیؒ نے کہا کہ معاملت جائز ہو اور مزارعت جائز نہین مگر معاملت کی تبعیت مین جائز ہو جاتی ہے - لان الاصل فی ہذا المضاربۃ - اسواسطے کہ معاملہ و مزارعۃ مین اصل مضاربت ہو ف یعنی مضاربت جائز ہو اور وہ اصل ہو اور اسی پر معاملت و مزارعت کا قیاس دیکھا جاتا ہو - والمعاملۃ اشبہ بہا لان فیہ شرکۃ فی الزیادۃ دون الاصل - اور معاملت بہ نسبت مزارعت کے مضاربت سے زیادہ مشابہ ہو کیونکہ معاملت مین تو بدون اصل کے زیادتی مین شرکت ہوتی ہو ف یعنی جیسے مضاربت مین مضارب کو اصل مال یعنے راس المال مین شرکت نہین ہوتی بلکہ جو نفع زائد حاصل ہو اسمین شرکت ہوا کرتی ہو اسی طرح معاملت مین عامل کو اصل درختون مین کچھ شرکت نہین ہوتی بلکہ درختون سے جو زیادتی پھلون کی پیدا ہو اسمین شرکت ہوا کرتی ہو تو مضاربت کے ساتھ معاملت کو زیادہ مشابہت ہوئی - جو مزارعت مین موجود نہین ہو - وفی المزارعۃ لو شرط الشرکۃ فی الربح دون البذر بان شرط رفعہ من راس الخارج یفسد - اور مزارعت مین اگر اصل بیجون کے سوائے صرف زیادتی مین شرکت مشروط ہو بایں طور کہ پیداوار مین سے بیجون کا نکال لینا شرط کیا جاوے تو مزارعت فاسد ہوتی ہو ف یعنی مزارعت مین تخم اصل ہین اور بیجون سے پیداوار کثیر حاصل ہوتی ہو پس مثلاً پانچ من بیجون سے پچاس من غلہ حاصل ہوا تو پانچ من بیجون منہا کرکے پینتالیس من زیادتی ہوئی - پس اگر اسی زیادتی مین بدون اصل بیجون کے شرکت شرط ہو مثلاً کہا جاوے کہ پیداوار مین سے تخم نکالکر باقی مالک و کاشتکار کے درمیان نصفا نصف ہو تو یہ مزارعت فاسد ہوگی بلکہ کل پیداوار مین سے کاشتکار کا حصہ مشاع چاہیے - تو معلوم ہوا کہ اصل مضاربت کے ساتھ معاملت کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ مشابہت ہو لہذا ہمنے مزارعت و معاملت مین اسی معنی کا لحاظ رکھا - فجعلنا المعاملۃ اصلا وجوزنا المزارعۃ تبعا لہا - پس ہمنے معاملت کو اصل قرار دیا اور مزارعت کو اسکے تابع کرکے جائز رکھا ف یعنی ہمنے کہا کہ عقد معاملت جائز ہو اور مزارعت جائز نہین مگر جبکہ معاملت کے تابع ہو - اور بہت چیزین ایسی ہوتی ہین کہ مستقل طور پر جائز نہین ہوتی ہین اور تابع ہوکر جائز ہو جاتی ہین - کالشرب فی بیع الارض - جیسے زمین کے فروخت مین اسکے شرب کی بیع ہو ف کہ شرب کی بیع تنہا نہین جائز ہو اور زمین کے ساتھ مین اسکے تابع ہوکر جائز ہو - والمنقول فی وقف العقار - اور جیسے مال منقول کا وقف عقار مین ہو ف چنانچہ منقول کو تنہا وقف کرنا نہین جائز ہو اور عقار کے تابع کرکے اسکا وقف کرنا جائز ہو یعنے عقار کے ساتھ مین منقول کا بھی وقف ہو جاتا ہو مثلاً حمام کے ساتھ مین اسکے گھڑے و پیالہ وغیرہ وقف مین داخل ہو جاتے ہین - اسی طرح معاملت دہقان کے

مساقاۃ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے۔ یہ امام شافعیؒ کی دلیل عقلی ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک فتوی یہ ہے کہ مزارعت بھی مستقل جائز ہے اور معاملت بھی مستقل جائز ہے۔ وشرط المدۃ قیاس فیہا لانہا اجارۃ معنی کما فی المزارعۃ اور معاملت میں بیان مدت شرط کرنا بمقتضائے قیاس ہے یعنی قیاس مقتضی ہے کہ معاملت میں مدت شرط ہو اسواسطے کہ یہ بھی معنی میں اجارہ ہے جیسے مزارعت میں بیان مدت شرط ہے۔ وفی الاستحسان اذا لم یبین المدۃ یجوز ویقع علی اول ثمر یخرج۔ اور دلیل استحسان میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہے اور عقد معاملہ اس سال کے پہلے پھل نکلنے پر واقع ہوگا ف اور جب پختہ ہو جاوے تو ختم ہوگا۔ لان الثمر لادراکہا وقت معلوم وقل ما یتفاوت۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پختہ ہو جانے کے لیے ایک وقت معلوم ہے اور کمتر تفاوت ہوتا ہے ف اور ایسی خفیف تفاوت سے جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا تو انتہار کی مدت معلوم ہو اور ابتدا میں احتمال رہا کہ عقد کے وقت سے ہے یا پھل نکلنے کے وقت سے ہے لیکن پھل نکلنے سے تعلق ہے اور اول میں احتمال ہے۔ ویدخل فیہا ما ہو المتیقن۔ اور اس مدت کے اندر وہ وقت داخل ہو جائیگا جو متیقن ہے ف یعنی پھل نکلنے کی ابتدار تو یقینی ہے پس اسوقت سے پختہ ہونے تک مدت ہو گئی۔ وادراک البذر فی اصول الرطبۃ فی ہذا بمنزلۃ ادراک الثمار لان لہ نہایۃ معلومۃ فلا یشترط بیان المدۃ۔ اور رطبہ کی جڑوں میں بیجوں کے پختہ ہونے کا عقد کرنا بیان مدت کے حق میں بمنزلہ پھلوں کی پختگی کے ہے اسواسطے کہ رطبہ کے بیجوں کے پکنے کی انتہار معلوم ہے تو بیان مدت شرط نہیں ہے ف رطبہ سست جسکو گندنا کہتے ہیں اور اسکی جڑیں برابر زمین میں باقی رہتی ہیں اور اسکے بیجوں کو تنہا خرید و فروخت کرتے ہیں پس شیخ معنف رح کی غرض یہ ہے کہ تخم رطبہ کا حکم بمنزلہ معاملت ہے نہ بمنزلہ مزارعت۔ چنانچہ اگر مالک نے رطبہ کی جڑیں جو پوری اگی ہیں اس شرط پر دیں کہ انکو سینچے و پرداخت کرے یہانتک کہ بیج نکلکر پختہ ہوں اس قرارداد پر کہ جو کچھ تخم حاصل ہوں وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہو۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے اور تخم ظاہر ہونے پر واقع ہوگا اور پختہ ہونے پر ختم ہوگا اور چونکہ اسکے پختہ ہونے کا وقت معروف و معلوم ہے اور اگر تفاوت ہو تو بہت خفیف ہوتا ہے پس نزاع کا احتمال نہیں ہے تو رطبہ کے تخم میں بھی بمنزلہ پھلوں کے معاملہ کرنا بدون بیان مدت کے استحسانا جائز ہے بخلاف الزرع۔ برخلاف کھیتی کے ف کہ اسمیں بیان مدت شرط ہے۔ لان ابتداءہ یختلف کثیرا خریفا وصیفا وربیعا۔ اسواسطے کہ زراعت کی ابتدار میں اختلاف کثیر واقع ہوتا ہے از راہ خریف و گرمی و ربیع کے ف یہاں تین فصلیں ہوتی ہیں حتی کہ ابتدائے ربیع کے فصل کو آخر صیف میں کاٹتے ہیں اور خریف کو آخر ربیع میں اور صیف کو آخر خریف میں کاٹتے ہیں۔ غرضکہ اسکی ابتدار میں اختلاف کثیر ہے اور انتہار تو حسب ابتدار ہوتی ہے۔ تو جب ابتدار میں اسقدر جہالت ہے تو انتہار میں بھی بہت جہالت ہوگی۔ والانتہاء بناء علیہ۔ اور انتہار کا مبنی ہونا ابتدار پر ہے۔ فتدخلہ الجہالۃ۔ تو اسمیں جہالت کثیرہ داخل ہوگی ف جس سے تنازع پیدا ہوگا پس زراعت میں بیان مدت شرط ہے اور اسی کے مثل درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے درختوں میں جنمیں پھل آیا کرتے ہیں بیان مدت شرط نہیں ہے بخلاف زراعت کے۔ وبخلاف ما اذا دفع الیہ غرسا قد علق ولم یبلغ الثمر معاملۃ۔ اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم گئے ولیکن پھلوں کی حد تک نہیں پہونچے ہیں کہ جب انکو بٹائی پر دیا۔ حیث لا یجوز۔ تو یہ جائز نہیں ہے۔ الا ببیان المدۃ۔ مگر یہ طور کہ مدت بیان کرے ف یعنی اسکی ابتدار و انتہار بیان کرے کیونکہ انکا معاملہ اسوقت مفید ہوگا کہ انمیں پھل

اگر مختہ ہوں حالانکہ پودوں میں یہ امر مجہول ہے - لانہ یتفاوت بقوۃ الاراضی وضعفہا تفاوتا فاحشا - جسکا حاصل
کہ یہ امر بلحاظ زمین کی قوت وضعف کی تفاوت فاحش کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے ف — چنانچہ بعضے پودے ایسی
زمین پر لگائے جاتے ہیں وہ مثلاً تین سال میں پھل لاتے ہیں تو بعضے دیگر وہ کمزور زمین پر ہیں پانچ سال میں پھل
لاتے ہیں اور ایسی ہی بہت تفاوت واقع ہوتا ہے - اور واضح ہو کہ رطبہ کے تخم میں معاملہ کرنا اوپر بیان ہوا کہ بدون
بیان مدت کے جائز ہے - بخلاف ما اذا دفع نخیلا او اصول رطبۃ علی ان تقوم علیہا - برخلاف اسکے اگر
دوسرے کو درختان خرما دیے یا رطبہ کی جڑیں دیں اس شرط پر کہ انکی یہ درخت پر قائم رہے ف — یعنی برابر انکو
سینچے اور پرورش وحفاظت کیا کرے یہانتک کہ درخت مذکور خود جاتے رہیں اور رطبہ کی جڑیں آخر جاتی رہیں
اس قرار داد پر کہ اللہ تعالے جو کچھ اسمیں روزی کریگا وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہے - شرح الکافی - او اطلق
فی الرطبۃ - یا رطبہ کی صورت میں اسنے مطلق چھوڑا ف — یہ نہیں کہا کہ یہان تک کہ جڑیں جاتی رہیں سوا
یہ کہ اصول خرما یا رطبہ میں کہا کہ یہانتک کہ یہ جاتے رہیں یا رطبہ میں یوں نہیں کہا بہرحال یہ حکم ہے کہ - تفسد المعاملۃ
لانہ لیس لذلک نہایۃ معلومۃ - معاملہ فاسد ہوگا اسواسطے کہ درختان خرما یا اصول رطبہ جاتے رہنے کے واسطے
کوئی انتہا معلوم نہیں ہے - لانہا تنمو ما ترک فی الارض فجہلت المدۃ - کیونکہ خرما کی طرح رطبہ کی جڑیں بھی جبتک
زمین میں چھوڑی جاوین برابر اگتی رہتی ہیں - تو مدت معاملہ مجہول ہو گئی ف — بالجملہ عقد معاملہ میں مدت معلوم ہونا
چاہیے ورنہ معاملت فاسد ہوگی - اور معلوم ہونا خواہ صریح بیان سے ہو یا عرف سے ہو - ویشترط تسمیۃ الجزء
مشاعا - اور شرط ہے کہ جزء مشاع بیان کیا جاوے ف — یعنی مقدار مقرر علحدہ نہو جیسے دس من کیسر یا پانچ ہزار
انبہ وغیرہ بلکہ تمام حاصلات کا کوئی حصہ مشترک ہو جیسے نصف وتہائی ودو تہائی وغیرہ - لما بینا فی المزارعۃ - بوجہ اسی
دلیل کے جو ہمنے مزارعت میں بیان کی ہے - اذ شرط جزء معین یقطع الشرکۃ - اسواسطے کہ جزو معین کی شرط کرنا شرکت
کو قطع کرتا ہے ف — اور توضیح یہ کہ اگر باغ میں سے حق عامل کے لیے کوئی درخت معین کر دیا ہو یا دس من یا پانچ ہزار
وغیرہ سے تعیین کردے تو شرکت منقطع ہو گئی کیونکہ شاید اسی قدر پھل پیدا ہوں یا باغ میں سے صرف یہی درخت پھلے
نہ باقی یا یہی درخت بے پھل رہا نہ باقی - بہرحال شرکت منقطع ہوجائیگی پس محصل یہ ہوا کہ مساقاۃ ومعاملت سے مقصود
ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوں پس ہر ایسا امر جو اس مقصود
میں مخل ہو مفسد ہے - وان سمیا فی المعاملۃ وقتا یعلم انہ لا یخرج الثمر فیہا فسدت المعاملۃ لفوات المقصود
وہو الشرکۃ فی الخارج - اور اگر مالک وعامل نے معاملت میں ایسا وقت بیان کیا کہ یہ معلوم ہے کہ اس وقت میں پھل
نہیں حاصل ہونگے تو معاملہ فاسد ہے کیونکہ اصل مقصود ندارد ہے اور وہ حاصلات میں شرکت ہے ف — اور جب اس مدت
میں یقین ہے کہ حاصلات نہوگی تو بیفائدہ ہے اور ہر عقد جو بیفائدہ ہو فاسد ہے - اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول
ہے - ولو سمیا مدۃ قد یبلغ الثمر فیہا وقد یتاخر عنہا جازت - اور اگر دونوں نے ایسی مدت ٹھہرائی ہو کہ کبھی اس
مدت میں پھل پہونچ جاتے ہیں اور کبھی متاخر ہوتے ہیں تو معاملت جائز ہے - لانا لا نتیقن لفوات المقصود کیونکہ
ہمکو مقصود ندارد ہونے کا تیقن نہیں ہے ف — یعنی جہانتک ہمارا گمان ہوتا ہے اس سے ہمکو اس امر کا یقین نہیں کہ پھل
نہیں آوینگے اور عقد بے فائدہ ہے اور جب بے فائدہ ہونا یقینی نہیں ہے تو عقد فاسد ہونا یقینی نہوا پس جائز ہے - مثال یہ ہے
کہ مالک وعامل نے انبہ کی سینچائی پر معاملہ ٹھہرایا کہ پھاگن سے چیت تک یہ لیے چیت داخل نہیں تو علامت عادت سے
یقین ہے کہ انبہ نہیں حاصل ہونگے پس فاسد ہے اور اگر بیساکھ تک ہو تو شک ہے پس جائز ہے اور جب جائز ہوا تو اسکے ساتھ

کا متعلق ہو کہ تمر وخرج فی الوقت المسمی فہو علی الشرکۃ لصحۃ العقد - پھر اگر اس بیان کی ہوئی مدت میں
پھل حاصل ہوئے تو وہ شرکت پر ہونگے کیونکہ عقد مذکور جائز تھا - وان تاخر فللعامل اجر المثل - اور اگر پھلوں کے
نکلنے میں تاخیر ہوئی تو عامل کو اسکا اجر مثل ملیگا ف - اور یہی اصح قول شافعی واصح قول احمد ہے - لفساد العقد -
کیونکہ عقد فاسد ہونا ظاہر ہوگیا - لانہ تبین الخطاء فی المدۃ المسماۃ - کیونکہ جو مدت بیان کی گئی اسمیں خطا ہونا ظاہر
ہوگیا - فصار کما اذا علم ذلک فی الابتداء - تو ایسا ہوگیا جیسے ابتدا میں یہ بات معلوم ہو ف - کہ اتنی مدت
میں پھل نہیں حاصل ہونگے حالانکہ اس صورت میں عقد فاسد ہوتا ہے تو بیان میں بھی عقد فاسد ہوگا اور ہر عقد فاسد میں
عامل کو اجر المثل دیا جاتا ہے - اور یہ اسوقت ہے کہ مدت مذکورہ کے بعد پھل نکلے ہوں - بخلاف ما اذا لم یخرج اصلا
یہ برخلاف اسکے کہ پھل بالکل نہیں نکلے ف - یعنی مدت کے اندر یا اسکے بعد کسی سال میں اس سال پھل نہیں آئے
تو یہ ثبوت نہوگا کہ مدت المسمی ناصحیح تھی کہ پیداوار حاصل ہونے کو کافی نہیں تھی - لان الذہاب بآفۃ - کیونکہ پیدا نہ
ہونا شاید کسی آفت کی وجہ سے ہوا ف - اور شاید یہ آفت نہوتی تو اس مدت کے اندر پھل پیدا ہوجاتے - فلا
یتبین فساد المدۃ فبقی العقد صحیحا ولا شیء لکل واحد منہما علی صاحبہ - تو یہ ظاہر نہوا کہ مدت مذکورہ کا فاسد تھا
پس عقد صحیح باقی رہا اور مالک درخت وعامل میں سے کسی کے واسطے دوسرے پر کچھ حق واجب نہیں ہوگا ف -
کیونکہ اجر المثل تو فساد عقد کی صورت میں تھا اور جب کچھ نقصان نہیں تو حق اسکے پھلوں سے متعلق ہے اور وہ آسمانی یا زمینی
آفت سے رکی وجہ پیداوار نہیں ہوئے - اب یہ بیان کہ کن درختوں وپھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں نہیں
جائز ہے - قال وتجوز المساقاۃ فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباذنجان - اور مساقات
یعنی معاملت درختان خرما وپھلدار درختوں وانگور ورطاب وبیخ باذنجان میں جائز ہے ف - رطاب کی جڑیں برابر
زمین میں لگی رہتی ہیں جب پانی دیا جاوے تو اپنی فصل پر پھوٹتی اور اس سے تخم حاصل ہوتے ہیں اور باذنجان بینگن
کی جڑیں بھی اسی قسم سے ہیں لہذا یہ ساگ وغیرہ کی قسم نہیں کہ خود توڑ کر ختم ہوتا رہتا ہے بلکہ برابر باقی اور اسکے پھل
فروخت ہوتے ہیں اور نخل وانگور وانبہ ونارنگی وغیرہ میں یہ بات خود ظاہر ہے مگر آنکہ کہیں نارنگی کے درخت ایسے پرانے
ہوجاتے ہیں کہ پھل نہیں آتے ہیں جیسے کیلے وغیرہ میں ہے تو ایسی صورت میں ایسے درختوں میں جواز نہوگا اور جو ہمیشہ درخت
ہمیشہ پھل کرتے ہیں اگرچہ کسی سال جیسے انبہ کے باغ یا بیر کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آویں تو اسکا مضائقہ نہیں
ہے بلکہ یہ بات ہو کہ کیلے کی طرح درخت موجود ہیں مگر وہ اب پھل نہیں لاتے ہیں اور اس سے ایک کلیہ قاعدہ نکل آیا جو کثرت
تو جسے سمجھ میں آجاویگا اور عینی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک واحمد وثوری واوزاعی وصاحبین وغیرہ وقدیم قول شافعی
ہے کہ مساقات جمیع اشجار مثمرہ میں جائز ہے - وقال الشافعی فی الجدید لا یجوز الا فی الکرم والنخیل لان جوازہا
بالاثر وقد خصہما وہو حدیث خیبر - اور امام شافعی رح نے قول جدید میں فرمایا کہ مساقات کسی میں جائز نہیں سوائے
انگور وخرما کے اسواسطے کہ مساقات جائز ہونا برخلاف قیاس کے بدلیل نص حدیث ہوا ہے اور نص نے مساقات کو صرف
نخل خرما وانگور کے ساتھ خاص کیا اور نص مذکور حدیث خیبر ہے ف - یعنی مساقات کو اگر قیاس پر رکھا جاوے تو قیاس
مقتضی ہے کہ مساقات مانند مزارعت کے جائز نہو لیکن حدیث سے اسکا جواز نکلا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر
فتح کرکے وہاں کے یہودیوں کے ساتھ مساقات کا معاملہ کیا ولیکن اسمیں مخصوص نخل خرما وانگور کا ذکر ہے تو جہاں تک نص
وارد ہوئی ہے اسی حکم جواز مخصوص رہا اور باقیوں میں نہیں جائز ہے لہذا ہمنے مزارعت کو فاسد کیا مگر مساقات نخل وکرم
کے ضمن میں جائز ہے - اس استدلال شافعی رح کے جواب میں بعض نے کہا کہ حدیث خیبر کی بعض روایات میں اصلاح

وارد ہوا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز پر جو نوع و ثمر سے خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا - اور ایک روایت میں لفظ نخل و شجر ہے پس حدیث میں تو زراعت کو عام طور پر شامل ہے اور شجر عام ہے کہ ہر پھلدار کو شامل ہے میں کہتا ہوں کہ جب یہ روایات ثمرہ ہو ئیں تو بے شک امام شافعی کی تخصیص باطل ہو گئی حالانکہ ثمر اور زرع کی روایت صحیحین و جماعت کے نزدیک موجود ہے - ولیکن یہ اشکال تب بھی لازم ہے کہ تنہا زراعت میں سے ساگ و ترکاری کی خصوصیت اور درختوں میں سے کیلا وغیرہ جو دائمی پھل لاتے ہیں یقین نہیں رہتے ہیں انکی خصوصیت کہاں سے نکالی کہ انمیں نہیں جائز ہے پس یہ طریقہ بحث کے قابل ہے اور شیخ مصنف رح نے کہا کہ - ولنا ان الجواز للحاجۃ و قد عمت - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات جائز ہونا بوجہ ضرورت و حاجت کے ہوا اور حاجت تو سب قسم کے درختوں کو شامل ہے ف - لیکن یہ طریقہ استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز نکلا اسکی علت مفہوم ہے تو اسی پر دوسرے درختوں کو قیاس کر سکتے ہیں اور علت یہ کہ نخل میں جواز بوجہ حاجت کے ہوا تو جہاں یہ حاجت متحقق ہوگی وہاں جواز ہوگا اور حاجت سب قسم کے پھلدار درختوں کو شامل ہے تو سب میں جواز ہوا پھر کلام کرتے ہیں کہ - واثر خیبر لا یخصہما - خیبر کی حدیث میں کوئی تخصیص نخل انگور کی نہیں ہے - لان اہلہا یعملون فی الاشجار والرطاب ایضا - اسواسطے کہ اہل خیبر تو سوائے خرما کے دیگر درختوں و رطاب میں بھی معاملت کرتے تھے ف - ابن حزم رح نے لکھا کہ امام شافعی رح نے خود حدیث کی مخالفت کی کیونکہ بے شک خیبر میں ترکاری و ۱۴۶ سو کیلا و گنّا وغیرہ تھے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز کے نصف پر جو خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا - انتہی - م ع - لیکن مخفی نہیں کہ یہ جبھی کہ حدیث خیبر میں یہ لفظ ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل ہو اسکے نصف پر معاملہ تھا - حالانکہ دیگر روایات صحیح وغیرہ میں خرما کا اندازہ کرنا مذکور ہے یا ثمر و زرع ہے اور مجھے نہیں معلوم کہ کسی روایت میں ترکاریوں وغیرہ مذکورہ بالا اشیاء کا نصف بھی آیا ہو سوائے اسکے کہ اگر لفظ مذکور بطور عام ثبوت ہو تو دلالت کرتا ہے اور کچھ شک نہیں کہ ترکاری و اسکے مانند چیزوں میں حنفیہ و ایک جماعت فقہاء نے خلاف کیا تو معلوم ہوا کہ تخصیص مراد ہے جسکو امام شافعی رح نے واقعہ خیبر کی دوسری روایات سے لیا کہ وہ نخل و انگور تک ہے اور چونکہ انکے نزدیک یہ خلاف قیاس ہے تو صرف جہانتک وارد ہے وہیں تک اقتصار ہوگا - لیکن کھیتی و جمیع اشجار کو شامل کرنا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ جو صحاح خیبر میں صحیحین وغیرہ میں ہے امام شافعی رح کے اقتصار نخل و کرم کو باطل کرتی ہے - ولو کان کما زعم - اور اگر ایسا ہی ہوتا جیسے امام شافعی رح نے دعوی کیا کہ ف - معاملہ خیبر صرف نخل خرما و انگور کے ساتھ خاص تھا تو یہ صرف واقعہ کا بیان ہوتا یعنی نص میں یہ تو مذکور نہیں کہ مساقات صرف نخل خرما و انگور کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ یہی ہوتا کہ اہل خیبر کے ساتھ نخل خرما و انگور میں واقع ہوا تھا تو ایسا واقع ہونا خواہ مخواہ خصوصیت کی دلیل نہیں کہ ماسوائے میں جائز نہو - فالاصل فی النصوص ان تکون معلولۃ - کیونکہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ معلول ہوں ف - یعنی نص میں جو حکم دیا گیا وہ کسی علت پر مبنی ہے - پھر اگر کسی دوسری دلیل سے معلوم ہو کہ اسکی علت نہیں نکل سکتی اور دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے تو البتہ اس اصل سے عدول کیا جاتا ہے جیسے نماز میں قہقہہ سے وضو باطل ہونا دوسری جگہ اسوجہ سے جاری نہیں ہوتا کہ قیاس سے اسکی علت متعدی نہیں ہوتی ہے اور جب تک یہ بات نہو تو ہر نص اپنی اصل پر ہے کہ اسکے حکم کی علت لی جاوے اور وہ دوسری جگہوں میں جاری کی جاوے سیما علی اصلہ - خصوصًا امام شافعی کی رائے پر ف - کہ وہ تو نص میں ایسی علت نکالتے ہیں جو سوائے نص کے دوسری جگہ متعدی بھی نہو جیسے سونے و چاندی میں رباج کی وجہ یہ نکالتے ہیں کہ ثمن ہیں حالانکہ ثمن ہونے کی علت سوائے انکے کہیں اور نہیں پائی جاتی ہے اور ہمارے نزدیک تو علت ضرور ایسی چاہیے جو دوسری جگہ بھی

مستندی ہو۔ اب جاننا چاہیے کہ نص میں اگرچہ یہ اصل ہو کہ حکم کی کوئی علت ہو لیکن یہ امر دلیل قائم کرنے سے معلوم ہوگا
کہ یہ نص فی الحال اس علت سے معلول ہو اور ہمنے دلیل سے ثابت کیا کہ خرما و انگور میں مساقات ظاہر ہونے کی علت
یہ کہ لوگوں پر حرج و مشقت ہو پس سب پھلوں میں اسی علت سے جائز ہو۔ اور حق یہ ہو کہ امام شافعی رح اس نص کو
خلاف قیاس جاننے میں قرجحان وارد ہو اسی حد تک رکھتے ہیں اور یہ البتہ کہتے ہیں کہ اصل جواز خرما و انگور میں ہو
اور اسی کے ضمن میں زرع کی مزارعت بھی جائز ہو جیسے کہ حدیث میں منصوص ہو تو تنہا زرع کے واسطے جواز نہیں ہو
اور ہم لوگوں نے قیاس سے فاسد جانا لیکن نص میں جواز کے ساتھ پہچانا کہ حاجت کی وجہ سے جائز ہو تو یہ کل پھلوں
و کھیتی کو شامل ہو پس سب جائز ہیں فافہم۔ م۔ **ولیس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانہ لا ضرر
علیہ بالوفاء بالعقد**۔ اور مالک باغ انگور (وغیرہ) کو یہ جائز نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے عامل کو خارج کرے
اسواسطے کہ مساقات کا معاہدہ پورا کرنے میں اسپر کوئی ضرر نہیں ہو ف۔ بلکہ عامل کے کام سے جو کچھ حاصلات
ہو وہ اپنا حصہ پاویگا۔ **وکذا لیس للعامل ان یترک العمل بغیر عذر**۔ اور اسی طرح مساقات میں عامل کو بھی یہ
اختیار نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے کام چھوڑ بیٹھے ف۔ جیسے جملہ اجارات میں ہوتا ہو کہ بغیر عذر کے دونوں میں سے
کسی کو تنہا عقد فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہو۔ **بخلاف المزارعۃ بالاضافۃ الی صاحب البذر علی ما قدمناہ**
برخلاف مزارعت کے بلحاظ بیج والے کے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ف۔ کہ مزارعت میں جسکی طرف
سے بیج ہیں اسکو بالفعل اپنے بیجوں کا ضرر برداشت کرنا اس امید پر ہوتا ہو کہ آئندہ نفع ہوگا پس اسکو اختیار ہو کہ
بالفعل ضرر برداشت کرنے سے انکار کرے۔ اور جسکی طرف سے بیج نہیں ہیں اسپر بغیر عذر کے چھوڑنا ممنوع ہو۔
قال فان دفع نخلا فیہ تمر مساقاۃ والتمر یزید بالعمل جاز۔ مختصر میں ہو کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ خرما
مساقات پر دیا جسمیں چھوہارے لگے ہیں اور حال یہ کہ عامل کی پرداخت کرنے سے چھوہاروں میں بڑھاو ہوگا
تو عقد مساقات جائز ہو۔ **وان کانت قد انتہت لم یجز**۔ اور اگر چھوہاروں کی بڑھاو پوری ہو گئی ہو تو عقد ذکور
نہیں جائز ہو ف۔ کیونکہ عامل کے کام سے کچھ فائدہ مترتب نہیں ہو تو کام ہی نہ رہا۔ **وکذا علی ہذا اذا
دفع الزرع وہو بقل جاز**۔ وعلی ہذا اگر کاشتکار کو جمی ہوئی کھیتی بعقد مزارعت دی حالانکہ وہ ابھی ساگ ہو
تو عقد مزارعت جائز ہو۔ **ولو استحصد وادرک لم یجز**۔ اور اگر کھیتی کاٹنے کے لائق ہو گئی اور پختہ تیار
ہو گئی تو مزارعت نہیں جائز ہو ف۔ بالجملہ مزارعت میں بھی مثل مساقات کے حکم ہو۔ **لان العامل انما
یستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناہی والادراک**۔ اسواسطے کہ عامل وکاشتکار کو تو اجرت کا استحقاق
بوجہ عمل کے ہوتا ہو اور پھل وکھیتی پوری وپختہ ہونے کے بعد کام کا کچھ اثر نہیں رہا۔ **فلو جوزناہ لکان استحقاقا
بغیر عمل ولم یرد بہ الشرع**۔ پس اگر ہم ایسی مزارعت یا معاملت کو جائز کہیں تو عامل کا استحقاق بدون عمل
کے ہو جاویگا ایسے استحقاق کے ساتھ شرع وارد نہیں ہوئی ہو ف۔ بلکہ شرع میں عامل کا استحقاق ایسی صورت
میں وارد ہوا ہو کہ اُسنے کچھ کام کیا ہو یعنی اسکے کام کا اثر پیدا ہوا ہو اور یہاں تو پھلوں وکھیتی کی بڑھاو پوری ہو چکی ہو
اور اب کام کی کچھ حاجت باقی نہیں رہی۔ **بخلاف ما قبل ذلک لتحقق الحاجۃ الی العمل**۔ برخلاف اسکے پہلی حالت
کے کیونکہ اسوقت عامل کے کام کی حاجت ہو ف۔ لہذا اسکو کام سے استحقاق ہوتا ہو۔ **قال واذا فسدت المساقاۃ
فللعامل اجر مثلہ**۔ اور جس صورت میں کہ مساقات فاسد ہو تو عامل کے واسطے اجر المثل ملیگا ف۔ یعنی اُسکو حصہ ثمر
کا استحقاق نہیں ہو بلکہ جو کچھ ایسے کام کی مزدوری ہوتی ہو اسپر نظر کی جاوے اور پھلوں میں سے اسکے مشروط حصہ پر نظر

کی جاوے پس اگر اجر المثل کم یا برابر ہو تو اجر المثل دیا جاوے اور اگر اجر المثل زائد ہو تو اسمین سے بقدر حصہ مشروط
کے دیا جاوے وفیہ خلاف۔م۔ لانہ فی معنی الاجارۃ الفاسدۃ۔ کیونکہ عقد معاملہ جو فاسد ہوگیا ہو وہ اجارہ
فاسدہ کے معنی مین ہو ف۔ اور اجارہ فاسدہ مین اجر المثل ملتا ہو تو مساقات مین بھی یہی ملیگا۔ وصارت
کالمزارعۃ اذا فسدت۔ اور معاملہ فاسدہ ایسا ہوگیا جیسے مزارعت فاسدہ ہو ف۔ کہ دونون کی حالتین
یکسان ہین۔ قال ویبطل المساقاۃ بالموت لانہا فی معنی الاجارۃ وقد بیناہ فیہا۔ اور موت کی وجہ سے
عقد مساقات باطل ہوجاتا ہو کیونکہ وہ اجارہ کے معنی مین ہو اور ہمنے اسکو اجارات مین بیان کیا ہو ف۔ کہ جب
متعاقدین مین سے ایک مرگیا اور حال یہ ہو کہ اسنے عقد اجارہ اپنی ذات کے واسطے کیا تھا یعنی وہ اس عقد مین وکیل
یا فضولی نہین تھا تو اسکی موت سے عقد اجارہ مٹ جائیگا۔ اسی طرح اجارہ کے معنی مین جو عقود ہین جیسے عقد معاملہ
وہ بھی مٹ جائیگا۔ رہا یہ کہ جب عقد معاملہ باقی نہین رہا تو بعد اسکے پیداوار کا کیا حال ہو پس اسکی چند صورتین ہین
اول یہ کہ مالک زمین نے انتقال کیا اور عامل باقی ہو اور مالک کے وارثون نے بٹوارہ چاہا۔ پھر ایک یہ کہ عامل نے انکار
کیا اور پھلون کی پرداخت چاہی اور دوم یہ کہ عامل نے بھی کام سے انکار کیا۔ اور سوم یہ کہ وارثون نے یہ قصد نہین کیا
بلکہ عامل نے چاہا۔ صورت دوم یہ کہ عامل مرا اور اسکے وارثون و مالک باغ مین یہ وجوہ پیدا ہوئے۔ فان مات
رب الارض والخارج بسر فللعامل ان یقوم علیہ کما کان یقوم قبل ذلک الی ان یدرک الثمر وان
کرہ ذلک ورثۃ رب الارض استحسانا فیبقی العقد دفعا للضرر عن العامل ولا ضرر فیہ علی الآخر۔
اور اگر مالک زمین ایسی حالت مین مرگیا کہ پھل ہنوز خام کیریان ہین تو عامل کو اختیار ہو کہ جیسے پہلے پرداخت کرتا تھا
اسی طرح برابر پرداخت کرتا رہے یہانتک کہ پھل پک جاوین اگرچہ رب الارض کے وارث اسپر راضی نہون اور یہ حکم
استحسان ہو پس عامل سے ضرر دور کرنے کے لیے عقد باقی رہیگا اور اسمین دوسرے پر کچھ ضرر نہین ہو ف۔ یعنی
رب الارض کے وارثون پر کچھ ضرر نہین ہو۔ ولو التزم العامل الضرر۔ اور اگر اس صورت مین عامل نے ضرر
برداشت کرنے کا التزام کیا ف۔ یعنی عامل نے کام سے انکار کیا۔ یتخیر ورثۃ رب الارض بین ان یقسموا
البسر علی الشرط۔ تو رب الارض کے وارثون کو تین باتون کا اختیار ہو۔ چاہین کیریون کو شرط کے موافق بٹوارہ
کرلین۔ وبین ان یعطوہ قیمۃ نصیبہ من البسر۔ اور چاہین عامل کو کیریون مین سے اسکے حصہ کی قیمت دیدین
وبین ان ینفقوا علی البسر حتی یبلغ فیرجعوا بذلک فی حصۃ العامل من الثمر۔ اور چاہین کیریون کی پرداخت
اپنے خرچ سے کرائین یہانتک کہ وہ پختہ ہوجاوین پس پھر پھلون مین سے حصہ عامل سے یہ خرچہ واپس لین ف۔
اور جو کچھ بچے وہ عامل کا ہوگا۔ پس رب الارض کے وارثون کو یہ اختیارات حاصل ہین۔ لانہ لیس لہ الحاق الضرر
بہم وقد بینا نظیرہ فی المزارعۃ۔ اسواسطے کہ عامل کو یہ اختیار نہین کہ وارثون کو ضرر لاحق کرے اور مزارعت مین
ہم اسکی نظیر بیان کرچکے ہین۔ یہ سب اس صورت مین کہ مالک باغ نے انتقال کیا ہو۔ ولو مات العامل فلورثتہ
ان یقوموا علیہ وان کرہ رب الارض لان فیہ النظر من الجانبین۔ اور اگر عامل نے انتقال کیا درحالیکہ
پھل کیریان ہین تو اسکے وارثون کو اختیار ہو کہ باغ کی پرداخت کرین اگرچہ مالک باغ راضی نہو اسواسطے کہ ایسا کرنے
مین جانبین کی بہتری ہو۔ وان ارادوا ان یصرموہ بسرا کان صاحب الارض بین الخیارات
الثلثۃ التی بیناہا۔ اور اگر عامل کے وارثون نے چاہا کہ یہی کیریان توڑکر تقسیم کرین تو مالک باغ کو مذکورہ بالا ہر سہ
اختیارات ہین ف۔ یعنی اگر مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لاحق کرنے کی قدرت نہین ہو تو مالک کو اختیار ہو چاہے

وہ بھی کیریان توڑکر بٹوارہ کرے اور چاہے ان لوگون کو وارث کے حصہ کیریون کی قیمت دیدے اور کل پھل مالک کے ہوجاوینگے اور چاہے اپنے پاس سے انکی پرداخت مین خرچ کرے اور جب پختہ ہوجاوین تو عامل کے حصے اپنا خرچہ نکال لے یعنی تمام خرچہ جو عامل کے کام کی جگہ تھا اسمین سے نکال لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ وارثان عامل کا ہوگا۔ وان ماتا جمیعا فالخیار لورثۃ العامل لقیامہم مقامہ۔ اور اگر مالک باغ اور عامل دونون مرگئے تو پرداخت مین وارثان عامل کو اختیار ہے ف کہ چاہین بدستور عامل کی طرح پرداخت کرتے رہین کیونکہ ایسا کرنے مین دونون کی بہتری ہے پس وارثان مالک باغ کا انکار کچھ مضر نہین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمھارے نزدیک خیار تو میراث نہیں ہوتا ہے پس عامل کا خیار کیونکر اسکے وارثون کو میراث ملا۔ جواب یہ کہ خیار میراث نہین ملا ہے۔ وہذا خلافۃ فی حق مالی۔ اور یہ تو مالی حق مین قائم مقامی ہے ف یعنی بجاے عامل مورث کے اسکے وارث قائم و خلیفہ ہوئے ہین۔ و ہو ترک الثمار علے الاشجار الی وقت الادراک لاان یکون وراثۃ فی الخیار اور وہ حق مالی یہ ہے کہ پختہ ہونے تک پھلون کو درختون پر چھوڑنا۔ اور یہ خیار کی وراثت نہین ہے۔ فان ابی ورثۃ العامل ان تقوموا علیہ کان الخیار فی ذلک الی ورثۃ رب الارض علی ما وصفنا۔ پھر اگر عامل کے وارثون نے پرداخت کرنے سے انکار کیا تو اس بارہ مین مالک باغ کے وارثون کو بوصف مذکورۂ بالا اختیار ہوگا ف کہ چاہین کیریان توڑکر بٹوارہ کرین اور چاہے کیریون مین سے حصہ عامل کی قیمت اسکے وارثون کو دیدین اور چاہے اپنے پاس سے خرچ کرین یہانتک کہ پھل تیار ہون تو خرچہ عامل کے حصے سے واپس لین۔ قال واذا انقضت مدۃ المعاملۃ والخارج بسر اخضر فہذا والاول سواء۔ اور اگر مساقات کی مدت ایسی حالت مین گزر گئی کہ پھل کیریان سبز ہین تو یہ صورت اور پہلی صورت دونون کا حکم یکسان ہے ف یعنی اگر کیریان سبز ہونے کی حالت مین متعاقدین یا ایک کے مرجانے مین جو حکم تھا وہی اس صورت مین کہ متعاقدین زندہ ہین مگر معاملہ کی مدت گزر گئی۔ وللعامل ان یقوم علیہا الی ان یدرک لکن بغیر اجر۔ اور عامل کو اختیار ہوگا کہ باغ کی پرداخت کرے یہانتک کہ پھل پختہ ہوجاوین ولیکن بغیر اجرت ہوگی ف یعنی عامل پر اپنے حصہ کی بابت جو درختون پر لگے رہے یہانتک کہ پختہ ہوئے ہین کوئی اجرت واجب ہوگی۔ لان الشجر لا یجوز استیجارہ۔ کیونکہ درخت کو اس کام کے واسطے اجارہ لینا جائز نہین ہے۔ بخلاف المزارعۃ فی ہذا۔ برخلاف مزارعت کے ایسی صورت مین ف عامل پر اسکے حصہ زراعت کے واسطے پختہ ہونے تک زمین کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ لان الارض یجوز استیجارہا۔ سو اسلیے کہ زمین کو اجارہ پر لینا جائز ہے ف چنانچہ اگر کسی نے زمین مین کچی زراعت خریدی پھر زمین کو اجارہ پر لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر دس روپیہ پر دو ماہ کے واسطے اجارہ دے تو اجرت مسمی یعنے دس روپیہ واجب ہوگی اور اگر کھیتی پختہ ہونے تک اجارہ پر لے تو جب تک پختہ ہوکر کاٹی جاوے اس مدت کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ بخلاف اسکے اگر درختون پر پھل خریدے پھر پھل پختہ ہونے تک درختون کو اجارہ پر لیا یا دو ماہ کے واسطے اجارہ پر لیا تو کسی صورت مین نہین جائز ہے اور کچھ بھی اجرت واجب ہوگی اور پھلون مین جو کچھ بڑھا اور زیادتی ہوئی ہے وہ حرام ہے اسکو صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر پھلون کے خرید مین یہ شرط ہو تو بیع فاسد ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو اب مزارعت و معاملت مین فرق ہوا کہ سبز رہنے کی حالت مین اگر مزارعت کی مدت تمام ہوگئی تو زمیندار و کاشتکار کا یہ مال مشترک ہے پس دونون اپنے اپنے خرچہ سے اسکی پرداخت کرین اور عامل پر اسکے حصہ کے واسطے زمیندار کی زمین کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ اور اگر معاملت مین سبز کیریان ہونے کی حالت مین مدت معاملہ تمام ہوگئی تو یہ مال مشترک ہے اور اسکے توڑ ڈالنے سے یہ بہتر ہے کہ پختہ ہوجاوے لیکن اس

صورت مین عامل پر اسکے حصہ کی بابت درختون کا اجر المثل واجب نہین ہوگا کیونکہ درختون کا اجارہ لینا نہین جائز ہی
دعامل کے پہل بغیر اجرت کے لگے رہین یہانتک کہ پختہ ہون - وکذلک العمل کلہ علی العامل ہہنا - اور
اسی طرح معاملت کی ایسی صورت مین پرداخت وکام بھی کل بذمہ عامل رہیگا ف - اور مالک باغ پر اپنے حصہ کا
کام نہین ہوگا - وفی المزارعۃ فی ہذا علیہما - اور مزارعت مین ایسی صورت مین کام دونون پر ہوتا ہی ف
یعنی زمیندار و کاشتکار دونون کام کرین اور جو کچھ خرچ پڑے دونون اٹھاوین - لانہ لما وجب اجر مثل الارض
بعد انتہاء المدۃ علی العامل لا یستحق علیہ العمل - اسواسطے کہ مدت اجارہ گذر جانے کے بعد جب کھیتی تیار
ہونے تک کاشتکار پر اسکے حصہ کی بابت زمین کا اجر المثل واجب ہوا تو اب اسپر کام کرنے کا استحقاق نہین رہا - و
ہہنا لا اجر فیجاز ان یستحق العمل کما یستحق قبل انتہائہا - اور یہان عامل کے ذمہ اجرت نہین تو جائز ہوا کہ اسپر
کام کرنے کا استحقاق ہو جیسے انتہاے مدت سے پہلے اسپر استحقاق تھا - قال وتفسخ بالاعذار لما بینا فی الاجارات
عقد معاملہ بوجہ عذرون کے فسخ کیا جاتا ہی بدلیل مذکورۂ اجارات ف - کہ عاقد کو عقد معاملہ پورا کرنا بدون ایسے زائد
ضرر کے اٹھائے ممکن نہین ہو جو بمقتضاے عقد کے اسپر لازم نہ تھا لہذا عقد توڑ دیا جائیگا - وقد بینا وجوہ العذر فیہا
اور ہمنے عذر کی صورتین کتاب الاجارات مین بیان کی ہین - ومن جملتہا ان یکون العامل سارقا یخاف علیہ
سرقۃ السعف والثمر قبل الادراک - اور منجملہ عذرون کے جن سے معاملہ فسخ کیا جاوے یہ ہی کہ عامل چور ہو جسکی
ذات سے یہ خوف ہو کہ وہ خرما کی ڈالیان وپتے چرا دیگا اور پھلون کو پکنے سے پہلے چرا دیگا ف - پس ایسی صورت
مین عقد معاملہ توڑنا جائز ہی جبکہ باقی رکھنا مضر ہی - لانہ یلزم صاحب الارض ضررا لم یلتزمہ فیفسخ بہ - اسواسطے
کہ مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لازم آویگا جسکا عقد مین اسنے التزام نہین کیا تھا پس اسکی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جائیگا -
ومنہا مرض العامل اذا کان یضعفہ عن العمل - اور از انجملہ عامل کی بیماری ہی جبکہ اسکو کام سے ضعیف و
لاچار کرے ف - اگر کہا جاوے کہ وہ مزدور رکھے - جواب یہ کہ ایسا نہین ہو سکتا ہی - لان فی الزامہ استیجار
الاجراء زیادۃ ضرر علیہ ولم یلتزمہ فیجعل ذلک عذرا - اسواسطے کہ مزدورون کا نوکر اسکے ذمہ لازم کرنے مین اسپر
زیادہ ضرر لازم آیا جسکا اسنے عقد معاملہ مین التزام نہین کیا تھا تو یہ اسکے حق مین فسخ کا عذر قرار دیا جائیگا - ولو اراد العامل
ترک ذلک العمل - اور اگر عامل نے یہ کام ہی چھوڑنا چاہا ف - یعنی چاہا کہ یہ پیشہ چھوڑ دے - ہل یکون
عذرا - کیا یہ بھی عذر شمار کیا جائیگا یا نہین - فیہ روایتان - جواب یہ کہ اسمین دو روایتین آئی ہین -
ف - ایک روایت یہ کہ عذر ہی اور دوسری روایت مین مطلقا اسپر جبر کیا جاوے وعذر نہین ہی غایہ - وتاویل
احدیہما ان یشترط العمل بیدہ فیکون عذرا من جہتہ - اور اول روایت کی تاویل یہ ہی کہ اسنے اپنے ہاتھ سے کام
کرنا شرط کیا جاتا تو یہ اسکی طرف سے عذر ہوگا ف - جبکہ اسنے یہ پیشہ چھوڑ دیا ہی حتی کہ اگر اپنے ہاتھ سے کام شرط
کیا ہو بلکہ چاہے خود کام کرے یا اپنے نوکرون سے کام لے تو یہ عذر نہین ہی - ومن دفع ارضا بیضاء الی رجل
سنین معلومۃ یغرس فیہا شجرا علی ان تکون الارض والشجر بین رب الارض والغارس نصفین لم
یجز ذلک لاشتراط الشرکۃ فیما کان حاصلا قبل الشرکۃ لا بعملہ - اگر ایک شخص نے عامل کو صاف زمین بدون
درخت کے چند سال معلوم کے لیے دی کہ اسمین پودے لگادے اس شرط پر کہ زمین و درخت درمیان مالک زمین و عامل
کے نصفا نصف ہون تو یہ جائز نہین ہی اسواسطے کہ عقد مین ایسی چیز کی شرکت شرط کی جو پیشتر سے بدون عامل کے کام کے
حاصل تھی ف - اور وہ زمین ہی کیونکہ زمین تو بدون کار عامل کے رب الارض کے پاس موجود تھی - پھر جب یہ شرط فاسد

جائز ہوئی اور معاملہ فاسد ہوا تو کیا حکم ہے۔ پس فرمایا۔ وجمیع الثمر والغرس لرب الارض۔ اور تمام پھل مع پودوں کے مالک زمین کے ہونگے۔ وللغارس قیمۃ غرسہ واجر مثلہ فیما عمل۔ اور عامل کے واسطے اسکے پودون کی قیمت اور جو اسنے کام کیا اسکا اجر المثل ملیگا۔ لانہ فی معنی قفیز الطحان اذ ہو استیجار لبعض ما یخرج من عملہ وہو نصف البستان فیفسد۔ اسواسطے کہ یہ عقد معاملہ بمعنی قفیز الطحان ہے اسواسطے کہ اسکو اجرت پر لیا بعوض ایک حصہ اس چیز کے جو اسکے عمل سے حاصل ہو اور وہ نصف بستان ہے پس معاملہ فاسد ہوگا ف۔ کیونکہ اسنے گویا اس عامل کو مزدور کیا کہ بیری اس زمین کو باغ کر دے بذریعہ اپنی اشیاء و آلات کے اس شرط پر کہ جو کچھ اسکے کام سے حاصل ہوا اسکا نصف بطور اجرت دونگا۔ زیلعی۔ جیسے پیسنے والے کو کہا کہ یہ چار من گیہوں پیسے کہ جو آٹا حاصل ہو اسمین سے دس سیر آٹا دونگا۔ اور یہ فاسد ہے تو عقد معاملہ بھی فاسد ہے۔ وتعذر رد الغراس لاتصالہا بالارض۔ اور پودون کا واپس کرنا اسوجہ سے متعذر ہے کہ وہ زمین سے متصل ہوگئے ہیں۔ فیجب قیمتہا واجر مثلہ لانہ لا یدخل فی قیمۃ الغراس لتقومہا بنفسہا۔ پس پودون کی قیمت واپس کرنا واجب ہے اور اجر المثل دے اسواسطے کہ پودون کی قیمت مین اجر المثل داخل نہیں ہوگا کیونکہ پودے بذات خود قیمتی چیزین ہین ف۔ اور پودون کے ساتھ کام کو حیثیت نہیں ہے کیونکہ کام خود قیمتی چیز نہیں بلکہ اجارہ کی ضرورت سے قیمتی ہو جاتا ہے ع۔ وفی تخریجہا طریق آخر بیناہ فی کفایۃ المنتہی وہذا اصحہا واللہ تعالی اعلم۔ اور اس مسئلہ کی تخریج کے واسطے دوسرا ایک طریقہ ہے جسکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین بیان کیا ہے ولیکن دونون مین سے یہ زیادہ صحیح ہے جو بیان مذکور ہے۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب تم المعاملہ۔

کتاب الذبائح

یہ کتاب ذبائح کے بیان مین ہے۔

ذبائح جمع ذبیحہ اور وہ اس چیز کا نام ہے جو ذبح کیا جاوے۔ اور ذبح کا نام ذکوۃ ہے ع۔ قال الذکوۃ شرط حل الذبیحۃ ذکاۃ ذبیحہ حلال ہونے کی شرط ہے ف۔ یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اسکے حلال ہونے کی شرط یہ کہ ذبح کیا ہو۔ لقولہ تعالی الا ما ذکیتم۔ یعنی اللہ تعالی نے مردار وغیرہ سے استثناء کیا کہ سوائے اس جانور کے کہ جسکو تمنے مذکیہ کیا یعنی ذبح کیا ہو۔ ولان بہا یتمیز الدم النجس من اللحم الطاہر۔ اور اس دلیل سے کہ ذکاۃ ہی سے نجس خون گوشت پاک سے جدا ہوتا ہے ف۔ یعنی خون مسفوح نجس ہے اور وہ گوشت سے مجاور و مخلوط ہے پس ذکوۃ کے ذریعہ سے تمام رگون سے یہ خون نکل جاتا ہے تو گوشت پاک ہو جائیگا۔ وکما یثبت بہ الحل۔ اور جسطرح ذبح سے حلت ثابت ہوئی ہے ف۔ یعنی ذبح کر لینے سے جیسے کھانے کے قابل جانورون مین کھانے کی حلت ثابت ہوئی ہے۔ یثبت بہ الطہارۃ فی الماکول وغیرہ۔ اسیطرح ذبح سے ماکول و غیر ماکول سب مین طہارت ثابت ہو جاتی ہے ف۔ حتی کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہین جیسے شیر وغیرہ اگر بسم اللہ کر کے ذبح کیے گئے تو پاک ہو جاوینگے۔ اگرچہ کھانے کے قابل نہین ہین۔ فانہا تنبئ عن الطہارۃ۔ کیونکہ ذکاۃ کا لفظ معنی طہارت سے آگاہ کرتا ہے۔ ومنہ قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسہا۔ اور اسی معنی مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ زمین کی ذکاۃ یعنی طہارت یہ کہ خشک ہو جاوے ف۔ لیکن ان الفاظ سے حدیث نہیں ملی۔ اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ابن الحنفیہ و ابو قلابہ نے کہا کہ جب زمین خشک ہوگئی تو اسکی ذکاۃ ہوگئی بہرحال ذکاۃ بمعنی طہارت موجود ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذکوۃ دو قسم ہے ذکوۃ اختیاریہ و ذکوۃ اضطراریہ۔ وہی اختیاریۃ کالجرح فیما بین اللبۃ واللحیین۔ اور ذکوۃ اختیاری یہ جیسے لبہ و جبڑون کے درمیان مین جرح کرنا ف۔ لبہ سینہ کے سرے سے اوپر اور لحیین دونون

بڑے جنین دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ ذبح کرے تو معمولی طور پر سینہ و جبڑے کے درمیان کاٹے۔ والاضطراریۃ وہی الجرح فی ای موضع کان من البدن۔ اور ذکاۃ اضطراری یہ ہے کہ بدن میں سے جہاں کہیں ممکن ہو جرح کرے ف۔ مثلاً اونٹ بدک کر بھاگا اور اسکے ہاتھ آنے کی صورت نہیں ہے تو نیزہ مارے اور تکبیر کہہ لے اور جہاں اسکے بدن سے زخمی کرکے ہوک کرے وہ ذبح ہو جائیگا۔ والثانی کالبدل عن الاول لانہ لایصار الیہ الا عند العجز عن الاول وہذا آیۃ البدلیۃ۔ اور ذکاۃ اضطراری گویا ذکاۃ اختیاری کا بدل ہے کیونکہ ذکاۃ اضطراری کا جواز نہیں مگر جبھی کہ ذکاۃ اختیاری سے عاجز ہو اور یہ بدل ہونے کی علامت ہے وہذا لان الاول اعمل فی اخراج الدم والثانی اقصر فیہ فاکتفی بہ عند العجز عن الاول اذ التکلیف بحسب الوسع۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہے کہ ذکاۃ اختیاری تو خون نجس خارج کرنے میں خوب کام دیتی ہے اور ذکاۃ اضطراری اس کام میں قاصر ہے پس جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہو تو ذکاۃ اضطراری پر اکتفا کیا جائیگا اسواسطے کہ بندہ پر تعمیل حکم بحسب قدرت ہے ف۔ لہذا جب اسکو منع کیا گیا کہ مال کو ضائع و برباد کرے حالانکہ وہ بدکے ہوئے اونٹ کو یا کنوئیں میں گری ہوئی بکری کو ذبح اختیاری نہیں کرسکتا تو اضطراری طور پر ذبح کرکے پاک کرے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ دونوں صورتوں میں جرح پایا جاوے یعنی ایسے ہتھیار سے ہو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے مجروح کرے اور یہ نہیں کہ کچل دے مانند پتھر و لٹھی کے یا پھوڑ دے جیسے بندوق کی گولی وغیرہ کے۔ ومن شرطہ ان یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید اما اعتقادا کالمسلم او دعوی کالکتابی۔ اور ذبح کے شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح کرنے والا ملت توحید والا ہو خواہ از راہ اعتقاد جیسے مسلمان یا از راہ دعویٰ جیسے یہودی و نصرانی۔ وان یکون حلالا خارج الحرم علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور دوم یہ ہے کہ ذبح کرنے والا انسان احرام میں نہ ہو بلکہ حلال ہو اور حرم محترم سے باہر ہو چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال وذبیحۃ المسلم والکتابی حلال۔ اور مسلم و کتابی کا ذبیحہ حلال ہے۔ لما تلونا۔ بدلیل اس آیت کے جو ہمنے تلاوت کی ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ الا ما ذکیتم۔ سوائے اسکے جسکو تم تذکیہ کرو ف۔ یعنی عمداً ذکوۃ کرو۔ ولقولہ تعالیٰ وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم۔ اور بدلیل قولہ تعالیٰ وطعام الذین الخ یعنی طعام ان لوگوں کا جو کتاب دیے گئے ہیں تمہارے واسطے حلال ہے ف۔ یعنی اہل کتاب کا طعام حلال ہے۔ اور طعام سے ذبیحہ مراد ہے اسواسطے کہ طعام غیر ذبیحہ تو ہر کافر سے حلال ہے اسمیں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے۔ زیلعی۔ ویحل اذا کان یعقل التسمیۃ والذبیحۃ ویضبط۔ اور ذبیحہ حلال ہوگا جبکہ تسمیہ سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرے اور ذبح کا طریقہ جانے اور اوداج کاٹنے وغیرہ پر قادر ہو۔ وان کان صبیا او مجنونا او امرأۃ۔ اگرچہ وہ طفل غیر بالغ ہو یا مجنون ہو یا عورت ہو۔ اما اذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیۃ والذبیحۃ لاتحل۔ اور اگر ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ ضبط نہ کرے یعنی اوداج کاٹنا وغیرہ پر ضابط نہ ہو اور تسمیہ نہیں سمجھتا ہو اور ذبح کا طریقہ بنجانے تو اسکا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ لان التسمیۃ علی الذبیحۃ شرط بالنص۔ اسواسطے کہ ذبیحہ پر تسمیہ کہنا نص قرآنی سے شرط ہے ف۔ چنانچہ فرمایا۔ کلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ۔ یعنی جسپر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہوا اسمیں سے کھاؤ۔ اور فرمایا۔ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہا الآیۃ۔ اور ایسے ذبیحہ سے مت کھاؤ کہ اسپر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہونا شرط ہے۔ وذلک بالقصد۔ اور یہ بقصد ہوگا۔ وصحۃ القصد بما ذکرناہ۔ اور قصد صحیح ہونا بذریعہ مذکورہ بالا ہے ف۔ یعنی تسمیہ کو سمجھتا ہو کہ اسکا ذکر کرنا اللہ تعالیٰ کے نام پر ہے کہ وہی خالق ہے اور اسی کے حکم سے اسکی جان واسطے منفعت مخلوقات کے لینا اسی کے

حکم سے ہے۔ والاقلف والمختون سواء لما ذکرنا۔ اور بے ختنہ کیا ہوا اور ختنہ کیا ہوا دونوں برابر ہیں بدلیل ذکر ہوا
ف۔ کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ حلت ذبیحہ کچھ ختنہ وغیرہ پر موقوف نہیں بلکہ اہل کتاب یا اہل اسلام ہو۔ واطلاق
الکتابی ینتظم الکتابی الذمی والحربی والعربی والتغلبی لان الشرط قیام الملۃ علی ما مر۔ اور کتابی کا لفظ مطلق
سب قسم کی کتابی کو شامل ہے خواہ اسلام کی عملداری میں ذمی ہوکر رہتا ہو یا خود مختار حربی ہو خواہ عربی ہو یا تغلبی ہو
اسواسطے کہ شرط ذبیحہ یہ ہے کہ ملت قائم ہو جیسا کہ گزرا ف۔ کہ ملت توحید ہو خواہ حقیقۃً جیسے مسلم میں ہے اور خواہ دعوی سے
جیسے یہود ونصاری ہیں کہ باوجود شرک کے اہل کتاب ہیں۔ قال ولا توکل ذبیحۃ المجوسی لقولہ علیہ السلام سنوا بہم
سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا آکلی ذبائحہم۔ اور مجوسی کا ذبیحہ نہیں کیا جائیگا اس دلیل سے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے اسکے کہ انکی عورتوں سے نکاح کرنے والے
مت ہو اور انکا ذبیحہ کھانے والے مت ہو ف۔ رواہ عبدالرزاق وابن ابی شیبۃ عن محمد بن الحنفیۃ مرسلا اور ابن
الجوزی نے کہا کہ یہ مرسل جید الاسناد ہے اور قیس بن مسلم راوی کو امام احمد ویحیی بن معین وابوحاتم ونسائی وشعبہ بن
الحجاج وابن حبان وابن سعد وعجلی ویعقوب بن سفیان نے ثقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہ مرسل بذریعہ اجماع فقہاء
کے مؤکد ہے۔ مترجم۔ ولانہ لا یدعی التوحید فانعدمت الملۃ اعتقادا ودعوی۔ اور اس دلیل سے کہ مجوسی دعوی
توحید نہیں کرتا تو ملت از راہ اعتقاد اور دعوی کے نابود ہوگئی ف۔ حالانکہ ذبیحہ اس شخص کا حلال نکلا تھا کہ جسکو توحید
کا دعوی ہو یا اعتقاد بھی ہو۔ قال والمرتد۔ اور مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ لانہ لا ملۃ لہ فانہ لا یقر علی ما انتقل
الیہ۔ کیونکہ مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اسواسطے کہ وہ جس ملت کی جانب منتقل ہوا ہے اسپر برقرار نہیں چھوڑا جائیگا
ف۔ بلکہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے۔ بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینہ لانہ یقر علیہ عندنا۔ بخلاف
کتابی کے کہ وہ جب اپنے دین کے سوائے دوسرے دین کی جانب منتقل ہوا تو ہمارے نزدیک اسپر چھوڑ دیا جائیگا فیعتبر
ما ہو علیہ عند الذبح لا ما قبلہ۔ تو ذبح کے وقت وہ جس دین پر ہے اسکا اعتبار کیا جائیگا نہ اس ملت کا جسپر وہ پہلے تھا ف۔
مثلاً پہلے وہ یہودی یا نصرانی تھا پھر اگر یہودی منتقل ہوکر نصرانی ہوگیا یا نصرانی بدلکر یہودی ہوگیا تو ذبح کے وقت دونوں
میں سے جس ملت پر ہو اسکا ذبیحہ جائز ہے۔ اور اگر انمیں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہوگیا اور ذبیحہ کے وقت وہ اسی بت پرستی
یا آتش پرستی پر ہے تو ذبیحہ مردار ہے۔ قال والوثنی۔ اور بت پرست کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ لانہ لا یعتقد الملۃ۔
اسواسطے کہ وہ ملت توحید کا اعتقاد نہیں کرتا ف۔ یعنی اسکو توحید کا اعتقاد نہیں اور نہ اس ملت کا دعوی ہے۔ اور واضح
ہو کہ اگر ہندو یا مجوسی یا یہودی ونصرانی وغیرہ کسی نے مچھلی یا ٹڈی شکار کی تو وہ بالاجماع کھائی جائیگی اور اگر مجوسی نے مچھلی
ذبح کی تو وہ بھی بالاجماع کھائی جاوے کیونکہ مچھلی کے واسطے ذبح نہیں ہے تو وہ ٹکڑے کرنے کے معنی میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ
ذبیحہ اہل کتاب کا مسئلہ ہمنے تفسیر جامع اردو میں مدلل مشرح بیان کیا ہے اور محقق میرے نزدیک یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے
جو لوگ آسمانی دین کا دعوی کرتے ہیں اور اپنے زعم میں وہ توریت یا انجیل کے ساتھ متدین ہیں یعنی انھیں کے احکام پر چلنا
اعتقاد کرتے ہیں تو انکا ذبیحہ جائز ہے اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ سے درحقیقت مشرک ہیں پھر ہم اس زمانہ میں دیکھتے ہیں کہ یہود
ونصاری میں سے ایک قوم ہیں کہ وہ فسخ کو باطل اور احکام کو انسانی مصلحت وقت کا قانون سمجھتے ہیں اور گردن مروڑ کر
بعض خون بہنے کے قوی وبہتر جانتے ہیں تو انکا ذبیحہ مردار ہے یہانتک کہ توریت وانجیل کے موافق تدین واعتقاد ہو فافہم فانہ
الہم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالی نے اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا اور
اہل کتاب وہ ہیں کہ کتاب توریت وانجیل پر متدین ہوں تو ہم بھی اسی آیت سے انکا ذبیحہ حلال جانتے ہیں اور اللہ تعالی نے

اہل الرائے کا ذبیحہ حلال نہیں کہا لہٰذا جنتے اگلے اہل الرائے وغیر شدین کا ذبیحہ حرام جانا کہ وہ خلاف نص ہے۔ فاحفظہ۔ م
قال والمحرم یعنی من الصید۔ اور جو شخص احرام میں ہو اسکا ذبیحہ حرام ہے یعنے جب وہ شکار کو ذبح کرے تو وہ مردار ہے
ف۔ اور اگر پالو مرغی وغیرہ ذبح کرے تو جائز ہے۔ وکذا لا یوکل ما ذبح فی الحرم من الصید۔ اور اسی طرح شکار
میں سے جو جانور کہ حرم میں ذبح کیا گیا ہو وہ نہیں کھایا جائیگا ف۔ خواہ اسکو محرم نے ذبح کیا ہو یا حلال نے ذبح کیا ہو۔
والاطلاق فی المحرم ینتظم الحل والحرم۔ اور محرم کے حق میں اطلاق شامل حل وحرم ہے ف۔ یعنی محرم کا شکار ذبح کرنا
حرام ہے خواہ وہ حل میں ذبح کرے یا حرم میں ذبح کرے۔ والذبح فی الحرم یستوی فیہ الحلال والمحرم۔ اور حرم میں ذبح
کرنے میں حلال ومحرم یکساں ہیں ف۔ یعنی حرم میں شکار ذبح کرنا مردار ہے خواہ محرم ذبح کرے یا حلال ذبح کرے۔ وہذا لان
الذکاۃ فعل مشروع وہذا الصنع محرم فلم تکن ذکاۃ۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ذکاۃ تو مشروع فعل ہے یعنی حلت
کے واسطے ہے اور یہ حرکت تو حرام کی گئی ہے پس ذکاۃ نہیں ہوگی ف۔ اور جب ذکاۃ نہوئی تو جانور مردار ہوگیا۔ بخلاف ما اذا
ذبح المحرم غیر الصید او ذبح فی الحرم غیر الصید صح لانہ فعل مشروع اذ الحرم لا یومن الشاۃ وکذا لا یحرم ذبحہ
علی المحرم۔ برخلاف اسکے اگر محرم نے سوائے صید کے پالو جانور ذبح کیا ہو یا حرم میں سوائے شکار کے کوئی جانور ذبح کیا گیا
تو ذبیحہ ہے اسواسطے کہ یہ مشروع ہے کیونکہ حرم میں پالو جانور مانند بکری کو امن نہیں دیا گیا ہے اور اسی طرح محرم پر بکری کا ذبح کرنا حرام
نہیں کیا گیا ہے ف۔ غرضکہ شکار میں غیر مشروع یہ کہ احرام باندھنے والا اسکو ذبح کرے اگرچہ حل میں ہو یا شکار کو حرم میں ذبح
کیا جاوے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا جو احرام میں نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذبح کے وقت بسم اللہ منصوص ہے یعنے اس
جانور کی جان لینا اللہ تعالے عز وجل کے نام پاک پر ہو حتی کہ علماء کے نزدیک سوائے تعظیم خالق عز وجل کے کسی کے واسطے
ذبح کفر ہے پھر تسمیہ میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دل میں ہو اور زبان سے بھی ادا کرے۔ دوم یہ کہ زبان سے بھول جاوے
اور دل میں باقی ہو کیونکہ تسمیہ منصوص ہے اور اسکا چھوڑنا دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ عمداً چھوڑ دے۔ دوم یہ کہ بھولے سے
چھوڑ دے اور تیسری صورت نہیں نکلتی ہے۔ قال وان ترک الذابح التسمیۃ عمدا فالذبیحۃ میتۃ لا توکل۔ اور اگر ذابح نے
عمداً تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے نہیں کھایا جائیگا۔ وان ترکہا ناسیا اکل۔ اور اگر اسنے بھولے سے تسمیہ چھوڑا ہو تو ذبیحہ
کھایا جائیگا ف۔ حلال ہوگیا۔ وقال الشافعی اکل فی الوجہین۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں
میں ذبیحہ کھایا جائیگا ف۔ خواہ ذبیحہ عمداً چھوڑا ہو یا بھولے سے چھوڑا ہو۔ وقال مالک لا توکل فی الوجہین۔
اور امام مالک رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نہیں کھایا جائیگا ف۔ خواہ عمداً چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے۔ و
المسلم والکتابی فی ترک التسمیۃ سواء۔ اور تسمیہ چھوڑنے میں مسلمان وکتابی دونوں برابر ہیں ف۔ یعنی جیسے کتابی نے
ذبیحہ پر اگر اللہ تعالے کا نام عمداً چھوڑا تو کھایا نجاوے جیسے مسلمان میں ہے اور اگر سہواً چھوڑا تو کھایا جاوے جیسے مسلمان
میں ہے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ترک التسمیۃ عند ارسال البازی۔ اور اسی اختلاف پر یہ صورتیں مبنی ہیں کہ تسمیہ
ترک کیا بروقت باز چھوڑنے کے ف۔ یعنی سکھا ہوا شکاری باز کسی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ چھوڑا پس امام مالک رح کے
نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک مطلقاً حلال ہے اور ہمارے نزدیک اگر عمداً تسمیہ چھوڑا تو حرام ہے اور اگر نسیان
سے ہو تو حلال ہے۔ والکلب۔ یا بروقت کتا چھوڑنے کے ف۔ یعنی سکھایا ہوا شکاری کتا کسی شکار پر چھوڑا۔ وعند الرمی۔
اور تیر مارنے کے وقت ف۔ تسمیہ چھوڑ کر شکار کو تیر مارا تو اختلاف مذکور جاری ہے۔ وہذا القول من الشافعی مخالف
للاجماع فانہ لا خلاف فیمن کان قبلہ فی حرمۃ متروک التسمیۃ عامدا۔ اور امام شافعی رح سے یہ قول مذکور مخالف اجماع
سلف ہے کیونکہ شافعی سے اگلوں میں کچھ خلاف اس بارہ میں نہیں تھا کہ جسپر عمداً تسمیہ چھوڑا گیا ہو وہ حرام ہے۔ وانما الخلاف

بینہم

میں فی متروک التسمیۃ ناسیا - اور صدر سلف میں خلاف اسی صورت میں تھا کہ نسیان کے ساتھ تسمیہ چھوڑ دیا ہو ف - بعض کے نزدیک ذبیحہ حلال تھا اور بعض کے نزدیک مردار تھا - فمن مذہب ابن عمر رضی اللہ عنہما انہ یحرم ومن مذہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہم انہ یحل بخلاف متروک التسمیۃ عامدا - چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا مذہب یہ تھا کہ بھول سے تسمیہ چھوڑا ہو وہ مردار ہے اور مذہب علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم یہ کہ حلال ہے بخلاف ایسی صورت کے کہ عمداً تسمیہ چھوڑا ہو تو بالاجماع بلا خلاف حرام ہے ف - واضح ہو کہ مشہور قول مالک و احمد مثل ہمارے مذہب کے ہے - ذکرہ ابن قدامۃ - اور مذہب ابن عمر و علی وابن عباس وغیرہم کو شیخ ابو بکر الرازی نے احکام القرآن میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابن عباس سے امام مالک رحمہ نے موطا میں روایت کیا - بالجملہ بھول کر چھوڑنے میں یہ اختلاف ہونا اسی امر کی دلیل ہے کہ عمداً متروک التسمیہ کے حرام ہونے میں سب کا اتفاق ہے - ولہذا قال ابو یوسف والمشائخ ان متروک التسمیۃ عامدا لا یسع فیہ الاجتہاد - اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف و دیگر مشائخ نے فرمایا کہ عمداً تسمیہ چھوڑا ہو جو مردار ہونے میں کچھ اجتہاد کو گنجائش نہیں ہے ف - کہ وہ کسی کے اجتہاد میں حلال نکلے - ولو قضی القاضی بجواز بیعہ لا ینفذ لکونہ مخالفا للاجماع - اور اگر کسی قاضی نے متروک التسمیہ عمدی کے بیع جائز ہونے کا حکم دیا تو اسکی حکم نافذ نہیں ہوگی کیونکہ وہ مخالف اجماع ہے ف - کیونکہ محل اجتہاد وہ مسئلہ ہوتا ہے جسمیں گمان ہو اور اجماع سلف اسکے حرام ہونے پر قطعی ہے تو محل اجتہاد نہیں رہا - اور شاید واللہ اعلم بات یہ ہے کہ امام شافعی رح کے متروک التسمیہ عمدی کے حرام ہونے پر اجماع سلف ثبوت نہیں ہوا ورنہ ممکن نہیں ہے کہ شافعی رح مخالفت کریں - کیونکہ اجماع حجت قطعی ہونے میں شافعی رح کو کچھ شک و کلام نہیں ہے - ہاں یہ ممکن ہے کہ اجماع ہوا اور شافعی رح کو ثبوت نہوا - اور امام محمد نے آثار میں عن ابی حنیفۃ عن یزید بن عبدالرحمن عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ہر مسلمان میں تسمیہ ہے خواہ تسمیہ کیا یا بھولا ہو - امام محمد رح نے اسکو بھولنے پر محمول کیا اگرچہ محتمل ہے کہ عمداً ترک مراد ہو اور یہی شافعی کا قول ہے پس محتمل ہے کہ حضرت جابر رض کا یہی قول ہو تو اجماع نہوگا - ولہ قولہ علیہ السلام المسلم یذبح علی اسم اللہ تعالی سمی اولم یسم - اور شافعی رح کی دلیل یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالے کے نام پر ذبح کرتا ہے خواہ تسمیہ کہا ہو یا نکہا ہو ف - پس ظاہر حدیث یہ کہ عمداً تسمیہ نکیا ہو تو بھی جائز ہے - ولان التسمیۃ لو کانت شرطا للحل لما سقطت لعذر النسیان - اور اس دلیل سے کہ اگر تسمیہ کہنا حلت کی شرط ہوتا تو نسیان کے عذر سے ساقط نہوتا - کالطہارۃ فی باب الصلوۃ - جیسے نماز کے باب میں طہارت ہے ف - کہ اگر بھولے سے بغیر طہارت نماز پڑھی تو صحیح نہیں ہوتی حالانکہ تم کہتے ہو کہ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے میں حلت ہے تو معلوم ہوا کہ حلت کی شرط تسمیہ نہیں ہے - ولو کانت شرطا - اور اگر تسمیہ شرط ہو ف - یعنی اگر فرض کیا جاوے کہ تسمیہ شرط ہے - فالملۃ اقیمت مقامہا کما فی الناسی - تو ملت توحیدی بجاے تسمیہ کے قائم ہوئی جیسے تسمیہ بھولنے والے میں ہے ف - کہ واں اتفاق ملت اسلامی اسکے واسطے کافی ہو گئی - پھر واضح ہو کہ جو حدیث استدلال شافعی رح میں مذکور ہے اس لفظ سے نہیں پائی گئی بلکہ ابن عباس رض سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اسکا نام کافی ہے پس اگر وہ تسمیہ بھول گیا بوقت ذبح کے تو اسکو چاہیئے کہ تسمیہ کہے اور اللہ تعالے کا نام لے پھر کھاوے - رواہ الدارقطنی - ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد میں کسی میں کلام نہیں سواے محمد بن یزید بن سنان کے کہ وہ مرد صالح صدوق تھا ولیکن اسمیں غفلت شدید تھی - اور ابن الجوزی نے جو معقل بن عبید اللہ الجزری میں کلام کیا اسکو تنقیح میں رد کردیا کہ وہ صحیح مسلم کا راوی ہے اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور بعض سے تضعیف نقل کی - اور واضح ہو کہ محمد بن یزید بن سنان میں بھی اختلاف ہے پس اسناد قریب درجہ حسن ہے ولیکن تنقیح میں کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عباس رض کا قول موقوف ہے - پھر اسکو تحقیق کے ساتھ بیان کیا - علاوہ بر این

اگر حدیث تسلیم ہو تو اسکو حنفیہ نے عمداً تسمیہ چھوڑنے پر محمول نہیں کیا کیونکہ یہ بھول جانے کے معنی میں بھی صحیح ہے خصوص اس
صورت میں کہ قرآن میں ممنوع ہے کہ لاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ - اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر کی دو صورتیں ہیں ایک
یہ کہ بھول کر ہو - دوم یہ کہ عمداً ہو پس ضروری ہے کہ قرآن کی مخالفت میں کوئی صورت باقی رہے ورنہ آیت منسوخ کرنا لازم ہوگا
کیونکہ اب یہ کہتے ہو کہ تم کھاؤ جسپر اللہ تعالے کا نام چھوڑ دیا بھولکر یا عمداً - اور یہ صریح آیت سے معارض ہے پس وہاں
حدیث میں سہو مراد ہے - اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رض میں جو آیا کہ آپ سے قوم نے کہا کہ ہمارے پاس لوگ
گوشت لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انھوں نے نام الٰہی ذکر کیا یا نہیں تو فرمایا کہ تم اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ - کما فی
صحیح البخاری - تو اس روایت میں صرف پوچھنے والوں نے شک کیا اور متروک التسمیہ عمداً یا سہواً کچھ معلوم نہیں ہے
پس اسکے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں کیونکہ ظاہر حال تو تسمیہ ہے ولیکن انکے وہم کی وجہ سے انکو تسمیہ کہنے کا ارشاد کیا
تاکہ وہم دور ہو - ولنا الکتاب وہو قولہ تعالے ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیۃ - اور ہماری حجت
قرآن ہے اور وہ قول الٰہی عز وجل ولا تاکلوا مما لم یذکر الآیۃ - یعنے جسپر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا اس سے مت
کھاؤ - نہی وہو للتحریم - یہ قول الٰہی عز وجل نہی ہے اور نہی واسطے تحریم کے ہوتی ہے - والاجماع وہو ما بینا - اور
دوسری حجت اجماع سلف ہے اور وہ ہے جو اوپر بیان کیا ف - کہ امام شافعی رح سے پہلے علماء سلف سب متروک التسمیہ
عمدی کے حرام ہونے پر متفق تھے - پس قرآن قطعی و اجماع قطعی سے حجت قائم ہوئی - والسنۃ وہو حدیث
عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ - اور ہماری حجت حدیث صحیح ہے اور وہ حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ
عنہ ہے - فانہ علیہ السلام قال فی آخرہ فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک - چنانچہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور دوسرے
کے کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا ف - یعنی یہ شکار حرام ہوا - علل الحرمۃ بترک التسمیۃ پس حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے حرام ہونے کی علت یہ بیان فرمائی کہ تسمیہ چھوڑا ف - پوری حدیث عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ
یہ ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور تسمیہ کہہ لیتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ جب تو نے
اپنا کتا چھوڑا یعنے شکار پر چھوڑا اور تسمیہ کہہ لیا ہے پس اسنے شکار پکڑ کر قتل کیا پس تو اس شکار میں سے کھا اور اگر کتے
نے اسمیں سے کھایا ہو تو مت کھا کہ اسنے اپنے واسطے یہ شکار پکڑا ہے (یعنے سیکھا ہوا نہیں ہے) میں نے عرض کیا
کہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اپنے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا پاتا ہوں اور یہ نہیں جانتا کہ دونوں میں سے کس نے
اس شکار کو پکڑا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تو اسمیں سے مت کھا کیونکہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ کہا تھا اور دوسرے
کتے پر تسمیہ نہیں کہا تھا - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - پس آپ نے حرام ہونے کی یہ وجہ فرمائی کہ ساتھ میں ایسا
کتا ملا جسپر تسمیہ چھوڑا گیا ہے کیونکہ یہی ظاہر حال ہے پس معلوم ہوا کہ جسپر تسمیہ چھوڑا گیا وہ مردار ہے - ومالک رح یحتج بظاہر
ما ذکرنا اذ لا فصل فیہ - اور امام مالک رح ان دلائل کے ظاہر کے ساتھ حجت لیتے ہیں کیونکہ انمیں کوئی تفصیل نہیں ہے
ف - عمداً تسمیہ چھوڑا ہو یا سہواً چھوڑا ہو تو بہر حال حرام ہے - ہم کہتے ہیں کہ بے شک ظاہر دلائل یہی ہے - ولکنا
نقول فی اعتبار ذلک من الحرج ما لا یخفی - ولیکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا اعتبار کرنے میں جو کچھ حرج ہے وہ مخفی
نہیں ہے ف - یعنی جیسے دوسری دلیل سے جانا کہ یہ اعتبار نہیں ہے کہ ضرور تسمیہ ہو - لان الانسان کثیر النسیان
اسواسطے کہ آدمی تو بہت بھولنے والا ہوتا ہے ف - تو بارہا ایسا اتفاق ہوگا کہ جانور کے ذبح میں وہ تسمیہ بھول جائیگا
والحرج مدفوع - اور حرج تو شرعاً مدفوع ہے ف - پس یہ اعتبار بھی مدفوع ہے - یعنی ظاہر دلائل سے معلوم ہوا کہ ماوہ

تسمیہ ہونا ضرور ہے لیکن یہ کہ زبان سے ہو یا دل سے بھی کافی ہے۔ تو امام مالک رحمہ کے نزدیک فقط زبان سے ہونا
ضرور ہے اور ہم کہتے ہیں کہ بحکم دوسری آیات کے مانند قولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیۃ۔ وغیرہ سے معلوم
ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں حرج و مشقت دور فرمائی ہے پس اگر ہم زبان سے شرط کریں تو بسا اوقات ذبیحہ مردار ہوگا
اور مال برباد اور حرج شدید لاحق ہوگا اسواسطے کہ آدمی بہت بھولتا ہے۔ تو ظاہر ہوا کہ جب حرج دور کیا گیا ہے تو یہ شرط
نہیں ہے ورنہ حرج دفع نہو۔ والسمع غیر مجری علی ظاہرہ۔ اور دلائل سمعیہ یعنی آیات و احادیث اپنے ظاہر لفظ
پر جاری نہیں ہوئی ہیں ف۔ یعنی اُنسے زبانی تسمیہ منصوص نہیں ہے۔ اذ لو ارید بہ لجرت المحاجۃ۔ اسواسطے
کہ اگر ان نصوص سے ظاہر مراد ہوتا تو حجت لانا جاری ہوتا ف۔ حتی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جو لوگ بھولے
سے تسمیہ چھوڑنے کو حلال کہتے ہیں انپر دوسرے لوگ بھی حجت لاتے۔ وظہر الانقیاد۔ اور انکی طرف سے تسلیم ظاہر
ہوتی ف۔ یعنی فوراً نص کو تسلیم کرتے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مرتبہ پر ہیں ادنیٰ مسلم کی یہ شان ہے کہ جب اسپر نص ظاہر
پیش کیجاوے تو فوراً سر تسلیم جھکاتا اور مطیع و منقاد ہوجاتا ہے تو صحابہ بدرجہ اولیٰ نص ظاہر کی منقاد ہوجاتے۔ وارتفع
الخلاف فی الصدر الاول۔ اور صدر اول میں اس مسئلہ میں اختلاف مرتفع ہوجاتا ف۔ خلاصہ یہ کہ سلف میں سے ایک
جماعت نے بھولکر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال رکھا ہے پس اگر نص قرآن و حدیث میں زبان سے تسمیہ شرط ہوتا
تو جبھی انپر یہ نصوص حجت لائی جاتیں اسی وقت مان لیتے اور اختلاف مرتفع ہوجاتا پس معلوم ہوا کہ نصوص انپر منصوص
نہیں ہیں پھر ہمنے دیکھا کہ زبان سے تسمیہ شرط کرنے میں حرج شدید ہے تو معلوم کیا کہ نصوص میں زبانی تسمیہ مراد نہیں ہے
فافہم۔ شافعی رح نے اعتراض کیا کہ زبانی تسمیہ بھولکر چھوڑنے میں ملت توحید ہی قائمقام تسمیہ کی ہوتی ہے تو عمداً
چھوڑنے میں بھی ایسا ہی کیا جاوے۔ جواب دیا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔ والاقامۃ فی حق الناسی وہو
معذور لا یدل علیہا فی حق العامد ولا عذر۔ اور بھول جانے والے کے حق میں ملت توحید کو تسمیہ کے قائمقام
کرنا دیکھا لیکہ بھولنے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمداً چھوڑنے والے کے حق میں بھی ملت قائمقام تسمیہ
ہو حالانکہ عمداً چھوڑنے والا معذور نہیں ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ ملت کو تسمیہ کا قائمقام کرنا ایسے شخص کے حق میں ہے
جو تسمیہ بھول گیا اور وہ معذور ہے پس اسپر عمداً تسمیہ چھوڑنے والے کا قیاس صحیح نہیں کیونکہ وہ معذور نہیں ہے مثلاً رمضان میں
اگر کسی نے بھولے سے کھایا تو وہ معذور ہے اور روزہ باقی رہا اور جسنے عمداً کھایا تو اسکا روزہ نہ رہا بلکہ کفارہ لازم ہے
کیونکہ وہ معذور نہیں ہے۔ وما رواہ محمول علی حالۃ النسیان۔ اور شافعی رح نے جو حدیث روایت کی وہ
حالت نسیان پر محمول ہے ف۔ یعنی حدیث مذکور میں ترک تسمیہ سے مراد ہے کہ اسنے بھول کر چھوڑا تھا تو کچھ ضرر نہیں پس بسم اللہ
کرکے کھاوے چنانچہ ہمنے اوپر بیان کردیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ نکلا کہ اگر کسی نے عمداً تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر بھولے
سے چھوڑا تو حلال ہے اگرچہ کتابی ہو اور مخفی نہیں کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب کی ایک جماعت عظیمہ عمداً تسمیہ چھوڑتے
بلکہ نہ جانتے ہیں پس ذبیحہ مردار ہے۔ ثم التسمیۃ فی ذکاۃ الاختیار تشترط عند الذبح وہو علی المذبوح۔ پھر ذکاۃ اختیاری
میں تسمیہ کرنا ذبح کرتے وقت شرط ہے اور یہ مذبوح جانور پر ہوگا ف۔ یعنی جانور پر تسمیہ کہتا ذبح کرتا جاوے۔ وفی الصید
تشترط عند الارسال والرمی وہو علی الآلۃ۔ اور شکار کی صورت میں یعنی غیر اختیاری ذکاۃ کی صورت میں کتا و باز وغیرہ چھوڑنے
و تیر مارنے کے وقت تسمیہ شرط ہے اور یہ آلہ پر تسمیہ ہے ف۔ یعنی جس آلہ سے ذکاۃ اضطراری کے ساتھ صید کو ذبح کرنا منظور ہے
اسپر تسمیہ کہہ کر بھگایا چلایا ہے۔ لان المقدور لہ فی الاول الذبح۔ کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کی قدرت
میں ذبح ہے ف۔ تو ذبیحہ پر تسمیہ پڑھ سکتا ہے۔ وفی الثانی الرمی والارسال دون الاصابۃ۔ اور دوسری صورت یعنی

صید کی صورت میں شکار پانا اسکی قدرت میں نہیں بلکہ تیر پھینکنا یا کتا وغیرہ چھوڑنا اسکے اختیار میں ہے۔ فتشترط عند فعل
بالقدرۃ علیہ۔ پس تسمیہ ایسے فعل کے وقت شرط ہوا جس پر قادر ہو ف۔ اور حدیث صحیح عدی بن حاتم میں گذرا کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم کو کتا چھوڑنے کے وقت تسمیہ کا ارشاد فرمایا تو صریح نص سے بھی یہ ثابت ہے اور
قیاس موافق نص کے۔ یا بلا غیر اختیاری ذکاۃ صید وغیرہ میں تو تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ مارنے و چھوڑنے کے وقت تسمیہ
کہے اور ذکاۃ اختیاری میں خود اس جانور پر شرط ہے جسکو ذبح کرتا ہے۔ حتی لو اضجع شاۃ وسمی فذبح غیرہا بتلک
التسمیۃ لا یجوز۔ حتی کہ اگر ایک بکری ذبح کرنے کو لٹائی اور تسمیہ پڑھا مگر اس تسمیہ سے دوسری بکری ذبح کر دی تو یہ نہیں
جائز ہے ف۔ بلکہ جس پر تسمیہ پڑھا تھا اگر وہی ذبح کرتا تو حلال ہوتی اور جس کو ذبح کیا اس پر تسمیہ نہیں پڑھا تو یہ مردار
ہوگئی۔ ولو رمی الی صید وسمی فاصاب غیرہ حل۔ اور اگر اسنے تیر کسی شکار کی طرف مارا اور تسمیہ پڑھ دیا ہو
پھر یہ تیر کسی دوسرے شکار کو لگا تو وہ بھی حلال ہے ف۔ کیونکہ تیر پھینکنے پر تسمیہ واجب تھا وہ اس تیر میں موجود ہے جو
شکار کو لگا اور شکار پر تسمیہ واجب نہیں تھا۔ تو شکار حلال ہوگیا۔ وکذا فی الارسال۔ اور یہی حکم کتا وغیرہ شکاری
جانور چھوڑنے میں ہے ف۔ کہ اگر شکاری جانور چھوڑنے کے وقت اس پر تسمیہ پڑھ دیا اور شکار پر چھوڑا پھر اسنے اس چھوڑنے میں دوسرا
شکار مارا تو وہ حلال ہے کیونکہ شکار پر تسمیہ واجب نہیں تھا بلکہ اسی شکاری جانور پر شرط تھا اور وہ موجود ہے تو اس شکاری تازی یا باز نے
جس شکار کو مارا وہ حلال ہے اور مترجم نے اسے چھوڑ کر قید اس واسطے لگائی کہ اگر تسمیہ پڑھکر کتا چھوڑا اور اسنے شکار نہیں پایا پھر واپس
آیا یا کسی دوسری جانب کو گھوم گیا تو اب دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تسمیہ شرط ہے کیونکہ یہ چھوڑنا دوبارہ واقع ہوگا یا یوں
کہا جاوے کہ جب شکاری جانور پر تسمیہ پڑھکر چھوڑا تو اسنے اس راہ میں جس کسی شکار کو مارا وہ حلال ہے اور واضح رہے کہ جب ایک
شکار مار لاوے تو دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تسمیہ ضروری ہے جیسے ہر ایک ذبیحہ پر تسمیہ علیحدہ ہونا چاہیئے م۔ ولو اضجع شاۃ
وسمی ثم رمی بالشفرۃ وذبح بالاخری اکل۔ اور اگر اسنے بکری کو لٹایا اور تسمیہ پڑھا پھر چھری پھینک دی اور دوسری چھری سے
ذبح کیا تو وہ حلال ہے کھائی جائیگی ف۔ کیونکہ تسمیہ تو اس ذبیحہ پر ہے اور چھری پر نہیں ہے۔ ولو سمی علی سہم ثم رمی بغیرہ صیدا
لا یوکل۔ اور اگر اسنے کسی تیر پر تسمیہ پڑھا تھا پھر اس تیر کے سوائے دوسرا تیر مارکر شکار گرایا تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا ف۔
اس واسطے کہ تسمیہ جس تیر پر تھا وہ نہیں مارا گیا ہے اور یہاں تیر ہی پر تسمیہ شرط تھا وہ نہ مارا گیا۔ قال ویکرہ ان یذکر مع اسم اللہ تعالی
شیئا غیرہ۔ فرمایا کہ اللہ تعالی کے نام پاک کے ساتھ کوئی دوسری چیز ذکر کرنا مکروہ ہے ف۔ یعنی خالص بسم اللہ اللہ اکبر یا اسکے
مانند ہو جسمیں صرف اللہ تعالی کا نام پاک با تعظیم ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا ذکر نہ ہو حتی کہ آنحضرت م کا نام شریف بھی جائز نہیں
ہے اور اسی طرح دعا و مقصود وغیرہ بیان کرنا بھی نہیں جائز ہے۔ وان یقول عند الذبح اللہم تقبل من فلان۔ اور
مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت کہے کہ الہی اسکو فلان شخص کی طرف سے قبول کر ف۔ یعنی کہا کہ بسم اللہ اللہ اکبر الہی اسکو
فلان کی طرف سے قبول کر۔ تو یہ مکروہ ہے اور واضح ہو کہ سوائے تسمیہ کے دوسری چیز ذکر کرنے میں دو طریقہ ہیں ایک یہ کہ
تسمیہ کے ساتھ حرف عطف لاکر دوسری چیز مذکور ہو اور دوم یہ کہ بدون عطف لانے کے ملا کر ہو جیسے اوپر مذکور ہوا ہے
وہذہ ثلث مسائل۔ اور یہ تین مسئلے ہیں۔ احدہا ان یذکر موصولا لا معطوفا۔ اول یہ کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے
ملا کر بیان کرے اور عطف نہ کرے ف۔ تو اس صورت میں ذبیحہ پر حکم نہیں ہوگا۔ ویکرہ ولا تحرم الذبیحۃ وہو المراد
بما قال۔ پس ایسا کرنا مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا اور مصنف کے قول سے بھی یہی مراد ہے ف۔ کہ بدون عطف کے
اللہم تقبل من فلان۔ بیان کرے۔ اسی واسطے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ دونوں ملا کر تسمیہ نہیں ہوا بلکہ تسمیہ تو اللہ تعالی
کے نام پاک سے ہوگیا مگر دعا مذکور بیان کرنا مکروہ ہے۔ ونظیرہ ان یقول بسم اللہ محمد رسول اللہ۔ اور اسی کی مثال

نظیر یہ کہ اسنے ذبح کرتے وقت کہا کہ بسم اللہ محمد رسول اللہ ف یعنی محمد کو رفع کے ساتھ ادا کیا۔ اور اسم اللہ پر عطف
نہیں کیا اور نہ مجرور ہوا۔ تو اس صورت میں بھی مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہوگا۔ بیان الشرکۃ لم توجد فلم یکن الذبح
واقعالہ۔ اسواسطے کہ شرکت نہیں پائی گئی تو ذبح کرنا محمد رسول اللہ کے نام شریف کے واسطے نہیں واقع ہوا ف
یعنی یہ معنی نہیں ہوسکتے کہ ذبح کرتا ہوں اللہ تعالے کے نام اور محمد رسول اللہ کے نام سے بلکہ یہ معنی ہونگے کہ اللہ تعالے
کے نام سے ذبح کرتا ہوں اللہ تعالی کے رسول پاک محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو ذبح میں شرک نہیں ہوا۔ الا انہ یکرہ
لوجود القران صورۃ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ مکروہ ہے اسواسطے کہ ظاہر صورت میں ملان پایا گیا۔ فیتصور بصورۃ
المحرم۔ تو ایسی شکل بن جاتی ہے جو حرام ہے ف اگرچہ باطن و معنی میں شرک نہیں ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی
نے معنی میں شرکت کا قصد کیا تو حرام قبیح ہے اور یہ قصد اسی قدر ہے کہ ذبح اسکے واسطے ہو۔ کیونکہ موت و زندگی سب اللہ تعالے
عزوجل کے واسطے ہے وقد قال تعالے ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ۔ یعنی آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ مشرکین کہ کہ جو بتون کے نام پر یعنی بتون کے واسطے قربانی کیا کرتے تھے ہدایت کرنے
کے لیے یون کہو کہ میری نماز و میری قربانی و میری زندگی و میری موت اللہ رب العالمین کے واسطے ہے اسکا کوئی شریک
نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے سوائے اللہ تعالے خالق عزوجل کے کسی غیر کے واسطے اعتقاد کیا تو کافر ہوگیا اور اگر ظاہر میں
کوئی ایسا فعل کیا جو لفظ میں یا معنی میں غیر کے واسطے ہوتا ہو حالانکہ اسکا قصد و اعتقاد یہ نہیں ہے پس اگر معنی میں ہوتا ہو
تو حرام ہے اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے قصد و نیت سے
قربانی کی تو وہ کافر و ذبیحہ مردار ہے خواہ لفظ میں بسم اللہ کہے یا کوئی اور لفظ کہے لیکن اگر کسی مسلمان نے سوائے اللہ تعالے
کے کسی پری یا جن وغیرہ کے واسطے قربانی کی یعنے دل میں اُسی کے واسطے قصد کیا تو وہ مرتد ہوگیا پھر اگر اُسنے ظاہر میں
بھی اسکا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلان کہا تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر اسنے ظاہر میں خالی بسم اللہ کہا تو ظاہر شرع میں
اُسکے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ ہمکو اسکی دلی نیت معلوم نہیں ہے اور اگر وہ ظاہر کرے تو اسی وقت مرتد ہونے
کا حکم ہوگا اگرچہ وہ جھوٹ کہے۔ یہ اس مقام پر اصل فقہ ہے اور اسی پر مسائل مبنی ہین۔ پس تسمیہ میں غیر کا ذکر اگر بدون
عطف ہو تو ذبح کرنا محمد کے واسطے نہوگا پس ذبیحہ حرام نہوگا لیکن یہ فعل اسوجہ سے مکروہ ہے کہ ظاہر میں اسطرح ملان
پایا جاتا ہے کہ جو صورت حرام ہے اُسکے مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ والثانیۃ ان یذکر موصولا علی وجہ العطف
والشرکۃ۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ غیر کو بطور عطف و شرکت کے ملا کر کہے۔ بان یقول بسم اللہ واسم فلان۔ باین
طور کہ مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام خدا و بنام فلان۔ او یقول بسم اللہ و فلان۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہون بنام اللہ
و فلان کے ف یعنی نام حق عزوجل کے ساتھ کسی عام مخلوقات آدمی وغیرہ کا نام لے۔ او بسم اللہ ومحمد
رسول اللہ۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہون بنام اللہ و محمد رسول اللہ کے ف یعنی نام الٰہی عزوجل کے ساتھ اسکے خلق
میں سے اشرف واکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام شریف ملا دے۔ بکسر الدال
بکسرۂ دال ف یعنی محمد کی دال کو کسرہ دے کہ اسم اللہ پر عطف ہو جاوے تاکہ ذبح کرنا محمد دونون کے نام پر
ملکر واقع ہو۔ یا بلحاظ ان سب صورتون میں حکم یہ کہ اگر بدون اعتقاد کے ہو تو یہ فعل قبیح حرام ہے۔ فتحرم الذبیحۃ۔ پس ذبیحہ
حرام مردار ہوگا۔ لانہ اہل بہ لغیر اللہ۔ کیونکہ اللہ تعالے کے سوائے غیر کے لیے بھی آواز نکالی گئی ف حالانکہ
جو سوائے اللہ تعالے کے دوسرے کا نام پکارا جاوے وہ مردار حرام ہے چنانچہ قرآن مجید میں اسکی حرمت دنیا کی مرتبع
منصوص ہے۔ اور اگر یہ شخص جسنے اسطرح ذبح کیا ہے دل میں بھی غیر کے واسطے ذبح کی نیت رکھتا ہو تو وہ مرتد ہے کیونکہ اسکو

اللہ تعالیٰ کے واسطے خالص ہونے کا یقین نہیں ہے۔ والثالثۃ ان یقول مفصولا عنہ صورۃ ومعنی۔ اور تیسری
یہ ہے کہ غیر کا ذکر تسمیہ سے صورت میں اور معنی میں دونوں طرح جدا ہو۔ بان یقول قبل التسمیۃ وقبل ان یضجع الذبیحۃ
او بعدہ۔ بایں طور کہ تسمیہ سے پہلے اور جانور لٹانے سے پہلے یا پیچھے کہے ف۔ کہ الٰہی فلاں کے واسطے یہ قربانی
قبول فرما۔ پھر بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ الٰہی اسکو فلاں کے واسطے قبول فرما۔ یا بکری کو لٹا کر لٹانے سے
پہلے کہے کہ الٰہی یہ قربانی فلاں بندہ کے واسطے قبول فرما پھر بسم اللہ کہکر ذبح کرے۔ وہذا لا باس بہ۔ اور ایسا
کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ف۔ اگرچہ یوں بھی کتنا علماء کے خیال سے کچھ اچھا فعل نہیں ہے اور اگر لوگ سمجھدار ہوں
تو جائز ہے۔ لما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال بعد الذبح اللہم تقبل ہذہ عن امۃ محمد ممن شہد لک
بالوحدانیۃ ولی بالبلاغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے بعد ذبح کرنے کے دعا فرمائی کہ
الٰہی اس قربانی کو امت محمد میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما کہ جو تیرے واسطے وحدانیت کی اور میرے واسطے رسالت
پہنچانے کی گواہی دے ف۔ یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہونگے وہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت
دعوت ہیں مگر انہیں سے امت قبول وہ لوگ ہیں جو ایمان لاویں تو آپ نے اس قربانی کرنے کے بعد دعا فرمائی کہ الٰہی میری
امت میں سے جو لوگ دل سے تیری وحدانیت کا یقین کریں اور میری رسالت کا یقین کریں انکے واسطے یہ قربانی قبول فرما۔
پس اہل ایمان میں سے جو لوگ محتاج ہیں کہ قربانی نہیں کرسکتے ہیں انکو بھی بشارت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے
واسطے قربانی کردی۔ والحمد للہ رب العالمین اسواسطے کہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے اسکی قربانی قبول ہونے میں کبھی شک
بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید مال پاکیزہ نہو یا نیت خراب ہو لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی میں کچھ شک نہیں اور
وہ مقبول پاکیزہ ہے اللہ تعالیٰ ہمکو اور سب مسلمانوں کو آپ کی صدق نبوت کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ یقین
کرنے والا رکھے اور اسکا پر خاتمہ بالخیر فرماوے آمین یا ارحم الراحمین۔ پھر یہ حدیث جسکا مصنف رحمہ نے حوالہ دیا
ہے صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی کی روایت سے اور مستدرک الحاکم میں حدیث ابو رافع رضی سے مروی ہے اور
تمام تفسیر مترجم کی تفسیر اردو سورۃ حج میں تلاش کرو وہذا الحمد فی الاولی والآخرۃ۔ م۔ اور تسمیہ خالص ذکر اللہ عز وجل
ہے چنانچہ کہا۔ ثم الشرط ہو الذکر الخالص المجرد۔ پھر شرط تو ذکر خالص مجرد ہے ف۔ یعنی کچھ لفظ بسم اللہ یا بسم اللہ
اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو بدون اسکے کہ غیر کا کچھ میل ہو اور مجرد ہو کہ اسمیں اپنی دعا وغیرہ
کوئی غرض شامل نہو۔ علی ما قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا التسمیۃ۔ بنابر آنکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ
عنہ نے کہا کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد کہو ف۔ اسمیں اپنی دعا وغیرہ شامل نہ کرو لیکن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول کتب
روایات میں نہیں ملا۔ اور کچھ شک نہیں کہ تسمیہ خالص مجرد چاہیے کیونکہ یہ قربانی ایک ذی روح مخلوق کی اسکے خالق عز وجل
کے واسطے ہے جیسا کہ فقہ المقام سے بخوبی آگاہ کیا گیا حتی لو قال عند الذبح اللہم اغفرلی لا یحل۔ حتی کہ اگر ذبح کرنے والے
تسمیہ کی جگہ یوں کہا کہ اللہم اغفرلی۔ الٰہی مجھے بخشدے تو ذبیحہ حلال نہوگا ف۔ اگرچہ ذبح کے وقت نام الٰہی ذکر ہوا
لانہ دعاء وسوال۔ اسواسطے کہ یہ تو دعا و درخواست ہے۔ ولو قال الحمد للہ او سبحان اللہ یرید التسمیۃ حل
اور اگر اسنے تسمیہ کے بجائے الحمد للہ کہا یا سبحان اللہ کہا حالانکہ اسکی مراد تسمیہ ہے تو ذبیحہ حلال ہوگا ف۔ اسواسطے
کہ اسمیں اپنی غرض شامل نہیں ہے بلکہ اسی کے نام پر ذبح ہے جسکے واسطے حمد و تقدیس ہے۔ وہی خالق ہے اور وہ موت سے
پاک ہے اور وہی مارتا اور جلاتا ہے۔ ولو عطس عند الذبح۔ اور اگر ذابح کو ذبح کرتے وقت چھینک آئی۔ فقال الحمد للہ
پس اسنے کہا کہ الحمد للہ ف۔ یعنی چھینک پر الحمد للہ کہکر چھری پھیر دی اور دوسری تسمیہ نہیں کیا۔ لا یحل فی اصح الروایتین

تو دونوں میں سے اصح روایت پر ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ لانہ یرید بہ الحمد للہ علی النعمۃ دون التسمیۃ۔ اسواسطے کہ وہ نعمت عافیت پر الحمد للہ کا قصد کرتا ہے اور تسمیہ اسکی مراد نہیں ہے ف۔ حالانکہ اسوقت ذبح پر خالص تسمیہ چاہیے ہے۔ یعنی ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو اور دلی نیت یہ کہ قربان اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہے۔ والمتداول بالالسن عند الذبح۔ اور جو تسمیہ کہ ذبح کے وقت لوگوں کی زبان پر متداول ہے۔ وھو قولہ بسم اللہ واللہ اکبر اور وہ بسم اللہ واللہ اکبر۔ ہے۔ منقول عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ فاذکروا اسم اللہ علیھا صواف تو یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے قولہ تعالیٰ فاذکروا اسم اللہ علیھا صواف۔ کی تفسیر میں منقول ہے ف۔ اور مترجم نے تفسیر میں توضیح بیان کیا ہے اور محصل یہ کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے مینڈھوں کے ذبح کرنے میں بسم اللہ واللہ اکبر۔ منقول ہے اور اس حدیث کو ائمہ صحاح ستہ سب نے روایت کیا ہے اور شاید کہ مصنف رح کی مراد یہ کہ آیت میں ذکر کا حکم وارد ہے اور ابن عباس رض سے اسکی تفسیر بروایت حاکم وغیرہ یہی کلمہ مروی ہے پھر ایک روایت میں ہے کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللھم منک ولک۔ یعنی اونٹوں کو تین پاؤں باندھکر کھڑا کرے اور نحر کرے یہ کہکر کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللھم منک ولک یعنی میں نحر کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور اللہ بہت بزرگ ہے الٰہی تیری جانب سے ہے اور تیری ہی طرف راجع ہے۔ یعنی یہ انکا ظہور تیری ہی طرف سے ہوا۔ تیری ہی جانب پھیرا جاتا ہے۔ اور دوسری روایت میں آیا کہ پھر کہے کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللھم منک ذلک۔ یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر۔ الٰہی تیری ہی طرف سے ظہور حیات ہے اور تیرے ہی واسطے ممات ہے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور عینی رح نے نقل کیا کہ ذخیرہ میں بقالی وشمس الائمہ نے بسم اللہ اللہ اکبر۔ بدون واو کو بہتر سمجھا اور صحیح یہ کہ مع واو بہتر ہے کیونکہ حدیث صحیح میں یہ او ثبوت ہوا تو اسکی اتباع چھوڑنا نہیں چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے۔ اور تفسیر ابن عباس میں اس نکتہ کی تصریح ہے جو مترجم نے اوپر بیان کی کہ ذبح کے وقت اسم الٰہی عزوجل سے تنبیہ ہے کہ اسی کی طرف سے ظہور اور اسی کی جانب پھر لوٹنا ہے یعنے حیات وممات اسی کے واسطے ہے۔ پھر یہاں ایک نکتہ ہے جس کا اصلی مقام تو تفسیر ہے مگر بضرورت بیان میں لایا جاتا ہے کہ حیات مخلوقات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اسی کی تسبیح وتقدیس ہے بس بحکم قولہ تعالیٰ ان من شئی الا یسبح بحمدہ الآیۃ وغیرہ سے ہر حیوان کی بھی تسبیح ہے لیکن تسبیح انسانی سب سے اشرف ہے لہذا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان تمام پاک جانوروں کو ذبح کرکے کھاوے اور اسکی غذائی قوت سے تسبیح الٰہی عزوجل پر قیام کرے بس یہ اس انسان کے واسطے جیسے بہتر ہے ویسے ہی حیوان کے واسطے چراگاہ جنت میں نعمت ہے لہذا حیوانات کے واسطے ذبح ہونا فضیلت ہے لیکن جسنے ذبح کیا اور کھایا تو اسپر حق نعمت یہ کہ ادائے تسبیح پر قیام ہو اور الحمد للہ رب العالمین شکر نعمت ہے اور مزید رعایت درکار ہے۔ اور اگر کسی کافر نے اس جاندار کو مار کر کھایا تو اسنے تسبیح کرنے والے کو شیطانی افعال وعادات کے واسطے ضائع کیا بس وہ مستوجب عذاب شدید ہے جیسے دیگر نعمتوں کی ناشکری میں عقاب کا مستحق ہوتا ہے فاحفظ وتدبر واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب والیہ المرجع والمآب غفرانک۔ اللھم وبحمدک استغفرک واتوب الیک رم۔ پھر جانور حلال کرنے میں ذبح ونحر دو طریقہ ہیں۔ قال والذبح بین الحلق واللبۃ۔ اور ذبح کرنا حلق ولبہ کے درمیان میں ہوتا ہے ف۔ یعنی اعلاے حلق سے لبہ تک ہے اسی واسطے کہا گیا کہ جبڑوں سے لیکر لبہ یعنی سر سینہ تک ہے۔ وفی الجامع الصغیر لاباس بالذبح فی الحلق کلہ وسطہ واعلاہ واسفلہ۔ اور جامع صغیر میں تصریح ہے کہ مضائقہ نہیں ہے کہ تمام حلق میں جہاں چاہے ذبح کرے خواہ درمیان میں خواہ اعلاے حلق پر اور خواہ اسفل حلق پر ف۔ یعنی چاہے جبڑوں سے نیچے ملی ہوئی چھری چلاوے یا بیچ حلق میں یا سینہ سے متصل نیچے حلق پر چھری چلاوے سب جائز ہیں۔ والاصل الافضل

فیہ قولہ علیہ السلام الذکاۃ ما بین اللبۃ واللحیین - اور اصل اس بات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہی
کہ ذکاۃ درمیان لبہ و جبڑوں کی ہی ف - یعنی اس درمیان میں جہاں چاہے ذبح کرے اور یہ ذکاۃ اختیاری کا بیان ہی
لیکن حدیث مذکور بروایت دارقطنی ضعیف ہی - البتہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایسے آثار وارد ہیں - اور واضح ہو کہ ذخیرہ میں
صحیح ہی کہ اگر حلقوم سے اوپر یا حلقوم سے نیچے سینہ پر ذبح واقع ہوا تو اسکا کھانا حرام ہوگا کیونکہ جو ذبح کا مقام اختیاری ہی
اس سے خلاف واقع ہوا اسواسطے کہ مذبح تو فقط حلقوم ہی - م ن ع - اور یہ بھی ذکاۃ اختیاری سے مخصوص ہی ورنہ اضطراری
میں مذبح تمام بدن ہی جیسا کہ مصنف رح نے اول الکتاب میں تصریح کردی - پس معلوم ہوا کہ ذکاۃ اختیاری میں مذبح معین ہی
اور وہ حلقوم اوپر سے نیچے تک ہی بدلیل روایت مذکورہ - ولانہ مجمع المجری والعروق - اور اس قیاس سے کہ حلقوم
میں کھانے پانی کا نل و سانس کا نل اور رگیں سب جمع ہیں ف - اور ذبح کا مقصود یہ کہ نجس خون نکل جاوے وتطییب
نفس و تزکیہ قلب سے ابلغ ہوتا ہی - فیحصل بالفعل فیہ انہار الدم علی ابلغ الوجوہ - پس حلقوم میں ذبح کا فعل
واقع ہونے سے سب صورتوں میں سے اچھے طور پر خون بہ جانا حاصل ہوگا - فکان حکم الکل سواء - تو اوپر سے نیچے
تک پورے حلقوم اس معنی میں یکسان ہی ف - پس جہاں چاہے ذبح کرے - بالجملہ حلقوم کے ذبح ہونے میں کچھ شک
نہیں ہی لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوتا کہ سوائے حلقوم کے دوسری جگہ ذبح سے مردار ہوگا اگرچہ ذکاۃ اختیاری میں ذبح حلقوم
چھوڑنا فعل مکروہ ہی لیکن حرمت ذبیحہ جیسا کہ ذخیرہ سے نقل ہوا محل تامل ہی واللہ تعالی اعلم - اگرچہ احتیاط یہی کہ روایت
ذخیرہ پر فتوی دیا جاوے - م - قال والعروق التی تقطع فی الذکاۃ اربعۃ الحلقوم والمری والودجان - ذکاۃ
میں جو رگیں کاٹی جاتی ہیں وہ حلقوم و مری اور دو ودج ہیں ف - حلقوم ظاہر ہی اور مری وہ نل جسمیں سے طعام جاتا ہی
اور ودج رگ گردن - لقولہ علیہ السلام افر الاوداج بما شئت - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اوداج کو
جس چیز سے چاہے کاٹ دے ف - یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہی اور اگر ثبوت ہو تو استدلال کا طریقہ یہ کہ ایسے اوداج
کاٹنے کا حکم دیا - وہی اسم جمع - اور اوداج لفظ جمع ہی - واقلہ الثلث - اور کمتر جمع تین ہی ف - تو تین رگیں کاٹنا
واجب ہوا - فیتناول المری والودجین - تو یہ مری اور دو ودج کو شامل ہوا ف - کیونکہ مری کا نرخرہ کاٹنا اتفاق
لازم ہی - وہو حجۃ علی الشافعی فی الاکتفاء بالحلقوم والمری - اور یہ روایت امام شافعی پر حجت ہی کہ حلقوم و مری کا
پر اکتفا جائز کہتے ہیں ف - اگر کہا جاوے کہ روایت مذکورہ سے یہ نکلا کہ مری اور دونوں رگوں کو شامل ہی پس وہ تم پر بھی
حجت ہی کہ تمنے حلقوم کا کاٹنا نکالا ہی - جواب یہ کہ روایت کے خلاف ہمنے نہیں نکالا کیونکہ روایت اگرچہ مری اور دونوں رگوں کو
شامل ہی - الا انہ لا یمکن قطع ہذہ الثلثۃ الا بقطع الحلقوم فیثبت قطع الحلقوم باقتضائہ - لیکن ان تینوں کو
کاٹنا بدون قطع حلقوم کے ممکن نہیں ہی تو اقتضائے حدیث سے حلقوم کا کاٹنا ثبوت ہوگیا ف - پس حدیث کے معنی یہ ہوئے
کہ حلقوم کے ساتھ میں مری اور دو ودجین کو کاٹ - پھر واضح ہو کہ حلقوم و مری اور دو ودجین کاٹنے پر اجماع ہی اور خود امام شافعی رح
نے اسی پر تنصیص فرمائی ہی اور صرف حلقوم و مری پر اکتفا کرنا خود شافعی رح کا قول نہیں بلکہ شافعیہ میں سے اصطخری کا قول ہی
کما فی العینی عن الحلیۃ - پھر ظاہر یہ کہ حلقوم و مری اور دونوں رگوں کا کاٹنا ذبح ہی - وبظاہر ما ذکرنا یحتج مالک رح ولا یجوز
الاکثر منہا بل یشترط قطع جمیعہا - اور روایت مذکورہ کے ظاہر سے امام مالک رح نے حجت پکڑی اور انمیں سے اکثر کا قطع کرنا
ذبح میں کافی نہیں کہتے بلکہ چاروں کا قطع کرنا شرط کرتے ہیں - وعندنا ان قطعہا حل الاکل - اور ہمارے نزدیک اگر
چاروں کو قطع کردیا تو خود ظاہر ہی کہ کھانا حلال ہی - وان قطع اکثرہا فکذلک عند ابی حنیفۃ رح - اور اگر اسنے چاروں
میں سے اکثر کو قطع کیا یعنی تین تو کاٹا تو بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کھانا حلال ہی ف - خواہ کوئی تین مثلا حلقوم کے

ساتھ دونوں رگیں ہوں یا حلقوم کے ساتھ مری یا ایک رگ ہو۔ **وقالا لابد من قطع الحلقوم والمری واحد الودجین**
اور صاحبین رح نے فرمایا کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ **قال رضی اللہ عنہ ہکذا ذکر القدوری الاختلاف**
فی مختصرہ ۔ شیخ رح نے فرمایا کہ ایسا ہی اختلاف قدوری رح نے اپنی مختصر میں ذکر کیا **ف** ۔ کہ صاحبین دونوں کا یہ قول ہے۔ **والمشہور**
فی کتب مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ ان ہذا قول ابی یوسف وحدہ ۔ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں
میں مشہور یہ کہ جو مذکور ہوا فقط ابو یوسف رح کا قول ہے **ف** ۔ یعنی قدوری وغیرہ مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ
کی روایت مخالف ہے۔ **وقال فی الجامع الصغیر وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم یوکل** ۔ اور
جامع صغیر میں یوں مذکور ہے کہ اگر اُسنے نصف حلقوم اور نصف اوداج کو کاٹا تو نہیں کھایا جائیگا **ف** ۔ یعنی حلقوم و مری
اور دونوں رگوں کو نصف نصف قطع کیا تو ذبیحہ تمام نہوا۔ **وان قطع الاکثر من الاوداج والحلقوم قبل ان یموت**
اکل ۔ اور اگر جانور مرنے سے پہلے اُسنے اوداج و حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا یعنی نصف سے زیادہ کاٹ دیا تو ذبیحہ
کھایا جائیگا۔ **ولم یحک خلافا** ۔ اور آپنے کوئی اختلاف بیان نہیں کیا **ف** ۔ پس معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ میں کچھ
اختلاف مذکور نہیں ہے اور مشائخ عراق و ماوراء النہر کی کتابوں میں اختلاف مذکور اور وہ بھی مختلف طور پر مذکور ہے۔ پس
ظاہر الروایۃ یہ کہ اگر حلقوم و مری اور دونوں رگوں سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تو ذبیحہ جائز ہے۔ **واختلف الروایۃ فیہ** ۔
اور اکثر کے بیان میں روایات مختلفہ ہیں **ف** ۔ یعنی نصف سے زائد ہو یا دو ثلث ہو اور ظاہر یہ کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے
فالحاصل ان عند ابی حنیفۃ رح اذا قطع الثلث ای ثلث کان یحل ۔ پس حاصل اختلاف یہ نکلا کہ امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک چاروں میں سے جب تین کو کاٹ دیا کوئی تین ہوں تو ذبیحہ حلال ہے۔ **وبہ کان یقول ابو یوسف اولا ثم**
رجع الی ما ذکرنا ۔ اور یہی پہلے ابو یوسف رح کہا کرتے تھے پھر اس سے رجوع کرکے وہ قول کہا جو ہمنے اوپر بیان کیا ہے
ف ۔ کہ حلقوم و مری و ایک رگ کا قطع ضروری ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ چاروں میں سے تین کا قطع کافی ہونے میں اتفاق
ہے مگر ابو حنیفہ رح کے نزدیک کوئی تین ہوں کافی ہیں۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک تین معین ہیں کہ حلقوم و مری کے
ساتھ ایک رگ ہو بالجملہ ان دونوں کے قول پر اکثر کافی ہیں لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے اکثر لیا گیا یعنی چار میں سے
دو ہوں تو نصف ہیں اور تین ہوں تو اکثر ہیں۔ پس امام رح کے نزدیک اس اکثر کے اعتبار میں ایک رگ یا مری یا حلقوم
چھوٹ سکتی ہے۔ **وعن محمد انہ یعتبر اکثر کل فرد** ۔ اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے **ف** ۔ یعنی اکثر
سے یہ معنی کہ چاروں میں ہر ایک سے اکثر حصہ قطع کرنا کافی ہے۔ اور اس روایت پر کوئی چھوٹ نہیں سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ
کل قطع نہو بلکہ اکثر قطع ہوجاوے تو کافی ہے۔ **وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح** ۔ اور یہی ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت
ہے۔ **لان کل فرد منہا اصل بنفسہ لانفصالہ عن غیرہ** ۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر فرد بذات خود اصل ہے
کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے **ف** ۔ حلقوم و مری و دونوں رگیں سب الگ الگ مستقل ہیں اور ہر ایک کا قطع
معتبر ہے۔ **ولورود الامر بفریہ** ۔ اور اس دلیل سے کہ ہر ایک کے قطع کرنے کا حکم وارد ہے **ف** ۔ یعنی حدیث میں وارد
ہے۔ **فیعتبر اکثر کل فرد منہا** ۔ تو انمیں سے ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے **ف** ۔ لیکن ابو یوسف رح دونوں رگوں کو
مشترک مانتے ہیں اگرچہ حلقوم و مری کو الگ الگ مستقل گنتے ہیں۔ **ولابی یوسف ان المقصود من قطع الودجین**
انہار الدم فینوب احدہما عن الآخر اذ کل واحد منہما مجری الدم ۔ اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ دونوں رگوں
کے کاٹنے سے خون بہانا مقصود ہے تو ہر ایک دوسری رگ کی نائب ہوسکتی ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک خون
جاری ہونے کا راستہ ہے **ف** ۔ اور تمام رگیں جسمیں خون رواں رہتا ہے سب میں اتصال ہے تو چاہو جس رگ کو کھول دو

خون نکل جائیگا۔ ہاں اگر دونوں کو رگیں دو تو بہت جلد نکل جائیگا۔ پس دونوں رگوں کے کاٹنے سے جو مقصود ہو وہ ایک رگ کاٹنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اما الحلقوم یخالف المری۔ رہی حلقوم تو وہ مری کے مخالف ہے۔ فانہ مجری العلف والماء والحلقوم مجری النفس۔ کیونکہ مری تو دانہ پانی جانے کا راستہ ہے اور حلقوم سانس کا راستہ ہے ف۔ تو دونوں جدا جدا ہیں پس ایک دوسرے کا نائب نہوگا۔ فلا بد من قطعہما۔ تو ان دونوں کا کاٹنا ضرور ہے ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ دونوں رگوں میں سے ایک رگ ہو اور حلقوم و مری ہو پس ان تینوں کا قطع ضروری ہے۔ یہ ابو یوسف کی تحریر دلیل ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ان الاکثر یقوم مقام الکل فی کثیر من الاحکام۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کیا گیا ہے ف۔ جیسے وضو میں سر کا مسح کرنے میں اور نماز میں ستر عورت کھل جانے میں اور احرام میں سر ڈھانکنے میں وما نند اسکے اور احکام کثیرہ ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی اکثر قائم مقام کل ہوگا وای ثلث قطعہا فقد قطع الاکثر۔ اور چاروں میں سے جن تین کو قطع کیا تو اُسنے اکثر کو قطع کردیا ف۔ تو لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جاوے۔ وما ہو المقصود یحصل بہا وہو انہار الدم المسفوح۔ اور جو مقصود ہے وہ انکے قطع سے حاصل ہو جائیگا اور وہ خون مسفوح بہانا۔ والتوجیہ فی اخراج الروح۔ اور روح کو جلد نکالنا۔ لانہ لایحیی بعد قطع مجری النفس او الطعام ویخرج الدم بقطع احد الودجین۔ اسواسطے کہ سانس کا نل کٹ جانے کے بعد یا طعام کا نل کٹ جانے کے بعد وہ زندہ نہیں رہیگا اور دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے کے ذریعہ سے خون نکل جائیگا ف۔ تو مقصود حاصل ہوگیا۔ فیکتفی بہ تحرزا عن زیادۃ التعذیب۔ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچاو کی غرض سے اکثر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ بخلاف ما اذا قطع النصف۔ برخلاف اسکے جبکہ نصف قطع کی گئی ف۔ یعنی چار میں دو قطع ہوئیں تو کافی نہیں ہے۔ لان الاکثر باق۔ اسواسطے کہ زیادہ باقی ہے ف۔ یعنی اسقدر باقی ہے کہ حرمت کا لحاظ کرکے اسکو زیادہ شمار کرنا چاہیے یا تین میں سے زیادہ حصہ ہے۔ فکانہ لم یقطع شیئا احتیاطا لجانب الحرمۃ۔ تو حرمت کے پلہ کی جانب احتیاطا لحاظ کرکے یہ حکم ہوا کہ گویا اسنے کچھ نہیں کاٹا ف۔ کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور وہ بمنزلہ کل ہوتا ہے تو یہاں دو طرف لحاظ ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قطع ہوکر حلال ہوا اور دوم یہ کہ نہیں حلال ہوا پس جب دونوں جانب برابر ہیں تو ہمنے احتیاطا سے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر قطع نہونے سے کل قطع نہیں ہوا پس ذبح نہیں ہوا۔ یہ تحریر دلیل ابو حنیفہ رح ایسے طور پر ہے کہ امام مالک رح کا جواب ہوگیا کہ چاروں میں سے اکثر بمنزلہ کل کے ہے اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے تو حلال ہونے میں وہ بمنزلہ کل نہیں ہو سکتا بلکہ حرام ہونے میں احتیاطا بمنزلہ کل ہے۔ پھر مخفی نہیں کہ شرع کے مسائل میں اکثر بمنزلہ کل کے بیشک وارد ہوا ہے لیکن یہ کلیہ نہیں ہے حتی کہ سورۂ فاتحہ کے سات آیات میں سے پانچ بمنزلہ کل نہیں ہیں بلکہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور جب تک یہاں دلیل قائم نہو تب تک اکثر کو قائم مقام نہیں کرسکتے ہیں پھر دلیل باعتبار مقصود کے قائم ہے اور وہ اخراج روح و خون ہے پس ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک بجائے دونوں کے سمجھی ہے اور حلقوم و مری ہر ایک مستقل ہے اور امام رح کے نزدیک دونوں رگیں مع ایک حلقوم یا مری کے بھی کافی ہے۔ لیکن قول ابو یوسف رح زیادہ احتیاط و اطمینان دیتا ہے اسواسطے کہ روح و خون نکالنا مطلقا مقصود نہیں حتی کہ بکری کو ہنڈ کر دینے سے یہ مقصود حاصل حالانکہ ذکاۃ شرعی نہوئی بلکہ اسی مذبح کے قطع سے یہ بات حاصل ہونا معتبر ہے تو جب اس مذبح کی خصوصیت ہے تو حلقوم و مری ہر ایک کو علحدہ اعتبار کرنا بہتر ہے کیونکہ انمیں شرکت نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔

قال ویجوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا کان منزوعا۔ ذبح کرنا بذریعہ ناخن و دانت و سینگ کے جائز ہے بشرطیکہ علحدہ ہو ف۔ یعنی اگر جانور سے سینگ علحدہ ہوگیا پھر وہ اتنی دھار رکھتا ہے کہ ذبح ممکن ہو تو اس سے ذبح جائز ہے اور

یہی حال مثلاً شیر وغیرہ کے ناخن یا دانت کا ہی - اور اگر ناخن وغیرہ لگا ہو مثلاً آدمی نے اپنے ناخن سے ذبح کیا تو جائز نہین ہی اور جب جدا ہو تو ہو از کے یعنی کہ ذبیحہ حلال ہو جائیگا - حتی لایکون باکلہ باس الا انہ یکرہ ہذا الذبح - حتی کہ اسکے کھانے مین کچھ مضائقہ نہین ہی لیکن اسطرح ذبح کرنا مکروہ ہی ف اور یہی جامع صغیر مین ابو حنیفہ رح سے منصوص ہی **وقال الشافعی المذبوح میتۃ** - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ مذبوح مردار ہی ف یعنی ناخن و دانت و سینگ سے جو جانور ذبح کیا گیا وہ مردار ہی اگرچہ یہ اوزار جدا ہون - **لقولہ علیہ السلام کل ما انہر الدم و افری الاوداج ما خلا الظفر و السن فانہما مدی الحبشۃ** - دلیل امام شافعی رح اون یہ ہی کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھا ایسے ذبیحہ کو جو ذبح کیا گیا ایسی چیز سے جسنے خون بہایا اور اوداج قطع کیں ماسوائے ناخن و دانت کے کہ یہ حبشیون کی چھری ہی ف یہ ایک روایت نہین ہی بلکہ دو صحیحون سے قدر استدلال نکالکر لیا ہی چنانچہ حدیث اول یہ کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر مین حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پس مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ ہمارے سفر مین ہوتے ہین اور ہمارے ساتھ ذبح کی چھریان نہین ہوتی ہین (تو ہم کس چیز سے ذبح کر سکتے ہین) پس آپ نے فرمایا کہ جو چیز ایسی ہو کہ خون بہاوے اور ذبیحہ پر اللہ تعالے کا نام ذکر کیا گیا تو تم اسکو کھاؤ جب تک کہ یہ چیز کوئی دانت یا ناخن نہو اور مین اسکی بات تمسے بیان کرتا ہون کہ دانت تو ہڈی ہی اور رہا ناخن تو وہ حبشیون کی چھری ہی - رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ - اور دوسری حدیث رافع بن خدیج مین ہی کہ مین نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ لیطہ ذبح کرنے کو دریافت کیا تو فرمایا کہ کھا ایسی چیز کا ذبیحہ جو اوداج کو کاٹے ماسوائے دانت و ناخن کے - رواہ ابن ابی شیبہ - پس ظاہر حدیث یہ ہی کہ دانت و ناخن اگرچہ رگین و نرخرہ کاٹ ڈالین تو بھی ذبیحہ مت کھا - پس جب کھانے سے ممانعت ہی تو ذبیحہ مردار ہی اور اگر یہ ہوتا کہ ایسی چیزون سے ذبح کر جو خون بہاوین و رگین کاٹین سوائے دانت و ناخن کے - تو احتمال ہوتا کہ دانت و ناخن سے ذبح کرنا شاید مکروہ ہو لیکن ذبیحہ جائز ہو جاوے اور جبکہ کھانے کے تحت مین ہی تو ذبیحہ مردار ہوا - **ولانہ فعل غیر مشروع** - اور دوسری دلیل یہ کہ ایسا کرنا فعل غیر مشروع ہی - **فلا یکون ذکاۃ** - تو یہ ذکاۃ نہوگا - **کما اذا ذبح بغیر المنزوع** - جیسے بغیر جدا کیے ہوے دانت وغیرہ سے ذبح کیا تو ذکاۃ نہین ہوتا ہی - **ولنا قولہ علیہ السلام انہر الدم بما شئت** - اور ہماری حجت یہ کہ حضرت م نے فرمایا کہ خون بہاوے جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے ف چنانچہ عدی بن حاتم رض سے روایت ہی کہ مین نے رسول اللہ م سے پوچھا کہ آپ ارشاد فرماوین کہ اگر ہم مین سے کسی نے شکار پایا اور اسکے پاس چھری نہین ہی تو کیا وہ مروہ یعنی پتھر دھاردار سے یا لاٹھی کی کھپاچ دھاردار سے ذبح کرے تو آپ نے فرمایا کہ خون بہاوے جس چیز سے تو چاہے اور اللہ تعالی کا نام ذکر کر - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان والحاکم - اور صحیح روایات مین امر الدم بفتح ہمزہ و کسر میم و آخر راء مہملہ مخفف ہی - یا انہر الدم - یا اہرق الدم - بروایت سنن کبری للنسائی ہی - اور یہ جو مصنف رح نے لکھا کہ **وفری الاوداج بما شئت** - اور روایت کیا جاتا ہی کہ قطع کردے اوداج کو جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے ف تو روایت منزہ بہ پائی نہین جاتی ہی واللہ تعالی اعلم - اگر کہا جاوے کہ صحاح ستہ کی حدیث مین جو ممانعت ہی تو مقدم ہوگی - جواب دونگا کہ یہ اُسوقت کہ دونون صحیح ہون مین معارضہ مانا جاوے اور معارضہ خلاف اصل ہی بلکہ توفیق دینا چاہیے پس تمنے اس حدیث عدی بن حاتم کو جو موافق فقہ و قیاس ہی عام معنی پر رکھا - **وما رواہ محمول علی غیر المنزوع** - اور جو شافعی رح نے روایت کی وہ بغیر جدا کیے ہوئے پر محمول ہی ف یعنی مثلاً ناخن جو جدا نہو اس سے ذبح کرنا ممنوع ہی - **فان الحبشۃ کانوا یفعلون ذالک** - کیونکہ حبشی لوگ ایسا کرتے تھے ف کہ اپنے ناخن سے جانور پرند وغیرہ کو مجروح کردیتے تھے اور اسکو ذبح سمجھتے تھے اسی واسطے حدیث مین فرمایا کہ ناخن تو حبشیون کی چھری ہی اور غالبًا بڑے جانور مین وہ دانت کا استعمال کرتے ہون - عینی وغیرہ

ابن القطان نے کہا کہ اس حدیث رافع بن خدیج میں دو مقام پر نازل ہے اول یہ کہ روایت متصل ہے اور دوم یہ کہ دانت وہڈی کی تفصیل آیا حدیث مرفوع ہے یا رافع بن خدیج کا کلام ہے پس اول مقام میں وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد نے عبایہ بن رفاعہ بن رافع بن خدیج عن جدہ کے درمیان میں عبایہ بن رفاعہ عن رفاعہ میں رافع عن ابیہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کیا اور چونکہ دو ہے ابعبایہ رح معنعن ہے اور ابوالاحوص رح نے درمیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا تو ظاہر اسی متصل ہے اگرچہ ترمذی نے کہا کہ عبایہ رح نے اپنے دادا سے سنا ہے ولیکن یہ احتمال باقی ہے کہ حدیث سنی یا نہیں۔ اور مقام دوم یہ کہ حدیث مسلم وغیرہ میں نص نہیں کہ دانت وہڈی کی تفصیل از کلام سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور ابوالاحوص نے بیان کر دیا کہ یہ تفصیل از کلام رافع رضی اللہ عنہ ہے۔ انتہی ملخصا ملتقطا۔ اور مترجم نے سابق میں بیان کیا کہ استثنائے ظفر والسن یعنی دانت و ناخن کا استثناء در اصل ما انہر الدم سے ہے یعنے جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں انہیں سے ناخن وہڈی کا استثناء ہے اور قولہ کل۔ یعنے کھانے کے حکم سے استثناء نہیں ہے کیونکہ یہ محض بے معنی ہے تو حاصل یہ نکلا جو جانور کہ سوائے ناخن ودانت کے ذبح کیا گیا اسکو کھا۔ پھر یہ بیان نہیں کہ جو جانور کہ ناخن و دانت سے ذبح کیا گیا اسکا کیا حکم ہے آیا حرام ہے یا مکروہ ہے۔ اسی واسطے امام محمد رح نے آثار میں علقمہ رح تابعی جلیل سے روایت کی کہ ہر ایسی چیز سے جو اوداج کو قطع کرے و خون بہاوے اس سے ذبح کر سوائے دانت و ناخن وہڈی کے کہ یہ حبشیوں کی چھری ہیں۔ اسکے بعد امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور مؤطا میں کہا کہ ہر چیز جو اوداج کو قطع کرے اور خون بہاوے تو جب اس سے ذبح کیا جاوے تو مضائقہ نہیں ہے سوائے دانت و ناخن وہڈی کے کہ انہیں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے اور یہی امام ابوحنیفہ و ہمارے سب فقہاء کا قول ہے۔ اور کہا کہ اگر دانت یا ناخن سے جو کہ جدا تو علیحدہ ہے ذبح کیا گیا پس اسنے رگوں کو کاٹ دیا اور خون بہا دیا تو ذبیحہ کھایا جاوے اور یہ فعل مکروہ ہے اور اگر یہ چیزیں جدا نہوں تو ذبح نہیں بلکہ اسنے ایک طور پر جانور کو قتل کر دیا تو وہ مردار ہے نہیں کھایا جائیگا اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حدیث رافع بن خدیج میں ناخن و دانت کا استثناء کہ لگے ہوئے پر محمول کرنے کی حاجت نہیں جیسے شیخ مصنف رح نے کہا ہے بلکہ یہ آلات ذبح سے استثناء ہے کیونکہ ناخن و دانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہے اور کلام اسمیں ہے کہ اگر کسی نے ناخن و دانت سے ذبح کیا تو کیا حکم ہے پس حدیث رافع بن خدیج میں اسکا بیان نہیں ہے مگر شافعی رح تو مفہوم مخالف نکال لیتے ہیں پس انکے نزدیک (مت کھا) نکلا اور ہمارے نزدیک (مت ذبح کر) نکلتا ہے لیکن اگر ذبح کیا تو اسکا حکم مذکور نہیں ہے لہذا ہمنے حدیث عدی بن حاتم کی طرف رجوع کیا اور اس سے نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت لگا ہوا ہو تو اسنے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مار ڈالا یا اسکے زور سے مر جانے کا احتمال ہے پس ذبیحہ مردار ہے اور اگر یہ چیزیں جدا ہوں پس اگر دھار دار ہو جسنے رگیں کاٹ کر خون بہا دیا تو عموم حدیث سے ذبیحہ ہو گیا لیکن اسنے مخالفت کی پس مکروہ تحریمی ہے لیکن ذبیحہ میں کچھ نقصان نہیں آیا۔ م۔ ولانہ آلۃ جارحۃ۔ اور اس دلیل سے کہ دانت یا ناخن بھی ایک پھاڑنے مجروح کرنے والا آلہ ہے۔ فیحصل بہ ما ہو المقصود وہو اخراج الدم۔ تو اسکے ذریعہ سے جو مقصود ہے یعنے خون بخش نکال دینا وہ حاصل ہو جائیگا۔ وصار کالحجر والحدید۔ اور اسکا حکم مثل پتھر و لوہے کے ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ پتھر سے جب دھار دار ہو بلا خلاف جائز ہے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں آپ نے جائز طریقہ سے ذبح کرنا بتلایا اور حدیث عدی بن حاتم میں ذبح ہو جانے کا کلیہ فرمایا اور ہمنے دونوں حدیثوں پر عمل کیا اور اسنے نکالا کہ سوائے ناخن وہڈی و دانت کے ایسے آلہ سے جو رگیں کاٹ دے اور تسمیہ پڑھا جاوے یہ فعل جائز اور ذبیحہ جائز ہے اگرچہ تیز دھار دار عمدہ ہے اور ناخن و دانت اگر جدا ہوں اور ذبح ہو جاوے تو فعل مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ بوجہ ذبح ہو جانے کے جائز ہے۔ بخلاف غیر المنزوع۔ برخلاف ایسے ناخن یا دانت یا سینگ کے جو جدا نہو ف۔ بلکہ جسم میں لگا ہوا ہو تو اس سے ذبح کرنا حرام و ذبیحہ بھی حرام ہوگا۔

لانہ یقتل بالثقل - کیونکہ ذابح اپنے زور سے جانور کو مار ڈالیگا - فیکون فی معنی المنخنقة - تو یہ مردہ گلا گھونٹے
ہوئے مردار کے معنی میں ہو گا ف — کیونکہ اگر بوجھ سے مار ڈالنے کا یقین نہ ہو تو احتمال غالب موجود ہے اور ایسے احتمال سے
وہ مردار ہے - اگر کہا جاوے کہ اگر جدا ناخن یا دانت ہو تو اسمیں کراہت کی کیا وجہ ہے - جواب دیا کہ - وانما یکرہ لان فیہ
استعمال جزء الآدمی - کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے میں آدمی کے جزو کا استعمال ہے ف — یعنی آدمی سے جو
دانت یا ناخن جدا ہو گیا وہ تکریم سے دفن کرنا چاہیے اور اسکو کام میں لانا مکروہ ہے لیکن یہ وجہ اسوقت کہ ناخن یا دانت
آدمی کا ہو حالانکہ شیر وغیرہ کا زیادہ کا سا ہے جیسے سینگ جانور سے ہو گا لہذا فرمایا - ولان فیہ اعسارا علی الحیوان
اور اسوجہ سے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی و بے رحمی ہے - وقد امرنا فیہ بالاحسان - حالانکہ ہمکو جانور کے ذبح میں
بھی ترحم و احسان کا حکم دیا گیا ہے ف — چنانچہ حدیث صحیح میں یہ معنی موجود ہیں کہ اللہ تعالے نے ہر مخلوق کے ساتھ
احسان لکھا ہے سو جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح سے خوبی کے ساتھ ذبح کرو - لہذا علماء نے کہا کہ جانور کو اچھی طرح کھلاوے
پلاوے اور اسکے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کرے اور اسکو مذبح کی طرف نہ گھسیٹے اور چھری تیز ہو کہ فوراً ذبح کرے
اور بعد ذبح کے فی الفور اسکی کھال نہ کھینچو وغیر ذلک - اور اس باب میں احادیث ہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ایک
عورت اگلی امتوں میں سے تھی جسنے ایک بلی کو بند کر دیا کہ نہ اسکو کھانا دیا اور نہ چھوڑا کہ وہ خود کیڑے مکوڑے
کھالے یہانتک مر گئی تو یہ عورت اسکے سبب سے جہنم میں داخل ہوئی - اور صحیح میں ہے کہ اگلی امتوں میں ایک عورت
فاحشہ تھی ایک روز وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں پاس گزری کہ ناگاہ ایک کتا پیاس کی وجہ سے زبان نکالے کیچڑ چاٹتا تھا
اور اسمیں طاقت نہیں رہی تھی پس اسنے اپنی اوڑھنی پھاڑ کر رسی بنا کر پانی نکالکر اس کتے کو پلایا پس اللہ تعالی نے
اس فاحشہ کا شکر یہ کیا کہ اس زمانہ کے پیغمبر کو وحی فرمائی کہ اسکو بخش دیا - اور صحیح میں ہے کہ ہمارے واسطے ہر جگر والے
جانور میں ثواب ہے اور اس قسم کی احادیث بہت کثرت سے ہیں پس سخت عجب ان متعصب جاہل قوموں سے ہے جو
بہتان باندھتے ہیں کہ اسلام میں بیرحمی ہے حالانکہ رحمت کی تاکیدات سے قرآن و حدیث مالامال ہے - م - قال ویجوز الذبح
باللیطة والمروة وکل شیء انہر الدم - اور ذبح کرنا لیطہ و مروہ و ہر ایسی چیز سے جو خون بہادے جائز ہے ف — لیطہ
نرکل کا پوست جسمیں دھار ہوتی ہے - مروہ سپید پتھر باریک دھاردار جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں - اور پتھر
کی احادیث صحیح بخاری وغیرہ میں معروف ہیں - غرضکہ ہر دھاردار چیز سے جو رگوں و گلو کو کاٹے جائز ہے - الا السن القائم
والظفر القائم فان المذبوح بہا میتة لما بینا - سوائے لگے دانت اور لگے ہوئے ناخن کے کہ ان دونوں سے
ذبح کیا ہوا مردار ہے بدلیل مذکورہ بالا ف — کہ وہ بوجھ کے صدمہ سے قتل کریگا تو گلا گھونٹے ہوئے کے معنی میں
ہو گا - ونص محمد فی الجامع الصغیر علی انہا میتة لانہ وجد فیہ نصا - اور امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں تصریح
کی کہ وہ مردار ہے اسواسطے کہ امام محمد رح نے اسمیں کوئی حدیث صریح پائی ہوگی ف — اسپر قرینہ یہ ہے کہ - وما لم یجد فیہ
نصا یحتاط فی ذلک فیقول فی الحل لا باس بہ وفی الحرمة یقول یکرہ او لم یؤکل - جس چیز میں امام محمد رح
کوئی نص نہیں پاتے تو اسکے حکم میں احتیاط کرتے ہیں پس حلت کی صورت میں یوں کہتے ہیں کہ اسکے کھانے میں مضائقہ
نہیں ہے اور حرمت کی صورت میں کہتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا نہیں کھایا جائیگا ف — اور جب لگے ہوئے دانت یا ناخن
سے ذبیحہ کو کہا کہ مردار ہے تو صریح نص پائی ہوگی - مترجم کہتا ہے کہ جسمیں بوجھ سے مر جانے کا احتمال مدلل موجود ہے تو یہ بمنزلہ
متحقق کے ہے پس مردار ہے واللہ تعالے اعلم - م - عینی رح نے لکھا کہ بعض علماء نے کہا کہ جہاں کہا جاوے کہ مضائقہ نہیں
تو اسمیں بھی ضعف ہے پس اسکو ترک کرنا اولی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے - ع - قال ویستحب ان یحد الذابح

شفرتہ۔ اور مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب الاحسان الی کل شیء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحۃ ولیحد احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان و نکوئی کرنا لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے پس جب تم قتل کرو تو خوبی کے ساتھ قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ ذبح کرو اور تم میں سے ذبح کرنے والا اپنی چھری کو تیز کر لے اور اپنی ذبیحہ کو راحت دے ف۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ کہا گیا کہ قتل میں خوبی سے مراد یہ کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص دوسرے پر واجب ہو تو صرف قتل کا بدلہ لے اور وہ بھی آہستہ خوبی کے ساتھ بدون تخویف و تعدی وغیرہ کے۔ اور ذبیحہ کو راحت دینے سے واللہ اعلم بہت سے معانی مراد ہیں مثلاً ذبح سے پہلے اسکو راحت رہے حتیٰ کہ بعد ذبح کے بھی کھال کھینچنے میں جلدی نکرے یہانتک کہ سرد ہو جاوے۔ ویکرہ ان یضجعہا ثم یحد الشفرۃ۔ اور یہ امر مکروہ ہے کہ جانور کو لٹادے پھر چھری تیز کرے لما روی عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ رای رجلا اضجع شاۃ وہو یحد شفرتہ فقال لقد اردت ان تمیتہا موتات ہلا حددتہا قبل ان تضجعہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اسنے بکری کو لٹایا تھا اور خود چھری تیز کرتا تھا تو فرمایا کہ تو نے چاہا کہ بکری کو کئی موتوں سے مارے کیونکہ تو نے لٹانے سے پہلے چھری نہیں تیز کر لی ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعا و رواہ الطبرانی مرسلا عن عکرمۃ۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چھریاں تیز کر لی جاویں اور جانوروں سے پوشیدہ کی جاویں۔ رواہ احمد و ابن ماجہ والدارقطنی۔ اور عبد الحق نے کہا کہ صحیح یہ کہ زہری رح تابعی سے مرسل ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث میں دلالت ہے کہ حیوانات کے واسطے ان امور کی سمجھ موجود ہے اگرچہ وہ اپنے رب عز وجل کے واسطے مطیع اور تدبیر الٰہی عز وجل سے آدمیوں کے منقاد ہیں اور جسکی سمجھ میں آیا تو صاف ہے اور جسنے نہیں سمجھا تو اسکے واسطے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ اور ادب مقدم ہے۔ م ت۔ قال ومن بلغ بالسکین النخاع او قطع الراس کرہ لہ ذلک وتوکل ذبیحتہ۔ اگر کسی نے چھری کو نخاع تک پہونچایا (اور بعض نسخوں میں ہے کہ نخاع کو قطع کیا) یا جانور کا سر کاٹ دیا تو اسکے حق میں یہ فعل مکروہ ہے اور اسکا ذبیحہ کھایا جائیگا۔ والنخاع عرق ابیض فی عظم الرقبۃ۔ اور نخاع ایک سپید رگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہے ف۔ یعنی ریڑھ کے اندر ہے جسکو حرام مغز بولا کرتے ہیں۔ پس یہانتک چھری پہونچانا مکروہ ہے۔ اما الکراہۃ فلما روی عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ نہی ان تنخع الشاۃ اذا ذبحت۔ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کو تنخع کیے جانے سے منع فرمایا جبکہ وہ ذبح کی جاوے ف۔ جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود ہیں۔ ت لیکن تنخع کے معنی میں اختلاف ہے۔ وتفسیرہ ما ذکرناہ۔ اس لفظ کی تفسیر وہ ہے جو ہمنے بیان کی ف۔ کہ ذبح کرنے میں نخاع تک چھری پہونچانا۔ وقیل معناہ ان یمد راسہ حتی یظہر مذبحہ۔ اور بعض نے کہا کہ اس لفظ کے یہ معنی کہ جانور کا سر کھینچے تاکہ اسکا مذبح ظاہر ہو جاوے ف۔ جیسے بعضے قصائی کرتے ہیں۔ وقیل ان یکسر عنقہ قبل ان یسکن من الاضطراب۔ اور بعض نے کہا کہ تنخع یہ کہ تڑپنے سے سکون ہونے سے پہلے اسکی گردن توڑ دے ف۔ جیسے اکثر قصاب کیا کرتے ہیں بلکہ سکون سے پہلے اسکی پنجہ میں چھری بھونک دیتے اور حرام مغز پھاڑ دیتے ہیں اور ظاہرا یہ تفسیر اقرب ہے۔ وکل ذلک مکروہ۔ اور یہ ہر فعل مکروہ ہے ف۔ خواہ کوئی معنی لیے جاویں۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ یہ سب افعال مکروہ ہیں۔ وہذا لان فی جمیع ذلک وفی قطع الراس زیادۃ تعذیب الحیوان بلا فائدۃ وہو منہی عنہ۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ان سب حرکات میں اور سر کاٹ ڈالنے میں حیوان کو زیادہ دکھ دینا بے فائدہ ہے حالانکہ ایسے دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل ان ما فیہ زیادۃ ایلام لا یحتاج الیہ فی الذکاۃ مکروہ۔ اور حاصل یہ قاعدہ کلیہ

کہ جسم حرکت کرنے میں حیوان کو اکراہ کی فرصت سے زیادہ دکھ پہنچا ہو وہ مکروہ ہے ف پس ذبح کرنے میں جس قدر
بکری کی قدر جاری ہے دکھ دینا منع ہے اور اس سے تکلیف جہاں تک کہ حیوان مرا جاتا ہو اور تیر وغیرہ کے سوائے بس نہیں ہے تو
بلحاظ سہولت اس سے ذبح کرنا جائز ہے تاکہ وہ مردار حرام نہ ہو جاوے۔ ویکرہ ان یجرہا برجلہا الی المذبح۔ اور مکروہ
افعال میں سے ایک یہ ہے کہ جس جانور کو ذبح کرنا منظور ہو اسکی ٹانگ گھسیٹکر وہاں لیجاوے جہاں ذبح کریگا ف جیسے
اکثر قصائی بے شعور کیا کرتے ہیں۔ وان تنخع الشاۃ قبل ان تبرد یعنی تسکن من الاضطراب۔ دوم یہ کہ بکری کو تنخع
کرے قبل اسکے کہ وہ ٹھنڈی ہوجاوے یعنی تڑپ سے ساکن ہو جاوے ف معنی یہ ہے کہ جب تک تڑپ موقوف نہ ہو تب تک
اسکی گردن توڑنا نہیں چاہیے۔ اور حقیقت میں سرد ہونا مراد نہیں بلکہ تڑپ سے سکون ہونا مقصود ہے اور اسی طرح سکون سے
پہلے حرام مغز میں چھری پہونچا کر چیرنا مکروہ ہے۔ وبعدہ لا الم۔ اور ٹھنڈی ہوجانے کے بعد کچھ دکھ نہیں ہے ف
تو جو چاہے کرے۔ فلا یکرہ النخع والسلخ۔ تو پھر تنخع و کھال کھینچنا کچھ مکروہ نہیں ہے ف اگر کہا جاوے کہ جب یہ چیزیں
مکروہ ہیں تو ذبیحہ حرام ہونا چاہیے جواب یہ کہ ایسے افعال تو ضرور مکروہ ہیں۔ الا ان الکراہۃ لمعنی زائد وہو زیادۃ الالم
قبل الذبح او بعدہ۔ لیکن یہ کراہت ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے اور وہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے پیچھے زیادہ دکھ دینا۔
ف یعنی ذبح میں کراہت نہیں ہے تاکہ ذبیحہ میں حرمت پیدا ہو بلکہ ذبح سے زائد معنی کی راہ سے کراہت ہے اور وہ معنی
یہ کہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو زیادہ دکھ دینا لازم آتا ہے پس یہ مکروہ ہے۔ فلا یوجب التحریم۔ تو یہ ذبیحہ حرام
ہونے کا موجب نہیں ہیں۔ فلہذا قال فتوکل ذبیحتہ۔ اسی جہت سے مصنف رحمہ نے تنبیہ کردی کہ اسکا ذبیحہ کھایا جاتا ہے
ف یعنی ذبیحہ میں کچھ کراہت نہیں ہے۔ م۔ قال وان ذبح الشاۃ من قفاہا فبقیت حیۃ۔ اگر بکری کو (یعنی)
اسکی پشت گردن کی طرف سے ذبح کیا پس وہ زندہ باقی رہی ف پھر اسنے زیادہ کاٹا۔ حتی قطع العروق حل۔ یہانتک
کہ رگیں کاٹ دیں تو وہ حلال ہو گئی۔ لتحقق الموت بما ہو ذکاۃ۔ کیونکہ موت ایسے سبب سے متحقق ہوئی جو ذکاۃ ہے ف
یعنی دونوں رگیں و مری و حلقوم یا اکثر کے قطع ہونے سے مری اور یہی ذبح و ذکاۃ ہے تو ذکاۃ سے حلال ہو گئی۔ ویکرہ۔
اور یہ فعل مکروہ ہے۔ م۔ لان زیادۃ الالم من غیر حاجۃ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں بے فائدہ زیادہ دکھ ہے۔ فصار کما اذا
جرحہا ثم قطع الاوداج۔ تو یہ ایسا ہوا جیسے پہلے بکری کو مجروح کیا پھر اسکی رگیں کاٹیں ف یعنی ایسا ہوا کہ پہلے
بکری کو زخمی کیا پھر اس کو ذبح کیا۔ یہ اسوقت ہے کہ اوداج کاٹنے تک وہ زندہ ہو۔ وان ماتت قبل قطع العروق لم
تؤکل لوجود الموت بما لیس بذکاۃ فیہا۔ اور اگر وہ بکری رگوں کے کاٹنے سے پہلے مرگئی ہو تو نہیں کھائی جائیگی اسواسطے
کہ بکری کی موت ایسی چیز کے سبب سے پائی گئی جو اسکے حق میں ذکاۃ نہیں ہے ف یعنی اگر گدی کی طرف سے کاٹنے
میں رگیں و حلقوم کاٹنے سے پہلے مرگئی تو وہ مردار ہے۔ اسواسطے کہ خالی گدی کاٹنا اسکا ذبح نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صید
میں ذکاۃ اضطراری جائز ہوتی ہے جبکہ صید ہو اور پالتو جانوروں میں ذکاۃ اختیاری ہوتی ہے جبکہ پالتو باقی رہے۔ قال وما
استانس من الصید فذکاتہ الذبح۔ اور شکار میں سے جو جانور ہل جاوے تو اسکی ذکاۃ ذبح ہے ف یعنی
بکری کی طرح اسکو ذکاۃ اختیاری سے ذبح کرے۔ کیونکہ اب اسپر قدرت حاصل ہے تو اب ذکاۃ اضطراری کافی نہوگی۔ وما توحش
من النعم فذکاتہ العقر والجرح۔ اور نعم یعنی چارپایہ اونٹ و گائے بکری کے اقسام میں سے جو جانور کہ وحشی ہو جاوے
تو اسکی ذکاۃ زخمی کرنا اور مجروح کرنا ہے ف یعنی ذکاۃ اضطراری کے طور پر اسکو حلال کر سکتا ہے یعنی تسمیہ پڑھکر نیزہ وغیرہ
جہاں ممکن ہو مارے حتی کہ مر جاوے کیونکہ وہ شکار کے حکم میں ہو گیا اور اختیار سے خارج ہوا۔ لان ذکاۃ الاضطرار
انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاۃ الاختیار علی ما مر۔ اسواسطے کہ اضطراری ذکاۃ تو جبھی جائز ہوتی ہے کہ ذکاۃ اختیاری کی

سے عاجزی ہو چنانچہ سابق مین گذرا ف ـــ کہ ذکاۃ اضطراری گویا ذکاۃ اختیاری کا بدل ہی تو جب تک
ذکاۃ اختیاری ممکن ہو تو ذکاۃ اضطراری نہین جائز ہی ـ اور جب اختیاری سے عاجزی ہو تو اضطراری
کافی ہی ـ والعجز متحقق فی الوجہ الثانی دون الاول ـ اور عاجزی تو اول صورت مین نہین بلکہ دوسری صورت مین ہی
ف ـــ یعنی جب پالتو جانور بدک کر وحشی ہو گیا تو ذکاۃ اختیاری سے لاچاری ہی پس ذکاۃ اضطراری جائز ہو گئی اگرچہ اصل
مین یہ جانور پالتو تھا ـ اور صورت اول مین وحشی جب مل گیا تو اسکو اختیاری طور پر ذبح کر سکتے ہین پس جب عاجزی نہین
تو اضطراری کافی نہین بلکہ اختیاری لازم ہی اگرچہ یہ جانور اصل مین وحشی تھا ـ وکذا ما تردی من النعم فی بیر ووقع
العجز عن ذکاۃ الاختیار لما بینا ـ اور اسی طرح پالتو جانورون نعم مین سے جو جانور کہ کنوئین یا کھتے مین گر پڑا اور
اختیاری ذکاۃ سے عاجزی ہو گئی تو اضطراری ذکاۃ جائز ہو گئی بدلیل مذکورہ بالا ف ـــ کہ جب اختیاری سے عجز ہو تو اسکا
بدل یعنے ذکوۃ اضطراری جائز ہوتی ہی پس اگر کوئی بیل کنوئین مین گرا اور نکالنا ممکن نہین ہی پس اگر داخل ہو کر ذبح ممکن ہو تو ذبح
اختیاری واجب ہی اور اگر وہ کھتے مین ہی اور جو شخص داخل ہو اسکو مار دیگا تو اضطراری طور پر ذکاۃ کیا جاوے اور
اگر داخل ہونا ممکن نہین یا داخل ہونے تک مر جائیگا تو اضطراری جائز ہی ـ وقال مالک رح لا یحل بذکاۃ الاضطرار
فی الوجہین ـ اور امام مالک رح نے کہا کہ دونون صورتون مین ذکاۃ اضطراری سے نہین حلال ہوگا ف ـــ یعنی خواہ
پالتو سے وحشی ہو جاوے یا کنوئین یا کھتے مین گر جاوے ـ لان ذلک نادر ـ اسواسطے کہ ایسا واقع ہونا نادر ہی ف
اور شاذ نادر کا احکام مین لحاظ نہین ہوتا ہی ـ اور روایت ہی کہ ایک اونٹ ایک گڑھے مین اوندھا گرا تھا تو سعید بن مسیب
سے پوچھا گیا کہ اسکے پچھلی ران سے نحر کرین فرمایا کہ نہین بلکہ جہان حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نحر کیا ف ـــ یعنی جو
منحر معروف ہی ـ ونحن نقول ـ اور ہم کہتے ہین ف ـــ اور یہی شافعی و احمد و ثوری کا قول ہی کہ ـ المعتبر حقیقۃ
العجز وقد تحقق فیصار الی البدل ـ معتبر تو حقیقۃً عجز ہی اور عاجزی متحقق ہو گئی تو اسکے بدل کی جانب جانا جائز
ہوگیا ف ـــ یعنی یہان عاجزی حقیقۃً پائی گئی تو ذکاۃ اختیاری نہین رہی پس اسکا بدل یعنے ذکاۃ اضطراری جائز
ہو گئی ـ کیف وانا لا نسلم الندرۃ بل ہو غالب ـ کیونکر جائز نہو حالانکہ ہم اسکا نادر ہونا نہین مان سکتے ہین بلکہ
اکثر واقع ہوتا ہی ف ـــ کہ اونٹ گائے بکری بھیڑی وغیرہ کنوئین کھتے مین گر پڑی یا بدک کر وحشی ہو گئی ـ اور حدیث
رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ مین ہی کہ ہم لوگ سفر مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیان چڑھائی گئی
تھین پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہانڈیان اوندھائی گئین (کیونکہ غنیمت کے جانورون کا بٹوارہ ٹھیک نہین
تھا) پھر انکے درمیان خود بٹوارہ فرمایا پس دس بکریون کو ایک اونٹ کے برابر کیا ـ اتنے مین ایک اونٹ لوگون کے اونٹون
مین سے بدک کر وحشی ہو گیا اور لشکر مین گھوڑے بہت کم تھے پس ایک شخص نے اسکو تیر مارا کہ وہ وہین رہگیا پس حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانورون کی طبیعت مین ایک بدک ہوتی ہی جیسے وحشیون مین ہوتی ہی پس جو کوئی ان
جانورون مین سے تم پر غلبہ کرے یعنی پریشان و عاجز کرے تو اسکے ساتھ ایسا ہی کرو ـ رواہ البخاری ومسلم ـ مترجم کہتا ہی کہ
یہ صریح نہین کہ اونٹ مر گیا پس شاید کہ تیر سے وہ بھاگنے کے لائق نہین رہا پھر اسکو نحر کیا ہو ولیکن اظہر یہ کہ اسی طرح
ذکاۃ اضطراری سے حلال کرنا مراد ہی اور اصح یہ کہ قال محمد اخبرنا ابو حنیفہ عن سعید بن مسروق عن ابی رفاعۃ عبایۃ بن رافع
عن ابن عمر ان بعیرا تردی فی بیر الخ ـ یعنی مدینہ کے ایک گڑھے مین ایک اونٹ گر پڑا کہ اسکے منحر سے ذبح کرنا ممکن نہوا پس
کولے پر سے مار کر ذبح کیا تو اسمین سے حضرت عبد اللہ ابن عمر نے دو درم کو عشیر لیا تھا ـ محمد عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم فی
متردی بیر الخ ـ یعنی ابراہیم نخعی رح نے گڑھے مین گرے ہوئے جانور کی نسبت فتوی دیا کہ جب منحر سے ذبح ممکن نہو تو جہان

قدرت ہو وے اسکا نحر ہی - محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہی - مین کہتا ہون کہ بخاری رح نے صحیح مین
لکھا کہ بہائم مین سے جو بدک کر وحشی ہو جاوے تو وہ بمنزلہ صید کے ہی اور اسکو حضرت ابن مسعود رضہ نے جائز رکھا اور ابن عباس رضہ
نے کہا کہ تیرے ہاتھ کے پاس بہائم مین سے جسنے تجھے عاجز کیا تو وہ مثل وحشی صید کے ہی - اور جو اونٹ گڈھے مین گر جاوے تو
جہان قابو ہو وہی نحر ہی اور یہی حضرت علی و عمر و عائشہ رضہ نے جائز جانا ہی - انتہی مترجما - **وفی الکتاب اطلق فیما توحش
من النعم** - اور کتاب مین نعم مین سے جو متوحش ہو جاوے اسکا حکم مطلق رکھا ہی ف خواہ شہر مین ہو یا جنگل مین ہو
اور خواہ بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو - **وعن محمد ان الشاۃ اذا ندت فی الصحراء فذکاتہا العقر** - اور امام محمد رح سے نوادر
مین روایت ہی کہ بکری اگر جنگل مین بدک کر وحشی ہو جاوے یعنی جہان ہاتھ آنا دشوار ہی تو اسکی ذکاۃ بذریعہ عقر ہی ف یعنی
ذکاۃ اضطراری کے طور پر جسطرح ممکن ہو تسمیہ کہکر قتل کرے - **وان ندت فی المصر لا تحل بالعقر لانہا لا تدفع عن
نفسہا فیمکن اخذہا فی المصر فلا عجز** - اور اگر بکری شہر مین یعنی آبادی مین بدک کر وحشی ہو گئی تو وہ کہین کاٹنے وغیرہ
سے حلال نہوگی - اسواسطے کہ وہ اپنی ذات سے دفع نہین کرتی ہی تو شہر مین اسکو پکڑ لینا ممکن ہی پس ذکاۃ اختیاری سے
عاجزی نہین ہی ف تو ذکاۃ اضطراری جائز نہوگی - یعنی بکری ایسا جانور نہین ہی کہ اسکو پکڑنے مین خوف ہو اور وہ اپنے
پاس آنے نہ دے بلکہ گھیر کر پکڑ سکتے ہین - ہان جنگل مین کوسون دوڑ کر غائب ہو جائیگی یا جھاڑی مین گھس جائیگی - اور یہ
تفصیل صرف بکری مین ہی - **والمصر وغیرہ سواء فی البقر والبعیر** - اور گائے و اونٹ مین شہر و جنگل برابر ہین ف
جہان بدک کر وحشی ہو جاوین اور اختیاری ذکاۃ ممکن نہو تو اضطراری کافی ہی - **لانہما یدفعان عن انفسہما** - اسواسطے
کہ گائے و اونٹ تو اپنی ذات سے دفع کرتے ہین ف کبھی سینگون و کھرون و دانتون سے قتل کر ڈالتے ہین -
فلا یقدر علی اخذہما وان ندا فی المصر - تو انکے پکڑنے کی قدرت نہین اگرچہ شہر مین بدک جاوین - **فیتحقق العجز** - پس
عاجزی متحقق ہو جائیگی ف اور ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہونا ہی ذکاۃ اضطراری کو جائز کرتا ہی - **والصیال
کالند اذا کان لا یقدر علی اخذہ** - اور حملہ کرنا بمنزلہ بدک کر وحشی ہونے کے ہی جبکہ اسکے پکڑنے کی قدرت نہو - **حتی
لو قتلہ المصول علیہ** - حتی کہ جس شخص پر اونٹ گائے وغیرہ ماکول جانور نے حملہ کیا ہی اگر اسنے اس جانور کو قتل کر دیا ف
خواہ وہ مالک ہو یا غیر ہو - **وہو یرید الذکاۃ** - اور حال یہ کہ اسنے ذکاۃ کی نیت کی ہی ف یعنی تسمیہ پڑھا بہ نیت ذبح اور
جسطرح ممکن ہوا اسکو قتل کیا - **حل اکلہ** - تو اسکا کھانا حلال ہو گا ف یعنی بے اختیاری ذکاۃ سے وہ ذبیحہ درست ہو جائیگا
اور عینی رح نے شرح المنتقی سے نقل کیا کہ اگر اجنبی ہو تو اسکے مالک کو قیمت تاوان دے - (فروع) عیون مین امام محمد رح سے
لایا کہ اگر کسی نے جنگل مین پالو کبوتر کو تیر مارا تو نہین کھایا جائیگا کیونکہ وہ اپنے گھر آجاتا ہی مگر جبکہ وہ ایسی حالت مین ہو کہ گھر مین
نہ آویگا تو جائز ہی - ابن سماعہ نے ابو یوسف رح سے روایت کی کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کر وحشی ہوا تو ابو یوسف رح نے فرمایا
کہ اگر اسکو علم ہو کہ وہ اسکو نہین پکڑ سکتا مگر جبھی کہ بہت سے لوگ مجتمع ہون تو اسکو اختیار ہی کہ تیر مار کر ذبح کرے - نوادر مین ہی کہ
اگر مرغی کسی درخت پر چڑھ گئی کہ ہاتھ نہین آتی ہی پس اگر مالک کو اسکے ضائع ہو جانے کا خوف ہو پس اسنے تیر مار کر حلال کی تو کھائی
جاوے ورنہ نہین - نوازل مین ہی کہ اگر گائے کا بچہ پیدا ہوتا ہوا اور سختی پیش آئی پس مالک نے ہاتھ ڈالکر بچہ کا گلا حلال کر دیا تو
وہ کھایا جائیگا اور اگر اسکو گلا حلال کرنے کی قدرت نہو پس اسنے غیر مذبح سے حلال کیا تو بھی جائز ہی اور اگر مذبح کی قدرت ہو تو
حلال نہین ہی - ع - (فروع) قبلہ رخ کے سواے دوسری جہت پر ذبح کرنا مکروہ ہی خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو اور ذبیحہ کھایا جاوے
خواہرزادہ رح نے کہا کہ اسکی وجہ یہ ہی کہ ذبح کے ارکان پائے گئے اور قبلہ رخ کرنا سنت موکدہ ہی کیونکہ لوگون مین متوارث چلا
آتا ہی تو اسکے ترک سے کراہت ہی اور ذبح مین کوئی نقص نہین ہی اور بغیر عذر اسکا ترک کرنا مکروہ ہی - **قال محمد اخبرنا عبد الرحمن**

الاوزاعی عن واصل بن ابی جمیل عن مجاہد قال کرہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الخ۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزین مکروہ رکھی ہین۔ ۱۔ پِتّہ۔ ۲۔ مثانہ۔ ۳۔ غدّہ۔ ۴۔ حیا یعنی مادہ کی فرج۔ ۵۔ ذکر۔ ۶۔ خصیتین۔ ۷۔ خون۔ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ خون تو قطعی نجس حرام ہی اور باقی مکروہ ہین۔ مین کہتا ہون کہ خون مسفوح مراد ہی ورنہ کلیجی و تلی و گوشت کا خون نہین حرام ہین۔ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اگر کسی نے تسمیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن مین تلوار مار کر گردن الگ کر دی پس اگر حلقوم کی جانب سے تلوار ماری ہو تو ذبیحہ کھایا جاوے اور اسنے بُری حرکت کی اور اگر اسنے گدّی کی طرف سے ماری پس اگر موت سے پہلے رگ کے حلقوم و رگین کاٹ ڈالی ہون تو بھی ذبیحہ کھایا جاوے اور برا کیا اور یہی حکم بکری وغیرہ کے ذبیحہ مین ہی۔ م ع۔ پھر واضح ہو کہ مذبح جبڑون کے بیچ سے لیکر سر سینہ تک ہی پس اگر جبڑون کے نیچے کاٹے تو یہ ذبح کہلاتا ہی اور اگر سینہ سے اوپر ملا کاٹے تو یہ نحر کہلاتا ہی۔ قال والمستحب فی الابل النحر۔ اونٹ مین نحر کرنا مستحب ہی ف یعنی اسکی تین ٹانگین مانند حلقہ کھڑی کیجاوین اور ایک اگلی ٹانگ دوہرا کر باندھ دیجاوے اور سینہ سے اوپر جو حلقوم کا حصہ ملا ہوا ہی جہان گوشت کم ہوتا ہی قطع کیا جاوے اور اسی کو نحر کہتے ہین اور یہ مستحب ہی۔ فان ذبحہا جاز۔ پس اگر اونٹ کو ذبح کیا تو بھی جائز ہی ف یعنی اونٹ کے جبڑے کے نیچے کاٹا تو بھی روا ہی۔ ویکرہ۔ ولیکن مکروہ ہی ف یعنی اسطرح ذبح کرنا مکروہ ہی اگرچہ ذبیحہ مین کچھ نقص نہین ہی۔ والمستحب فی البقر والغنم الذبح فان نحرہما جاز ویکرہ۔ اور گاے و بکری کے حق مین ذبح کرنا مستحب ہی پھر اگر ان دونون کو نحر کیا تو بھی جائز مگر مکروہ ہی ف یعنی حلال کرنا دو طرح پر ہوتا ہی نحر و ذبح چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کیا پس اونٹ مین نحر مستحب ہی اور باقیون مین ذبح مستحب ہی اور نحر کی جگہ ذبح کیا اور ذبح کی جگہ نحر کیا تو جائز ہی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہی اگرچہ ذبیحہ مین کچھ کراہت نہوگی۔ صرح بہ العینی رح۔ اما الاستحباب فیہ لموافقۃ السنۃ المتوارثۃ۔ پس استحباب تو دو وجہ سے ہی اول یہ کہ یہی سنت متوارث چلی آئی ہی۔ ولان اجتماع العروق فیہا فی المنحر وفیہما فی المذبح۔ اور دوم اسوجہ سے کہ اونٹ مین رگون کا اجتماع اسی جگہ ہی جہان نحر ہوتا ہی اور گاے و بکری مین اُسی جگہ ہی جہان ذبح کیجاتی ہین ف وقال تعالے ان اللہ یامرکم ان تذبحوا بقرۃ۔ یعنی گاے کی صورت مین ذبح فرمایا۔ وقال تعالے وفدیناہ بذبح عظیم۔ تفسیر مین ہی کہ وہ دُنبہ یا بکرا تھا تو بکری کی صورت مین بھی ذبح فرمایا پس معلوم ہوا کہ گاے و بکری کے اقسام مین ذبح مستحب ہی۔ وقال تعالے فصل لربک وانحر۔ تفسیر مین اونٹون کا نحر آیا ہی تو معلوم ہوا کہ اونٹ مین نحر مستحب ہی۔ علاوہ برین صحیح بخاری کی حدیث انس رض مین اونٹون کے حق مین نحر کرنا اور مینڈھون کے حق مین ذبح کرنا اور صحیح مسلم مین حدیث جابر رض سے وہی التمتع مین گاے کے حق مین ذبح مذکور ہی۔ اور یہی متوارث چلا آتا ہی تو بمنزلہ اجماع فعلی کے پھر چونکہ یہ سنت از قسم معاملات ہی لہٰذا اسکا ثواب استحباب ہی اسی واسطے مصنف رح نے اسکو مستحب قرار دیا۔ والکراہۃ لمخالفۃ السنۃ۔ اور کراہت مذکور بوجہ مخالفت سنت کے ہی۔ وہی لمعنی فی غیرہ۔ اور یہ کراہت بوجہ ایسے معنی کے ہی جو غیر ذبح مین موجود ہین ف یعنی یہ کراہت ایسے معنی سے نہین جو ذبح مین ہون بلکہ ذبح تو نحر و ذبح دونون سے ہو جاتا ہی اسمین کراہت نہین بلکہ کراہت کی وجہ تو ترک سنت ہی پس کراہت ایسے معنی سے ہوئی جو ذبح سے خارج ہین۔ فلا تمنع الجواز والحل۔ تو ایسی کراہت کچھ ذبیحہ جائز ہونے و حلال ہونے سے مانع نہین ہی۔ خلافا لمالک رح انہ لا یحل۔ برخلاف اس قول کے جو مالک رح فرماتے ہین کہ ذبیحہ حلال نہین ہی ف اور اقطع رح نے شرح قدوری مین بھی امام مالک کے نام ایسا ہی اختلاف نقل کیا کہ اگر اونٹ کو نحر کی جگہ ذبح کرے یا گاے و بکری کو ذبح کی جگہ نحر کرے تو ذبیحہ نہین کھایا جائیگا ولیکن ابو القاسم المالکی رح نے کتاب التفریع مین لکھا کہ اگر اونٹ کو ضرورت کی وجہ سے ذبح کیا تو کھانے مین مضائقہ نہین ہی اور اگر بغیر ضرورت ذبح کیا تو بھی کھاوے الخ۔ پس ظاہر اونٹ مین کچھ اختلاف نہین ہی م ع۔ قال ومن نحر ناقۃ او ذبح

بقرہ فوجد فی بطنہا جنینا میتا لم یوکل اشعر اولم یشعر - قدوری نے لکھا کہ جسنے ناقہ نحر کیا یا گائے ذبح کی پس
اسکے پیٹ میں مردہ بچہ پایا تو یہ بچہ نہیں کھایا جائیگا خواہ بالدار ہو یا بغیر بال ہو ف - یعنی خواہ بچہ اسقدر ہوگیا ہو کہ اسکے
بال نکل آئے یا نہوا ہو - وہذا عند ابی حنیفہ رح وہو قول زفر والحسن بن زیاد - اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک
ہے اور یہی قول زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد کا ہے ف - اور یہ دونوں بھی امام رح کے شاگردوں میں معروف ہیں -
وقال ابو یوسف ومحمد رح اذا تم خلقتہ اکل وہو قول الشافعی رح - اور صاحبین ابو یوسف ومحمد رح نے کہا
کہ اگر بچہ کی خلقت پوری ہوگئی ہو تو کھایا جاوے اور یہی شافعی رح کا قول ہے ف - اور یہی مالک واحمد کا قول ہے اور
مبسوط میں لکھا کہ امام محمد رح سے مروی ہے کہ یہ بچہ جبھی کھایا جاوے کہ بال نکل آئے اور اسکی خلقت پوری ہوگئی ہو اور
اس سے پہلے وہ بمنزلہ مضغہ کے ہے تو نہیں کھایا جائیگا اور یہی قول مالک ولیث وابو ثور کا ہے - چنانچہ ابو القاسم ابن الجلاب
مالکی رح نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی خلقت پوری ہوگئی اور بال
جم گئے ہوں اور اگر خلقت پوری نہوئی اور بال نہیں جمے ہیں تو اسکا کھانا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اپنی ماں سے زندہ نکلا
ہو تو وہ اپنی ذات میں مستقل حکم رکھتا ہے یعنے اپنی ماں کے ذبح ہونے سے یہ نہیں کھایا جائیگا بلکہ اگر خود ذبح کیا گیا درحالیکہ
زندہ ہے تو کھایا جاوے اور اگر ذبح سے پہلے مرگیا تو اسکا کھانا نہیں جائز ہے - ع - بالجملہ خفیف اختلاف کے ساتھ مالک وشافعی
واحمد وابو یوسف ومحمد متفق ہیں کہ پورا یہ بچہ بوجہ اپنی ماں کے ذبح ہونے کے کھایا جاوے جبکہ بعد ذبح کے اپنی ماں سے
مردہ نکلا ہے بدلیل حدیث و بدلیل موافقت قیاس یعنے لقولہ علیہ السلام ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کی ذکاۃ اسکی ماں کی ذکاۃ ہے ف - یعنی مادہ جانور کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اسکا ذبح وہ ہوگیا کہ
اسکی ماں حلال کی گئی - اور جنین اسوقت کہلاتا ہے کہ ماں کے پیٹ میں رہے کیونکہ اس مادہ کے معنی مخفی کے ہیں اسی واسطے جن کو
جن کہتے ہیں کہ وہ آدمیوں کی نظر سے مخفی ہوتے ہیں - اور یہ اطلاق حدیث تو ایسے جنین کو بھی شامل ہے جسکی خلقت پوری
نہوئی ہو اور عنقریب کلام آتا ہے - بالجملہ یہ حدیث دلیل ہے کہ جنین کی ذکاۃ اسکی ماں کی ذکاۃ ہے - ولانہ جزء من الام حقیقۃ لانہ
یتصل بہا حتی یفصل بالمقراض ویتغذی بغذائہا ویتنفس بتنفسہا وکذا حکما - اور اس دلیل قیاسی سے کہ جنین
تو حقیقت میں بھی اپنی ماں کا جزو ہے کیونکہ جب تک ناف پھاڑکر و کاٹ کر جدا کیا جاوے تب تک وہ اپنی ماں سے متصل
رہتا ہے اور ماں کی غذا سے وہ غذا پاتا ہے اور ماں کے سانس لینے کے ساتھ میں سانس لیتا ہے اور یوں ہی حکم میں بھی وہ ماں
کا جزو ہے - حتی یدخل فی البیع الوارد علی الام ویعتق باعتاقہا - حتی کہ عقد بیع جو اسکی ماں پر وارد ہوا اسمیں جنین
بھی داخل ہوجاتا ہے اور ماں کے آزاد کیے جانے سے جنین بھی آزاد ہوجاتا ہے ف - مثلاً کوئی باندی حاملہ آزاد کی گئی
تو جنین بھی آزاد ہوگیا اور اگر فروخت کی گئی تو حمل بھی مشتری کے ملک میں بذریعہ اسکی ماں کے داخل ہوا اور تنہا حمل کو فروخت
کرنا جائز نہیں ہے - واذا کان جزء امنہا فالجرح فی الام ذکاۃ لہ عند العجز عن ذکاتہ کما فی الصید - اور جب وہ
اپنی ماں کا جزو ٹھہرا تو ماں کو ذبح کرنا بھی اسکے واسطے ذکاۃ ہے جبکہ جنین کو ذبح کرنے سے عاجزی ہے جیسے شکار میں ہوتا ہے ف -
کہ اسکے ذبح سے عاجزی ہوتی ہے تو تیر وغیرہ بسم اللہ پڑھکر جہاں کہیں زخم دیا وہ حلال ہوگیا اسی طرح مادہ کے اجزاء میں سے
ہر جزو کو قطع وجرح کرنا ضرور نہیں ہے اگرچہ جنین کی طرح موجود ہے تو ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے ذبح چھوڑکر جرح سے حلال ہوگیا
پس یہ قیاس گویا نص حدیث کی حکمت ہے اور اس حدیث میں کلام طویل ہے اور تلخیص شروح وتخاریج یہ کہ اس حدیث کو
گیارہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا - ازانجملہ حدیث ابو سعید الخدری مرفوعا ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ - رواہ ابوداود والترمذی
وابن ماجہ وقال الترمذی حدیث حسن لہ رواہ ابن حبان واحمد - اور دارقطنی کی روایت میں زائد ہے کہ خواہ جنین کے بال نکلے ہوں یا نہیں

اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ موقوف ہے۔ منذری رحمہ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یونس بن ابی اسحق ثقہ ہے از انجملہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ رواہ ابو داؤد و ابو یعلی۔ از انجملہ حدیث ابو ہریرہ رضی بروایت حاکم و دارقطنی و اسکی اسناد ضعیف ہے اور یوں ہی حدیث ابن عمر بروایت حاکم و دارقطنی۔ از انجملہ حدیث ابو ایوب انصاری بروایت حاکم۔ از انجملہ حدیث ابن مسعود رضی بروایت دارقطنی جسکے راوی سب ثقہ ہیں اور صحیح میں موجود ہیں سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے۔ از انجملہ حدیث ابن عباس و کعب بن مالک بروایت طبرانی و حدیث ابو امامہ و ابو الدرداء بروایت بزار رحمہ۔ و حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت دارقطنی۔ لیکن شیخ عبد الحق صاحب الاحکام نے کہا کہ اسکے جملہ اسانید قابل حجت نہیں ہیں اور ابن القطان نے اسی قول کو برقرار رکھا ہے۔ اور مالک نے ابن عمر رضی سے موقوف روایت کیا اور کہا گیا کہ یہ حکم مرفوع میں ہے کیونکہ اسمیں رائے کو دخل نہیں ہے لیکن اس اثر میں ہے کہ جب ناقہ نحر کیا گیا تو جو بچہ اسکے پیٹ میں ہے اسکی ذکاۃ اس ناقہ کی ذکاۃ ہے جبکہ جنین کی خلقت پوری ہوگئی اور بال جم گئے ہوں پس جب اسکے پیٹ سے نکلے تو اسواسطے ذبح کیا جاوے کہ اسکے بدن سے خون نکل جاوے۔ رواہ ابو داؤد عن نافع عنہ۔ بلکہ پہلے معلوم ہوا کہ مرفوع حدیث جسکو ترمذی نے حسن کہا ہے یہ موجود ہے کہ بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ یہ کہا گیا کہ اثر ابن عمر رضی میں جب بال جمے نہوں تو اسکا حکم مذکور نہیں ہے پس شاید وہ بھی کمتر درجہ پر جائز ہو بشرطیکہ محض خون کا تھکا نہو لہذا جب خلقت پوری نہو تو اسمیں یہ تفصیل ہے کہ اگر خون کا تھکا ہو تو نہیں جائز ہے اور اگر اعضاء پورے ہوں مگر بال نہیں جمے تو جائز ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ مجالد بن سعید ضعیف ہے تو یہ اتفاقی نہیں بلکہ اختلاف ہے چنانچہ عجلی و بخاری نے اسکو صدوق کہا لیکن مخفی نہیں کہ صدوق بھی بوجہ سوء حفظ کے ضعیف ہو جاتا ہے تو کچھ منافات نہیں ہے اور یونس بن ابی اسحق میں کلام کرنا ساقط ہے کیونکہ وہ جمہور کے نزدیک ثقہ اور صحیح مسلم میں اسکی حدیث سے احتجاج ہے۔ اور حق یہ کہ حدیث کی بعض اسانید حسن ہیں اور باوجود کثرت طرق کے خود حسن ہو جاتی پس وہ قریب بصحیح ہے بلکہ صحیح ہے۔ اور اگر جملہ طرق میں ملخص کلام چاہتے ہو تو اصلح ہے کہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ کی ترمذی نے تحسین کی اور اسکے اسناد میں مجالد بن سعید ہے یا دوسرے طریق میں یونس بن ابی اسحق ہے اور معلوم ہوا کہ اسناد درجہ حسن سے نازل نہیں ہے اور منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔ و حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں عبید اللہ بن زیاد القداح المکی میں کلام ہے لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے توثیق کی۔ و عتاب بن بشیر الجزری کو ابن معین نے ثقہ کہا اور ابن عدی و ابو داؤد نے بھی لابأس بروایتہ اسکو ثقہ قرار دیا ہے اور اسکی متابعت میں ابو یعلی موصلی نے حماد بن شعیب سے روایت کی تو قوت ہوگئی۔ حدیث ابو ہریرہ رضی کی اسناد میں عبد اللہ بن سعید المقبری اور دوسرے طریق میں سندل عمر بن قیس ہے اور ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔ حدیث ابن عمر مرفوعاً بروایت حاکم وغیرہ اور اسکی اسناد میں محمد بن اسحق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے لیکن محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یوں ہی محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن معین و احمد بن زیاد و ابو حاتم و ابو داؤد وغیرہم نے ثقہ جانا۔ و حدیث ابو ایوب میں ابن ابی لیلے کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ حدیث ابن مسعود رضی کی اسناد میں احمد بن الحجاج میں ذہبی رحمہ نے میزان الاعتدال میں کلام کیا۔ حدیث ابن عباس میں موسی بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے۔ حدیث کعب بن مالک کی اسناد میں اسمعیل بن مسلم المکی میں کلام کیا گیا و لیکن ابن حبان نے کہا کہ یہ مرفوع نہیں بلکہ زہری رحمہ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اسکی ماں کی ذکاۃ یہی اسکی ذکاۃ ہے۔ یوں ہی سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقات نے روایت کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ زہری کی یہ روایت بھی خود مفید ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں یہ امر معروف تھا۔ حدیث ابو امامہ و ابو الدرداء کی اسناد میں بشر بن عمارہ میں کلام ہے لیکن ابن عدی رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک وہ استقامت سے اقرب ہے اور میں اسکی کوئی حدیث منکر نہیں جانتا ہوں۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں حارث اعور ہے جن میں جمہور نے کلام کیا لیکن

نسائی نے تضعیف کی اور ابن معین سے اُسکے حق میں آیا کہ مضائقہ نہیں ہے جب یہ معلوم ہو چکا تو عینی رحمہ نے بو عبد الحق و ابن القطان سے نقل کیا کہ اس حدیث کے کل اسانید قابل حجت نہیں ہیں مقبول نہوگا کیونکہ بعض اسانید درجہ حسن سے کم نہیں اور مجموعہ تو بوافق اصول کے درجہ صحت سے کم نہیں ہے پس حدیث بلا خلاف صحیح ہونا چاہیے۔ ہان یہ امر کہ اسمین مطلقاً جنین کی حلت ثبوت ہوتی ہے خواہ بال جمے ہون یا نہیں۔ حالانکہ صاحبین و شافعی وغیرہم نے یہ قید لگائی کہ خلقت پوری و بال جمے ہون اور مترجم کے نزدیک واللہ تعالے اعلم وجہ یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اثر سے اور زہری کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جمنے کی قید ظاہر ہوتی ہے اور اصل مسئلہ مین اختلاف اجتہادی ہے پس جب بال نہیں جمے تو احتیاط یہ ہے کہ اسکی حلت ترک کیجاوے۔ فافہم واللہ تعالے اعلم۔ **ولہ انہ اصل فی الحیوۃ حتی یتصور حیاتہ بعد موتہا وعند ذلک یفرد بالذکاۃ**۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ زندگی کے حق مین جنین خود اصل ہے حتی کہ اسکی مان کے مرجانے کے بعد بھی اسکی زندگی متصور ہے اور ایسی صورت مین اُسکی ذکاۃ بھی علٰحدہ کیجائیگی **ف** خلاصہ یہ ہے کہ ذبح کرنا تو اسکو زندگی سے حلال کرنے کے لیے ہوتا ہے تاکہ وہ کھانے کے کام آوے۔ پس حیات کی راہ سے نظر کرنا چاہیے تو جنین دیکھا کہ زندہ ہونے مین جنین خود اصل ہے اگرچہ متصل ہونے مین وہ مان کے تابع ہے اور ہم کو یہان زندگی کی راہ سے لحاظ ہے اور اسمین دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات مان مرجاتی ہے اور جنین پیٹ مین زندہ بچہ رہتا ہے حتی کہ پیٹ چیر کر نکالا جاتا ہے تو جب یہ بات ہے تو اُسکا ذبح کرنا بھی مستقل طور پر علٰحدہ ہونا چاہیے اور اسکی زندگی و مردگی علٰحدہ شمار ہوگی۔ **ولہذا یفرد بایجاب الغرۃ**۔ اور اسی استقلال کی وجہ سے وہ غرہ واجب کیے جانے مین مان سے علٰحدہ ہوتا ہے **ف** مثلاً دو عورتین لڑین جنمین سے ایک کو حمل ہے مثلاً وہ ولادت کے قریب ہے یا خلقت جاندار ہے پس دوسری نے اسکے پیٹ مین لات یا کوئی چیز ماری جس سے حمل کا بچہ ساقط ہوگیا تو قاتل پر اس بچہ کے جرمانہ مین ایک غرہ واجب ہوگا یعنی ایک غلام یا باندی جسکی قیمت پانچ سو درم ہے چنانچہ کتاب الجنایات مین ان شاء اللہ تعالے آویگا۔ پس جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اسکے جرم مین تنہا غرہ واجب ہوتا ہے۔ **ویعتق باعتاق مضاف الیہ**۔ اور جنین ایسے اعتاق سے آزاد ہو جاتا ہے جو اسکی طرف مضاف ہو **ف** مثلاً کہا کہ مین نے اپنی اس باندی کا بچہ آزاد کیا تو یہی بچہ آزاد ہو جائیگا اور باندی نہین آزاد ہوگی حالانکہ ایک غلام کا ایک جزو آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک کل آزاد ہو جاتا ہے پس اگر جنین کے واسطے علٰحدہ حیات معتبر نہوتی تو باندی اس جزو کے آزاد ہونے سے تمام آزاد ہو جاتی پس معلوم ہوا کہ جنین کے حق مین علٰحدہ حیات معتبر ہے اور اسکے احکام بھی مستقل ہین۔ **وتصح الوصیۃ لہ وبہ**۔ اور جنین کے واسطے وصیت صحیح ہے اور جنین کے ساتھ وصیت صحیح ہے **ف** مثلاً کسی نے ہندہ کے حمل کے واسطے ہزار درم کی وصیت کی تو صحیح ہے اور اگر زید کے واسطے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو صحیح ہے۔ پس اگر وہ مستقل اعتبار نہوتا تو اسکے واسطے وصیت ہزار درم کچھ نہوتی بلکہ وہ اسکی مان کے واسطے ہوتی اور جب کہا کہ اس باندی کا حمل زید کو دیا جاوے تو یہ کچھ نہوتا حالانکہ دونون صحیح ہین پس معلوم ہوا کہ حمل کی حیات مستقل علٰحدہ معتبر ہے۔ **وہو حیوان دموی**۔ اور حال یہ کہ بچہ جنین بھی خون والا حیوان ہے **ف** جسمین دم مسفوح و نجس موجود ہے۔ **وما ہو المقصود من الذکاۃ وہو التمیز بین الدم واللحم لا یحصل بجرح الام اذ ہو لیس بسبب لخروج الدم عنہ فلا یجعل تبعا فی حقہ**۔ اور حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی خون و گوشت مین تمیز کرنا وہ مان کے مجروح کرنے سے نہین حاصل ہوگا اسواسطے کہ مان کو جرح کرنا جنین سے خون خارج ہو جانے کا سبب نہین ہے تو ذبح کے حق مین وہ مان کے تابع نہین کیا جائیگا **ف** خلاصہ یہ کہ جب زندگی مین جنین کا مستقل اعتبار ہے اور جنین مین خود خون موجود ہے تو ذبح سے یہ خون خارج کرنا چاہیے کیونکہ ذکاۃ سے یہی مقصود ہے کہ گوشت ایسے خون کے اختلاط سے بالکل پاک ہو جاوے اور ان کی رگین کاٹنے سے

یہ مقصود حاصل نہوگا اسواسطے کہ جنین میں زخم نہیں آویگا جس سے خون مسفوح خارج ہو جاوے تو وہ اس مقصود ذبح میں
ماں کے تابع نہوگا اگرچہ بیع میں تابع ہو جاوے پس جب وہ ماں کے اندر مرگیا تو مع خون مسفوح کے مرا جیسے کوئی جانور
خود مر جاوے کہ وہ مردار ہی اسی طرح یہ بھی مردار نکلا وقد قال تعالے حرمت علیکم المیتۃ والدم الآیہ - یعنی تم پر حرام کیا گیا
مردار و خون الخ - مردار وہ کہ بغیر ذبح کے خود بخود مرا ہو پس آیت مقتضی ہی کہ یہ بچہ جو مردہ برآمد ہوا ہی بدون ذکاۃ اختیاری
و اضطراری کے مرا ہی پس مردار ہی - اسی واسطے شیخ ابن حزم ظاہری نے بھی قول ابوحنیفہ رح کو اختیار کیا اور کہا کہ
آیت کریمہ سے جو مستفاد ہی وہ بوجہ روایت مذکورہ کے ترک نہیں کیا جائیگا - اسواسطے کہ مردار کی حرمت جو قرآن میں منصوص
ہی قطعی ہی اور اسکے معنی عرف و لغت میں یہی ہیں کہ بدون ذکاۃ اختیاری و اضطراری کے مرا ہو پس اگر دوسرے جانور
کے ذبح سے اس جانور کا ذبیحہ ہونا معتبر ہو تو معنی مختل ہو جاوین کہ شاید خلاف قیاس و عرف کے بھی وجوہ ہیں کہ وہ
مردار نہیں ہوتے ہیں تو مردار کی حرمت کچھ قطعی نہیں رہیگی بلکہ ظنی ہو جائیگی اور یہ خلاف اجماع ہی اور جنین کی ذکاۃ
بمنزلہ صید کے اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہی اسواسطے کہ صید میں یہ نہیں ہوتا کہ بکری ذبح کرنے سے ہرن شکار ذبح ہو جاوے
جیسے یہاں ماں کے ذبح سے تم بچہ کی ذکاۃ اضطراری کہتے ہو - بخلاف الجرح فی الصید فانہ سبب لخروجہ ناقصا
بخلاف صید کے جرح کے کہ وہ ناقص طور پر اسکے خون نکل جانے کا سبب ہی ف - یعنی جنین میں تو وہ بالکل مجروح
نہیں ہوا اور صید مجروح کیا جاتا ہی کہ اسکا خون نکل جاتا ہی اگرچہ ناقص نکلتا ہی - فیقام مقام الکامل فیہ عند
التعذر - تو اس جرح ناقص کو عذر کی صورت میں بجاے کامل جرح کے قائم کیا جاتا ہی ف - گویا حلق میں ذبح کیا گیا
ہی پس اسپر جنین غیر مجروح کا قیاس باطل ہی - وانما یدخل فی البیع تحریا للجواز کیلا یفسد باستثنائہ - اور ماں
کی بیع میں جنین صرف اسوجہ سے داخل ہو جاتا ہی کہ بیع جائز ہو جانا مقصود ہی تاکہ حمل استثنا کرنیکی وجہ سے بیع فاسد
نہو جاوے ف - اسواسطے کہ مبیع کے ساتھ جو چیز متصل ہو اسکے استثنا کر لینے سے بیع فاسد ہو جاتی ہی تو بیع جائز
ہو جانے کا طریقہ یہی ہی کہ حمل مذکور استثنا نکیا جاوے بلکہ جیسے زمین میں عمارت و درخت داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح
ماں کے تابع ہو کر پیٹ کا بچہ بھی اسکی بیع میں داخل ہو جاوے - ولیعتق باعتاقہا - اور ماں کے آزاد کیے جانے
سے جنین اسواسطے آزاد ہو جاتا ہی - کیلا ینفصل من الحرۃ ولد رقیق - تاکہ ایسا نہو کہ آزادہ عورت سے مملوک
بچہ خارج ہو ف - اور ایسی مثال ہو کہ جیسے انبہ کے درخت سے اندرائن کے پھل نکلے حالانکہ آزادی و مملوکیت میں
بچہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہی حتی کہ آزاد باپ نے اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو بچہ مملوک پیدا ہوتا ہی اور اپنی ماں کے آقا کا مملوک
ہوتا ہی اور باپ مملوک ہو اور ماں آزادہ ہو تو بچہ آزاد ہوگا پس یہاں ممکن نہیں کہ آزادہ ماں سے مملوک بچہ پیدا ہو - پھر مترجم
کہتا ہی کہ جو کچھ قیاسات و جوابات بیان کیے کسی سے حدیث صحیح کا جواب نہیں نکلا سواے اسقدر اشارہ کے کہ آیت قطعی ہی تو
آیت کو ترجیح دی لیکن حق یہ کہ یہ صحیح نہیں ہی اسوجہ سے کہ حدیث درجہ مشہور میں قوی اور بعد شہرت کے وہ آیات قرآنی میں
بمنزلہ آیت کے ہی - البتہ محمد رح نے آثار میں ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ جسکا حاصل یہ کہ جنین اگر مردہ پیدا
ہو تو وہ مردار ہی جیسے ابوحنیفہ رح کا قول ہی - لیکن ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہی کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہوئی ہو بلکہ کتاب الاسرار میں
کہا کہ شاید ابوحنیفہ رح کو یہ حدیث نہیں پہونچی کیونکہ اس حدیث میں کوئی تاویل نہیں ہی - عینی رح نے کہا کہ یہی جواب بہتر ہی
پس حاصل یہ ہوا کہ چونکہ امام ابوحنیفہ رح کو یہ حدیث نہیں پہونچی لہذا انھوں نے موافق آیت کے حکم دیا تھا پھر جب صاحبین کو
یہ حدیث پہونچی اور حدیث صحیح مشہور ہی تو مذہب میں مختار یہ کہ اگر مادہ جانور کو ذکاۃ اختیاری یا اضطراری سے ذبح کیا اور اسکے
پیٹ سے پورا بچہ جسکے بال جمے ہوں نکلا پس اگر زندہ ہو تو ذبح کیا جاوے اور اگر مردہ ہو تو اسکی ماں کی ذکاۃ کافی ہی اور یہ بچہ بھی

حلال

حلال ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور واضح ہو کہ حدیث ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ مین ذکاۃ الجنین مبتدا ہے اور ذکاۃ امہ خبر ہے اور بعض نے کہا کہ ذکاۃ امہ منصوب ہے یعنے جیسے ماں کی ذکاۃ - تو حاصل یہ ہوگا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جاوے جیسے اسکی ماں کو ذبح کیا گیا ہے - لیکن یہ دو وجہ سے لغو ہے اول تو بیان بیفائدہ ہوگا اور دوم یہ کہ نصب شاعرانہ توجیہ ہے ورنہ روایات مین نقل محفوظ پر اعتماد ہوگا اور منذری رح نے کہا کہ ائمہ حفاظ و علما و نقل کے نزدیک نصب کچھ نہیں ہے بلکہ محفوظ روایت رفع ہے اور یہ جو کچھ کہا نے کہا کہ آیت قطعی کو حدیث ظنی پر ترجیح دی گئی - اسکا جواب اوپر گذرا کہ حدیث مشہور ہے جو موافق اصول کے معارض آیات ہوئی ہے پس وہ ظنی نہیں ہے بلکہ معارضہ بھی نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ حق اس مسئلہ مین قول صاحبین و جمہور ہے اور اسی پر فتویٰ ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - پھر واضح ہو کہ ذکاۃ سے خون مسفوح نکل جانے سے گوشت پاک رہ جاتا ہے جبکہ سور کی طرح نجس العین نہو پس اگر کو ذبح کرین تو گوشت طاہر ہو جائیگا لیکن اس سے یہ لازم نہین کہ وہ کھایا جاوے جیسے مٹی پاک ہے مگر کھانا حرام ہے یا سنکھیا پاک ہے اور اسکا کھانا حرام ہے اور بعید یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزون مین ظاہری جسم کی حفاظت کے لیے ہے جیسے مٹی وغیرہ مین ہے اور یہ تو اکثر اطبا ادراک کر سکتے ہین بلکہ اطبا جس چیز کی نسبت مضرت پر اتفاق کرین تو مفتی اسکے عدم جواز کا حکم کریگا جیسے پھٹا ہوا دودھ وغیرہ ہے اور بعض چیزون کی ممانعت اسرار باطنی پر مبنی ہے مثلاً کہ بعض جانورون کے گوشت سے نفس مین خبث و شرارت پیدا ہوتی ہے اور وہ قلب کو کمدر و مائل بحیوانیت کرتے ہین اور عقل کو معارف کی فہم کے لائق نہین رکھتے ہین اگرچہ ظاہری جسم کو قوی کرتے ہون تو شرع حق مین ایسے ممانعت بطور قاعدہ کلیہ کی گئی ہے پس ان جانورون کی حرمت و حلت بطور تعبدی ہے یعنے بدون اپنی رسائی فہم پر اعتماد کرنے کے فرمانبرداری کیجاوے حتی کہ بعد تصفیہ نفس کے خود منکشف ہونا ممکن ہے کہ جن چیزون سے ممانعت ہوئی تھی وہ نفیس اسرار پر مبنی ہے لہذا ذکاۃ ذبح سے اگرچہ کل جانورون کا گوشت سوائے نجس العین کے پاک ہو لیکن یہ بیان ضرور ہے کہ کون جانور کھانے کے لیے حلال ہین لہذا شیخ مصنف رح نے انکو علٰحدہ بیان کیا -

فصل فیما یحل اکلہ و ما لا یحل

فصل ان جانورون کے بیان مین جنکا کھانا حلال ہے اور جنکا کھانا نہین حلال ہے

قال لا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور - اور نہین جائز ہے درندون مین سے ذی ناب کا کھانا اور نہ پرندون سے ذی مخلب کا کھانا - ف - ناب وہ دانت ہونگے چارون نیچے اوپر کے داڑھون سے ملے ہوئے ہوتے ہین اور مقصود یہ کہ جن درندون کے دانت کیلےدار ہین، انکا ذبح کرنا کسی غرض سے جائز ہو لیکن انکا گوشت کھانا نہین جائز ہے اور پرندون مین سے تیز پنجے والے نہین حلال ہین پس درندون مین سے ذی ناب سے وہ مراد ہین جو اپنی کیلون سے پھاڑتے ہین - اور پرندون مین سے ذی مخلب سے وہ مراد ہین جو اپنے تیز چنگل سے شکار مارتے ہین پس اگرچہ ہر پرندے کے مخلب ہوتے ہین جیسے آدمی کے ناخن ہوتے ہین لیکن شکار کرنے والے بالاجماع مراد ہین - کرخی رح نے مختصر مین کہا کہ درندون مین سے ذی ناب جیسے شیر - بھیڑیا - چیتا - سیاہ گوش - کفتار - لومڑی - اور بلاؤ و جنگلی بلی ہین - ع - اور جیسے ساہی وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہین - اور طیور مین سے ذی مخلب جیسے شکرہ - و عقاب و باز و شاہین و کرگس طائر و کوا وغیرہ ہین پھر واضح ہو کہ درندہ جانورون و پرندون کی حرمت کا قول مثل ہمارے شافعی و احمد و ابو ثور و اصحاب حدیث و اکثر اہل علم کا قول ہے - اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ وہ حلال ہے اور یہی شعبی و سعید بن جبیر سے مروی ہے اور امام مالک و لیث و اوزاعی و یحییٰ بن سعید نے کہا کہ پرندون مین سے کوئی حرام نہین ہے اور یہی قول حضرت ابو الدرداء و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے -

بالجملہ جمہور علمائے سلف و خلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور و پرند حرام ہیں۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن کل ذی مخلب
من الطیور و کل ذی ناب من السباع۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طیور میں سے ہر ذی مخلب سے یعنی
پنجہ سے شکار کرنے والے سے اور درندوں سے ہر ذی ناب یعنی کیلوں دار پھاڑنے والے سے منع فرمایا ہے ف۔ یہ حدیث
چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً بمانند مذکورہ کتاب۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و البزار۔
اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بروایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سعید بن جبیر و
ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب بھی موافق اس حدیث کے جمہور کے مثل ہے او سا پر جو انکا قول عینی نے جمہور سے خلاف نقل کیا
اور وہ عینی میں مذکور ہے خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے ورنہ لازم آویگا کہ راوی نے خود حدیث سے خلاف کیا اور یہ باطل ہے۔
دوم حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ نبیر حرام ہیں پالو گدھے و پالو گھوڑے و خچر اور سباع میں سے ہر ذی ناب اور پرندوں
میں سے ہر ذی مخلب۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا
کہ حرمت بوجہ کراہت کے ہے۔ سوم حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ جسکو عبداللہ بن احمد بن حنبل نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے
اور عینی میں ہے کہ یہ مسند احمد میں مروی ہے۔ چہارم حدیث ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ہر درندے ذی ناب سے نہی
فرمائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پنجم حدیث ابوہریرہ بروایت مسلم بمانند حدیث ابو ثعلبہ رض مع استقدر زیادت کے کہ اسکا کھانا حرام ہے
ششم حدیث جابر رضی اللہ عنہ جسکو کرخی نے مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور یہ احادیث نصوص صریحہ ہیں جنکے ساتھ
عموم آیات کی تخصیص جائز ہے۔ م۔ اور امام محمد رح نے موطا میں کہا کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ درندوں کیلوں والوں کا
کھانا حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر ذی مخلب حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر وہ پرند بھی مکروہ ہے جو نجس کھاتا خواہ جنگل والا
شکاری ہو یا نہو اور یہی قول ابی حنیفہ و عامہ فقہاء رح اور ابراہیم نخعی رح کا ہے۔ انتہی مترجم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوا وغیرہ
بوجہ نجاست کھانے کے بھی حرام ہیں اور مشائخ نے کہا کہ مراد یہ کہ اسکی غذا اور غالباً نجس ہو پس مرغی اگر نجاست کھاتی ہے تو اسوجہ
سے کہ دانہ نہیں پاتی ہے۔ اسی واسطے جلالہ گائے و بکری کا گوشت مکروہ ہے اور جلالہ وہ کہ جسکی عادت نجاست کھانے کی ہو گئی ہو
اور اسمیں نص بھی وارد ہے۔ م۔ بالجملہ حدیث میں صحیح ہے کہ پرند جنگل والے اور ذی ناب جو درندہ ہوں حرام ہیں۔ وقولہ من
السباع۔ اور یہ جو حدیث میں۔ من السباع۔ کا لفظ وارد ہے۔ ذکر عقیب النوعین۔ وہ دونوں قسم کے بعد مذکور ہے
ف۔ یعنی پرند و جانور چار پایہ دونوں کے بعد سباع سے ہونا مذکور ہے۔ فینصرف الیہما۔ تو یہ ان دونوں قسم کی طرف
راجع ہوگا ف۔ یعنی درندہ ہونا صرف چار پایہ میں سے مخصوص نہیں بلکہ پرندوں میں سے بھی جنگل والے وہی حرام ہیں
جو درندہ ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو پھاڑ کر کھاتے ہوں جیسے شکرہ وغیرہ۔ فیتناول سباع الطیور و البہائم۔ پس حدیث
کا بیان مذکور پرندوں کے پھاڑنے والے اور چار پایوں کے پھاڑنے والے دونوں کو شامل ہوگا ف۔ پس گویا یوں فرمایا کہ
پرندوں میں سے وہ جنگل والے حرام ہیں جو درندوں سے ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو شکار مار کر کھاتے ہوں اور چار پایوں
میں سے وہ کیلوں والے حرام ہیں جو درندے ہوں۔ لا کل ما لہ مخلب او ناب۔ نہ ہر وہ پرند جسکے جنگل ہوں یا چار پایہ جسکے
کیلے ہوں ف۔ کیونکہ پرندوں میں عموماً جنگل والے ہوتے ہیں حتی کہ مرغ و کبوتر وغیرہ کے بھی پنجہ ہوتے ہیں پس بالاجماع
ذی مخلب سے وہی مراد ہیں جو شکاری مانند شکرہ وغیرہ کے پرندوں کو پھاڑ کھاتے ہوں اور اسی طرح چار پایوں میں سے بھی
بعضے کیلے دار ہوتے ہیں مگر درندہ نہیں ہوتے تو صرف وہی حرام ہیں جو درندے ہوں۔ والسبع کل مختطف منتہب
جارح قاتل عاد عادۃ۔ اور درندہ ہر وہ جانور ہے کہ عادت میں ایسا ہو کہ اُچک لے لوٹ پڑے پھاڑ کر زخمی کرنے والا
قتل کرنے والا ناحق حملہ کرنے والا ہو ف۔ پس پرند درندہ تو جو لے اچک لیتا ہے اور چار پایہ درندہ زمین پر نہب و غارت

کرتا ہی بلکہ مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا۔ بالجملہ درندہ وہ ہی کہ جسمیں عادت کی راہ سے طبعا ایسی بدخصلتیں پائی جاتی ہیں۔ ومعنی التحریم واللہ اعلم کرامۃ بنی آدم کیلا یعدو شیء من ہذہ الاوصاف الذمیمۃ الیہم بالاکل۔ اور ان درندوں کے حرام کیے جانے میں واللہ اعلم شاید حکمت یہ کہ آدمی کو مکرم فرمایا ہی تاکہ ان جانوروں کے کھانے کی وجہ سے آدمی میں کوئی بدخلقی ان بدخصلتوں میں سے نہ دوڑ جاوے ف۔ یعنی ان جانوروں کا کھانا حرام کرنے میں شاید یہ حکمت ہی کہ ان جانوروں کے اوصاف ذمیمہ بہت خراب ہیں تو انکے گوشت کھانے سے آدمی میں یہ عادتیں بظاہر ہونگے لہذا گوشت حرام کر دیا اور خبث کبھی پیدائشی ہوتا ہی جیسے سانپ وغیرہ یعنے حشرات الارض میں ہی چنانچہ بندر و ریچھ وغیرہ موذی ہوتے ہیں اور کبھی عارض ہو جاتا ہی جیسے نجس کھانے والی گاے بکری ہوتی ہی۔ اور گوشت دودھ کے آثار جسم میں ظاہر ہوا کرتے ہیں چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے نام سے لکھا کہ تم لوگوں کے بچوں کو دودھ پلانے والیاں احمق عورتیں نہوں کیونکہ دودھ سے تغذیہ ہوتا ہی واللہ تعالے اعلم۔ م ع۔ ویدخل فیہ الضبع والثعلب۔ اور درندوں میں کفتار و روباہ داخل ہوگی ف۔ کیونکہ یہ بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں فیکون الحدیث حجۃ علی الشافعی فی اباحتہما۔ اور بر تقدیریکہ کفتار و روباہ داخل درندہ ہوں تو یہ حدیث امام شافعی پر ان دونوں کو مباح جاننے میں حجت ہوگی ف۔ یعنی امام شافعی رح سے مروی ہی کہ کفتار و روباہ مباح ہیں اور ہمنے کہا کہ جب حدیث میں ذی ناب درندوں سے ممانعت ہی اور یہ دونوں بھی ذی ناب ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت میں داخل ہیں اور جب داخل حدیث ہیں تو یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہوئی۔ اور کفتار کی اباحت میں امام مالک رح کا بھی قول مثل شافعی ہی۔ اور روباہ میں امام مالک کا قول مثل ہمارے قول کے ہی اور یہی امام احمد رح سے اکثر روایات ہیں۔ پھر ضبع یعنے کفتار کے بارہ میں حجت مالک و شافعی و احمد رح یہ ہی کہ عبد الرحمن بن ابی عمار رح نے کہا کہ میں نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا ضبع بھی صید ہی فرمایا کہ ہاں۔ پس میں نے کہا کہ میں اسکو کھا سکتا ہوں فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ آپ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا (سنا ہی) فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہی اور بخاری جسنے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہی۔ ورواہ ابن حبان وابوداود والحاکم۔ ولیکن ابوداود کی روایت میں صرف اسی قدر ہی کہ کفتار صید ہی اور اگر احرام والے نے اسکو شکار کیا تو اسکی جزا میں مینڈھا دیوے۔ بعض جسنے کہا کہ شافعیہ نے اس لفظ سے نکالا کہ اسکا کھانا جائز ہی اسواسطے کہ انکے نزدیک صید ایسے جانور کا نام ہی جو کھایا جاتا ہی حتی کہ اگر غیر ماکول مانند درندہ کو مارا تو اسپر کچھ جزا نہیں ہی اور ہمارے نزدیک صید تو وحشی کو کہتے ہیں خواہ ماکول ہو یا نہو۔ پھر یہاں اصولی مسئلہ پیش آیا کہ عام نص کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہی یہ تو کفتار کو حرام کرتی ہی اور خاص روایت جسمیں جابر رضی اللہ عنہ سے کفتار کا صید ہونا مروی ہی وہ اسکو حلال کرتی ہی۔ جب امام شافعی رح کے نزدیک عام پر خاص مقدم ہی اور ہمارے اصول میں محقق ہوا کہ دونوں برابر ہیں پس دونوں میں معارضہ قائم ہوگا لیکن معارضہ کی شرط یہ ہی کہ دونوں کی قوت برابر ہو اور وہ یہاں نہ دارد ہی اسواسطے کہ ذی ناب درندوں کی حرمت مشہور واضح حدیث میں ہی اور کفتار کی اباحت اس سے کم درجہ ہی خصوص یہ کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نے تنہا اسکو جابر رض سے روایت کیا حالانکہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل علم میں مشہور نہیں ہی اور نہ حجت ہی بخصوص جبکہ وہ اعلی ثقات کی مخالفت کرے چنانچہ ابن عبد البر رح نے اسکو تمہید میں صریح بیان کیا ہی۔ اور یہاں یہی واقعہ ہی اسواسطے کہ ذی ناب کی حرمت کو ثقات اعلی نے اسناد کیا اور عبد الرحمن نے انکی مخالفت کی تو مقبول نہیں ہی۔ اور وجہ یہ ہی کہ حدیث عام ذی ناب نے کفتار کو بالقصد شامل کیا تو اب اس روایت یعنی اباحت کفتار نے اسکو خارج و منسوخ کیا حالانکہ یہ نسخ بدون قوت حجت کے نہیں ہو سکتا کیونکہ معارضہ ہی اور یہاں معارضہ کی لیاقت

نہیں ہے اور یہ کر ہمارا شافعی مسلم ہوگا حالانکہ امام احمد و اسحٰق و ابویعلیٰ نے روایت کی کہ حدثنا جریر عن سہیل بن ابی صالح عن
عبداللہ بن یزید السعدی رجل من بنی سعد بن بکر قال سألت سعید بن المسیب عن الضبع یعنے عبداللہ سعدی نے کہا کہ میں نے
حضرت سعید بن المسیب سے پوچھا کہ بجو لوگ کھا رکھتے ہیں فرمایا۔ اسکا کھانا حلال نہیں ہے اور سعید رح کے پاس ایک بزرگ
بیٹھا تھا جسکی داڑھی و بال سفید تھے انسنے ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک لینے
والے یعنی شکاری پرندے اور ہر لوٹ پڑنے والے وحشی کرنے والے درندہ سے اور ہر ذی ناب درندے سے نہی فرمائی ہے پس
سعید بن المسیب نے کہا کہ اسنے سچ فرمایا ہے ف — اس سے معلوم ہوا کہ اس نص میں کفتار ذی ناب شامل ہے اور یہ اسناد صحیح ہے
پس یہ خود قوی معارضہ حدیث جابر رض ہے۔ عبدالرزاق نے عن سفیان الثوری عن سہیل بن ابی صالح قال سأل رجل ابن المسیب
الخ روایت کی یعنے ایک شخص نے سعید بن المسیب رح سے پوچھا کہ کفتار کھانا جائز ہے تو آپ نے اسکو نہی فرمائی پس اسنے کہا کہ بعض
قوم کھاتے ہیں فرمایا کہ میری قوم والے جانتے نہیں ہیں۔ سفیان ثوری رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ قول عجب ہے۔ میں نے
سفیان سے کہا کہ پھر اسکا کیا جواب ہے جو حضرت عمر و علی وغیرہ سے آیا ہے تو فرمایا کہ کیا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ
کے کھانے سے نہی نہیں فرمائی ہے پس مجھے کفتار کو ترک کرنا زیادہ محبوب ہے۔ یہی عبدالرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار کیا۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ روایات ترجیح ہیں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں کھانے کی تصریح مرفوع نہیں ہے کیونکہ عبدالرحمن نے پوچھا کہ آپ نے
اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا، یہ محتمل ہے کہ آپ نے پوچھا تھا کہ یہ صید ہے اور احتمال ہے کہ آپ نے اسکے
کھانے کو پوچھا تھا ولیکن احتمال اول اسواسطے ارجح ہے کہ صحیح روایت میں آیا کہ آپ نے اسکو سنا تھا پس یہ احتمال اول سے رہ گیا
ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو شاید اسکے کھانے کی اباحت حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بیان فرمائی ہو کیونکہ اسمیں
شک نہیں کہ اسکی اباحت میں اختلاف ہے پس معلوم ہوا کہ نص عام اصح و مؤید بروایات سعید وغیرہ کو لینا اول تو بوجہ قوت کے
اولیٰ ہے اور دوم اسوجہ سے کہ یہاں اختلاف اسکی حلت و حرمت میں دائر ہے اور ایسی حالت میں حرمت کو ترجیح دینا زیادہ احتیاط ہوتا ہے
پس اسی کا لینا متعین ہوا اسی واسطے سفیان الثوری رح نے حرمت کو ترجیح دی کما عرف۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ والفیل
ذو ناب فیکرہ۔ اور ہاتھی بھی ذی ناب ہے تو وہ مکروہ ہوگا ف — یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور تاج الشریعہ
نے کہا کہ ہاتھی کو لوگ درندہ نہیں شمار کرتے تو اسکو درندوں میں شامل کرنا ایک نوع کے اجتہاد سے ہوگا کہ وہ کیلے دار دانتوں والا ہے
تو اسکو مکروہ تحریمی کہا ع۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہراً لوگ اسوجہ سے درندہ میں شمار نہیں کرتے کہ وہ ان ملکوں کا جانور نہیں ہے ورنہ
ہندوستان میں تو اسکا حملہ آور درندہ ہونا ظاہر ہے لیکن اتنی بات ہے کہ وہ جانوروں کا پھاڑ کھانے والا نہیں اگرچہ حملہ کرنے و
پھاڑنے میں معروف ہے۔ لہذا اسکو ذی ناب میں داخل کرنا احوط ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے م۔ والیربوع وابن عرس من السباع
الہوام۔ اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی ہوام درندوں میں سے ہے ف — یعنی زمین کے رینگنے والے جانوروں میں سے ہے گو درندہ
ہے اور عینی رح نے لکھا کہ یربوع کو فارسی میں موش دشتی یعنی جنگلی چوہا کہتے ہیں اور لکھا کہ وہ زمین کے اندر بل بناتا اور اسمیں دو
سوراخ رکھتا ہے جب ایک طرف سے صیاد آتا ہے تو وہ دوسری طرف سے نکل جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو روباہ کے حق میں
بیان معروف ہے۔ ابن عرس کو لکھا کہ فارسی میں راسو یعنی نیولا کہتے ہیں اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچے مار ڈالتا ہے مگر کھاتا نہیں
ہے اور قنفذ بھی مکروہ ہے اور ساہی ہے۔ اور لکھا کہ یربوع امام شافعی و احمد کے نزدیک مباح ہے اور اسکے حق میں تحریم وارد نہیں ہے۔ ابن
عرس بھی شافعی رح کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اسکے ناب نہیں ہیں یعنے کیلے دار دانت نہیں جیسے گوہ جسکو عربی میں ضب کہتے ہیں
اور ہم کہتے ہیں کہ انمیں دو جہت ہیں اگر ہم ذی ناب کو لحاظ کریں تو انکی ناب نہ ہونے سے حلت نکلتی ہے اور جب ہم سباع یعنی درندہ کے
لفظ پر نظر کریں تو انکی حرمت نکلتی ہے کیونکہ یہ ہوام الارض سے درندے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ کبوتر وغیرہ کے بچے مار کر خون پی جاتا ہے پس

جانب احتیاط سے جسنے مکروہ تحریمی جانا علاوہ بریں قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث آلایہ۔ سے نکلا کہ جو چیزیں گھن و مکروہ طبعی طور پر
نجس ہیں وہ حرام ہیں اور شک نہیں کہ ساہی و نیولا وغیرہ اسی قسم سے ہیں لیکن مختلف طبائع کا احتمال ہے پس مکروہ تحریمی ہے
یہ بن آدمی مکروہ تحریمی ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ کلب یعنی کتا ہمارے و جمہور کے نزدیک حرام ہے بلکہ امام مالک رح کے نزدیک
بھی حرام ہے اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی آیا۔ قرد یعنے بندر بلا خلاف حرام ہے۔ ابن عبد البر رح نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا
کہ اسمیں کوئی مخالف ہو کہ اسکا کھانا حرام اور اسکی بیع نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بیع میں کچھ تفصیل مذکور ہے وہاں رجوع
کرو۔ م ع۔ وکرہوا اکل الرخم۔ اور علماء رح نے رخم کھانا مکروہ تحریمی جانا ہے ف رخم ایک پرندہ ہے مردار و نجس
بھی ہاں کھاتا ہے اور اسکو کوئی شکار نہیں کرتا ہے اور رنگ میں سپیدی لیے ہے اور کبھی اسپر ٹپکیاں ہوتی ہیں اور نسر یا گدھ کے
مشابہ ہوتا ہے ع۔ والبغاث۔ اور علماء نے بغاث کھانا مکروہ جانا ہے ف۔ یہ رخم سے چھوٹا ہوتا ہے مٹیلا رنگ اور کسی
جانور کو شکار نہیں کرتا ہے ع۔ اسی کو ہندوستان کے دیار میں گدھ و گجھ کہتے ہیں وہ مردار جانوروں کو کھایا کرتا ہے۔ م۔ غرضکہ
رخم و بغاث دونوں مکروہ تحریمی ہیں۔ لانہما یاکلان الجیف۔ کیونکہ یہ دونوں گندہ مردار ڈھور کھایا کرتے ہیں ف۔ اور
اسی طرح کوا دیسی سیاہ جو گوہ و نجاسات کھاتا ہے نجس حرام ہے اور قسم دوم غراب الزرع یعنے کھیتی کا کوا اور سوم غراب الابقع کہ وہ
دیسی کے مانند ہے اور چہارم غراب الغیظ یعنی پہاڑی کوا جیسے بیان کریں گے۔ قال ولا باس بغراب الزرع۔ اور
کھیتی کے کوے میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ اگرچہ خلاف اولیٰ ہو۔ لانہ یاکل الحب ولا یاکل الجیف۔ اسواسطے کہ وہ
دانہ کھاتا ہے اور مردار گندہ نہیں کھاتا ہے۔ ولیس من سباع الطیر۔ اور وہ پھاڑنے والے شکاری پرندوں میں سے بھی
نہیں ہے ف۔ تو اسمیں کوئی وجہ حرمت نہیں ہے ان اسکی جنس سے دیسی کوا البتہ نجس خوار ہے۔ پس غراب الزرع میں مضائقہ
نہیں ہے اور قدوری رح نے کہا کہ اسمیں کچھ اختلاف نہیں ہے ع۔ قال ولا یوکل الابقع الذی یاکل الجیف۔ اور وہ
غراب الابقع یعنے ابلق سیاہ و سفید ملا ہوا نہیں کھایا جائیگا جو گندہ مردار کھاتا ہے۔ وکذا الغداف۔ اور یہی غداف کا حکم ہے
ف۔ یعنی سیاہ کوا۔ اور اسی کو غراب الغیظ کہتے ہیں جو سخت گرمی میں آتا ہے اور موٹا بھاری بڑے پروں کا ہوتا ہے س ن۔
اور ابجی نے فتاوی میں لکھا کہ غراب الابقع و اسود کے تین اقسام ہیں۔ ۱۔ یہ کہ گندہ مردار کھاتا ہے تو وہ حلال نہیں ہے۔ ۲۔ گندہ
مردار نہیں کھاتا بلکہ دانہ کھیتی کھاتا ہے تو وہ مکروہ نہیں ہے۔ ۳۔ گندہ مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہے تو وہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک
کھایا جاوے اور ابو یوسف رح کے نزدیک نہیں کھایا جائیگا۔ اور یہی غداف کا حکم ہے جو سخت گرمی کے ایام میں آتا ہے سیاہ اور پروں
سے بھاری ہوتا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ انمیں سے جو قسم کہ فقط گندگی کھاتا ہے اسی کو شیخ مصنف رح نے ابقع لکھا ہے اور وہ مکروہ
تحریمی ہے اور قسم دیگر جو دانہ و گندگی ملاتا ہے اسکا کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اسمیں امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ ہمارے یہاں جو کوے دیسی مشہور ہیں یہ بھی اناج و گندگی دونوں کھاتے ہیں تو ظاہرا انمیں اختلاف مذکور جاری
ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور مسائل فتوی اسمیں بنظر احتیاط قول ابی یوسف رح ہے۔ اور فتاوی ولوالجی سے ظاہر ہوا کہ جنگلی کوا اگر دم
سیاہ ہو یا گبرا یعنے سپید و سیاہ مخلوط ہو اگر وہ نجس خوار ہے تو تحریمی مکروہ ہے۔ م۔ فاختہ کھانا جائز ہے۔ ولیسی۔ ابابیل جائز نہیں
رہا چمگادڑ تو اسمیں دو روایتیں ہیں س ن۔ اور فتوی علی الاحتیاط اشبہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفۃ رح لا باس
باکل العقعق۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ عقعق کھانے میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ کبوتر کے برابر لمبی دم کا سیاہ سفید
ملا ہوا پرندہ ہوتا ہے یعنے اسکو نوس کہتے ہیں اور آواز اسکی عق عق سے مشابہ نکلتی ہے۔ ش ع۔ اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں
ہے۔ یہی اصح ہے۔ ع۔ لانہ یخلط۔ اسواسطے کہ وہ گندگی کے ساتھ دانہ خلط کرتا ہے ف۔ اور جو خلط کرے اسمیں اباحت ہے۔
فاشبہ الدجاجۃ۔ تو وہ مرغی سے مشابہ ہوگیا ف۔ اور مرغی کھانے میں بالاتفاق مضائقہ نہیں ہے اور یہ سفید ہے اسکی

غالب نجاستہ و انتنہ۔ وعن ابی یوسف انہ یکرہ لان غالب اکلہ الجیف۔ اور ابو یوسف رحمہ سے مروی ہے کہ عقعق مکروہ
تحریمی ہے اسواسطے کہ اسکی زیادہ خوراک گندگی ہے ف۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بعض تجربے سے معلوم ہوا کہ مرغی کی اصل غذا دانہ وکیڑے
ہین اور جب دانہ میسر نہو تو وہ نجاسات کی طرف جھکتی ہے اور شاید کہ عقعق مین بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دلیل
ابو یوسف رحمہ سے ظاہر ہوا کہ جو پرند کہ گندگی و دانہ خلط کرتا ہو اسمین غالب کا لحاظ کیا جاوے پس اگر غالبًا گندگی ہو تو مکروہ ہے اور
شاید اصل اسمین اعتبار طبیعت ہے اور چونکہ طبیعت امر مخفی ہے جسپر اطلاع نہین ہو سکتی ہے تو خوراک کے میلان کو اسکے قائم مقام کیا
پس اگر خوراک مین زائد دانہ ہو تو ظاہر ہوا کہ مقتضائے طبیعت یہی ہے اور یہ اصل عمدہ ہے اور شاید کہ اصل مذکور اتفاقی ہے چنانچہ
اسبیجابی رحمہ نے شرح کافی مین کہا کہ اگر صحیح ہو جاوے کہ عقعق نجس خوار ہے تو اسکا کھانا مکروہ ہوگا جیسے ابو یوسف کا قول ہے
اور یہی امام احمد رحمہ نے کہا ہے ع۔ اور لکھا کہ نسر طائر و عقاب کے مانند شکاری پرندون کے کھانے مین خیر نہین یعنی حرام
ہین اسواسطے کہ یہ پرندون مین سے شکاری ذو مخلب ہین اور مردار گندہ کھاتے ہین جیسے باز و شکرہ کا حال ہے۔ اسی طرح لقلق
کا حکم ہے۔ رہا عقعق و سودانیہ وغیرہ جنکے جنگل شکاری نہین ہین تو انکے کھانے مین مضائقہ نہین ہے جیسے کبیسی کا گرا ہوتا ہے کہ وہ دانہ
کے سوائے نجاسات سے پرہیز کرتا ہے۔ کرخی رحمہ نے لکھا کہ ابو یوسف نے فرمایا کہ سنجاب و سمور و دلق ہر ایک درندہ مثل ثعلب
یعنی لومڑی و ابن عرس کے ہے کہ انکا گوشت نہین کھایا جائیگا۔ اور کرخی نے لکھا کہ فاختہ و ابابیل و عقعق کھانے مین مضائقہ
نہین کیونکہ یہ ذی ناب و ذی مخلب نہین ہین اور ہدہد مین مضائقہ نہین۔ سراجیہ مین لکھا کہ رخس کھانا جائز ہے۔ ابو یوسف رحمہ سے
روایت ہے کہ بوم یعنی الّو کھایا جاوے کیونکہ وہ ساگ پات کھاتا ہے۔ ع۔ ظہیریہ مین بھی بوم کی بابت یون ہی لکھا ہے جیسا کہ ہندیہ مین
ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بوم لفظ فارسی ہے ظاہرا عربی لفظ سے مراد کوئی جانور ہے جو لغت کی تعریف سے معلوم نہین ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ
فقہ پر واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ بجرلوم یعنی الّو کے بارہ مین فتویٰ یہ کہ حرام ہے اسواسطے کہ وہ ساگ پات نہین کھاتا بلکہ کیڑے
مکوڑے وغیرہ کھاتا ہے اور مخلب رکھتا ہے جس سے چھوٹے پرندون کا پکڑ کر شکار مارے فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **قال و**
یکرہ اکل الضبع و الضب و السلحفاۃ و الزنبور و الحشرات کلہا۔ اور مکروہ ہے کھانا بجو و گوہ و کچھوا و بھڑ
و تمام کیڑے مکوڑے سب مکروہ ہین۔ **اما الضبع فلما ذکرنا**۔ بجو کا مکروہ ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف
کہ بجو کچلی دار دانتون والی ہے یعنی جانور خوار ہے اور تمام کلام اوپر گزرا۔ **واما الضب فلان النبی علیہ السلام نہی**
عائشۃ رضہ حین سألتہ عن اکلہ وہو حجۃ علی الشافعی فی اباحتہ۔ اور گوہ کی کراہت مین دلیل یہ ہے کہ جب حضرت
ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کھانے کو پوچھا تو آپ نے انکو گوہ کھانے سے ممانعت
فرمائی۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر گوہ مباح کہنے مین حجت ہے ف۔ واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضہ متعدد طرق سے مروی ہے اسکو
ابو حنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی و ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ سواہ ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود عن عائشۃ انہا
اہدی لہا ضب الخ۔ یعنی حضرت عائشہ رضہ کو بخشہ گوہ ہدیہ بھیجی گئی تھی پس ام المؤمنین نے آنحضرت صلعم سے اُسکے بارہ مین پوچھا
تو آپ نے اسکے کھانے سے منع فرمایا پھر ایک سائل آیا تو حضرت ام المؤمنین نے اسکو دینے کا حکم کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے عائشہ رضہ کو فرمایا کہ تو اسکو وہ چیز کھلاتی ہے جو خود نہین کھاتی ہے۔ احمد بن حنبل نے مسند مین بھی عفان وغیرہ کی روایت
سے اسی اسناد سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گوہ لائی گئی تو آپ نے نہین کھائی اور نہ منع فرمایا پس مین نے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلعم اسکو مساکین کو نہ کھلا دین تو فرمایا کہ جس چیز سے تم نہ کھاؤ وہ انکو مت کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد
کے ساتھ بواحد روایت ابو حنیفہ رح اخراج کیا۔ لیکن حدیث سے صریح ممانعت نہین نکلتی جو یعنی حرمت ہو خصوص روایت احمد
کہ اسمین صریح ہے کہ منع نہین فرمایا اور یہ اسانید صحیح ہین اور غایت یہ کہ حضرت عائشہ رضہ کو منع کیا اور اس امر سے بھی کراہت کی کہ جو

چیز آدمی خود نہیں کھاتا تھا وہ بوجہ اپنی نفرت کے اللہ تعالیٰ کے واسطے دیدے اور اس سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہے
ہاں ابوداؤد نے بطریق اسمٰعیل بن عیاش عن ضمضم بن زرعۃ الیٰ آخرہ عبدالرحمن بن شبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت سے نہی فرمائی - خطابی رح نے کہا کہ اسکے اسناد ٹھیک نہیں ہیں - شیخ ابن حجر وعینی نے
اسکو رد کر دیا کہ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہے - کذا قال البخاری و یحیی بن معین وغیرہما - ابن حجر نے کہا کہ قول
خطابی رح قابل التفات نہیں ہے - اور طحاوی نے عبدالرحمن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ ایسی زمین میں اترے
کہ وہاں بہت گوہیں تھیں اور ہمکو بھوک لگی تھی تو ہمنے مار کر گوہیں پکائیں اور ہانڈیاں جوش کھاتی تھیں کہ اتنے میں آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی سواری پہونچ گئی پس آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے پس ہمنے عرض کیا کہ گوہیں ہمنے ماری ہیں پس آپ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل
میں سے ایک امت مسخ ہوئی اور مجھے خوف ہے کہ یہ وہی ہو پس ہانڈیاں اونڈھا دو - اسی کے مانند مسلم و ابوداؤد و نسائی و احمد و
طبرانی و ابویعلی و بزار رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے - میں کہتا ہوں کہ ہم کو صحیح حدیث میں ثبوت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس امت کو مسخ کیا اسکی نسل نہیں
چھوڑی بلکہ ہلاک کیا تو پہلے یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ گوہیں وہی امت بنی اسرائیل ہو اور شاید کہ ابتدا میں ایسا گمان فرمایا ہو پھر بعد علم الٰہی
کے اظہار فرمایا کہ مسخ کے واسطے بقا نہیں ہے - اور حدیث عبدالرحمن بن شبل رح میں نہی ضرور نہیں کہ تحریم ہو بدلیل حدیث
ہمہ مذکورہ بالا - و بدلیل حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کہ صحیحین میں ہے کہ جب آپ نے گوہ سے ہاتھ کھینچا تو خالد نے عرض کیا کہ
یا رسول اللہ کیا گوہ حرام ہے فرمایا کہ نہیں ولیکن ہمارے دیار میں نہیں ہوتی تو میری طبیعت اس سے نفرت کرتی ہے پس ہمنے کھائی اور
رسول اللہ صلعم دیکھتے تھے پس مجھے منع نہیں فرمایا - رواہ البخاری و مسلم - و بدلیل حدیث ابن عباس رض صحیحین آنحضرت صلعم نے
اقط و سمن سے کھایا اور گوہ کو طبعی کراہت سے چھوڑ دیا اگر وہ آپکے دسترخوان پر کھائی گئی اور اگر حرام ہوتی تو آپ کے دسترخوان پر نہیں
کھائی جاتی - رواہ البخاری و مسلم - و بدلیل حدیث ابن عمر رض صحیحین دسترخوان پر بیٹھے تھے پس ایک عورت انصاریہ نے آواز دی کہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کرے کہ یہ گوہ کا گوشت ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہاتھ
کھینچا تو آپ نے فرمایا کہ تم کھاؤ کھلاؤ کہ یہ حلال ہے اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن ہمارے کھانے میں سے نہیں ہے - رواہ البخاری
و مسلم - یعنی میری قوم کے طعام میں سے نہیں ہے اسواسطے میں ہاتھ کھینچتا ہوں - حضرت میمونہ رض سے روایت ہے کہ گوہ مجھے ہدیہ بھیجی
گئی اور میرے پاس میری بہن اور ... تھے میں نے انکے سامنے ضیافت میں رکھی پس انھوں نے اسمیں سے کھایا پھر آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم تشریف لائے ... وہ دونوں کھاتے تھے پس آپ نے بھی اپنا ہاتھ ڈالا پھر کہا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہمنے کہا کہ ضب یعنی
گوہ ہے پس آپنے ہاتھ ہٹا لیا ... اور ان دونوں نے بھی چاہا کہ جو انکے منہ میں ہے اسکو اگل دیں تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ تم ایسا مت کرو کہ تم اہل نجد ہو اسکو کھاتے ہیں اور ہم اہل تہامہ ہیں جو اس سے گھن کرتے ہیں - رواہ ابویعلی - پس یہ
احادیث صریح دلیل حلت ہیں غیر از آنکہ آپ بطور نفاست نہیں کھاتے تھے اور معلوم ہوا کہ اہل تہامہ نہیں کھاتے ہیں اور
امام محمد رح نے موطا میں اثر علی رضی اللہ عنہ روایت کر کے کہا کہ اسکو ترک کرنا ہمارے نزدیک زیادہ محبوب ہے اور یہی ابو حنیفہ رح
کا قول ہے - اس قول سے کراہت تنزیہی نکلتی ہے - اور طحاوی نے کہا کہ ہمارے نزدیک قول یہ کہ اسکی کراہت تنزیہی ہے اور ضب
کھانے میں مضائقہ نہیں ہے - یہ قول مشہور ہے کہ ائمہ حنفیہ رح کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنظر دلیل یہی اصح ہے اور طحاوی رح نے
باستثناء اصحاب ابی حنیفہ رح کے سب کا اجماع نقل کیا کہ وہ مباح ہے - فافہم - واللہ تعالے اعلم - اور مضائقہ نہیں کہ مصنف رح نے
کراہت سے معنی عام لیے کہ تنزیہی ہو یا تحریمی ہو - والزنبور من المؤذیات - اور زنبور اسواسطے مکروہ ہے کہ وہ موذیات میں سے
ہے - والسلحفاۃ من خبائث الحشرات - اور سنگ پشت بسبب حشرات الارض کے ہے ... اور بحکم قولہ تعالیٰ ویحرم
علیہم الخبائث الایہ - ہر خبیث جانور تحریما مکروہ ہے - ولہذا لا یجب علی المحرم بقتلہ شئ - اور اسی واسطے جو شخص احرام میں ہو

اپیرنہ ہو یا سلحفات کسی کے قتل سے کچھ جرمانہ نہیں واجب ہوتا ہے۔ وانما یکرہ الحشرات کلہا استحلالا بالخبث او ھنہا
اور مکروہ ہے حشرات الارض کا مکروہ تحریمی ہونا بدلیل گوہ ہے سوا اسکے کہ حشرات الارض میں سے گوہ ہے ف۔ اور گوہ مکروہ تحریمی ہے تو دیگر خشرات الارض
بھی مکروہ تحریمی ہیں۔ لیکن اگر گوہ میں کراہت تنزیہی محقق ہو تو یہ دلیل جاری نہوگی سب لوگ یہ کہ سانپ و بچھو وغیرہ علاوہ زہر کے
خبائث موذیہ ہیں بس بحکم قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث الآیہ سب حرام ہیں۔ ابو القاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ سرطان و سلحفاۃ
و سینڈک کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اور کھانا شکاری طیور شکرہ و باز و عقاب و رخم و چیل و غراب وغیرہ میں بھی مضائقہ نہیں بخلاف
حوش و رندون کے۔ اور حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی و زنبور وغیرہ میں خبث ہے لیکن حرام ہیں۔ سبع۔ قال ولا یجوز اکل
لحم الاہلیۃ والبغال۔ پالوگدھوں و خچروں کا کھانا جائز نہیں ہے ف۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ اب علمائے مسلمین میں
سے کسی کو خلاف نہیں کہ یہ حرام ہیں۔ عینی رح نے تفریع مالکیہ سے اسی پر نقل کیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عبد البر رح مالکی کا قول
قوی و صحیح ہے۔ لما روی خالد بن الولید رضی اللہ عنہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نہی عن لحوم الخیل والبغال
والحمیر۔ کیونکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں و گدھوں کے گوشت
سے ممانعت فرمائی ف۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں آیا کہ خالد بن الولید سے روایت
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں و گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی۔ اور ابو داؤد کی روایت میں خالد رض
آیا کہ میں نے رسول اللہ صلعم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے آکر آنحضرت صلعم سے شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے حظائر پر تعدی
کی تو آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ معاہدین کے اموال نہیں حلال ہیں مگر حق کے ساتھ اور تم پالو گدھے و گھوڑے و خچر حرام
ہیں اور ہر کیلوں والا جانور درندوں سے اور ہر چنگل والا پرندوں سے حرام ہے۔ واقدی رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک ثبوت یہ ہوا
کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولید نہیں حاضر ہوئے اور فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ اول تاریخ صفر سنہ [illegible]
ہجری کو مسلمان ہوئے ہیں انتہی۔ اور حدیث کو احمد و طبرانی و دارقطنی نے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ یہ منسوخ ہے اور نسائی
نے کہا کہ اگر صحیح ہو تو منسوخ ہے بدلیل اسکے کہ حدیث جابر رض میں ہے کہ گھوڑوں کے گوشت میں اجازت دی۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی
اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ جب اسناد صحیح ہو تو دلالت ہوگی کہ خالد رض بعد صلح حدیبیہ کے ایسے وقت اسلام لائے
کہ غزوہ خیبر مل گیا ہے یا کہا جاوے کہ روایت ابن ماجہ اثبت ہے کہ اسکو خالد رض نے کسی صحابی رض کے ذریعہ سے روایت کیا ہے
اور رہا لفظ ابو داؤد کہ میں نے آنحضرت صلعم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا ،، یہ کسی راوی سے وہم ہے اور بر تقدیر یکہ یہ روایت صحت
کو پہونچے تو منسوخ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور حدیث جابر رض کی وجہ سے منسوخ کہنا مستبعد ہے چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ اور بر تقدیریکہ
روایت صحیح نہو تو بھی مضر نہیں کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اہدر المتعۃ
وحرم لحوم الحمر الاہلیۃ یوم خیبر۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز متعہ
باطل کیا اور پالو گدھوں کا گوشت حرام کیا ف۔ یہ نہی بروایت بخاری و مسلم بطریق متعددہ چند اصحاب کبار سے مروی ہے
اور حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص میں زائد ہے کہ جلالہ و اسکی سواری و اسکے گوشت سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث
انس رض میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہانڈیاں پکتی تھیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ اللہ تعالیٰ
و اسکا رسول صلے اللہ علیہ وسلم تمکو اس سے منع فرماتا ہے کہ یہ نجس ہے پس ہانڈیاں اوندھائی گئیں۔ رواہ الطحاوی اور حدیث ابی [illegible]
میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر کو حرام فرمایا ہر کیلوں والے درندے و مجثمہ و پالو گدھے سے۔ رواہ الترمذی وقال
حسن صحیح۔ مجثمہ جاندار جانور جسکو تیر اندازی کے واسطے نشانہ بناتے تھے پس یہ فعل بھی حرام ہے اور جانور مرا تو مردار ہے۔ تحریم
پودہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے و اسانید صحیح و اقوی و اعلیٰ ہیں۔ پس حدیث درجہ اعلیٰ شہرت پہ ہے۔ اور حدیث

غالب بن ابجر جسمین خود غالب رضہ کو گدہون کے تازہ جار کی اجازت دی تھی یہ روایت ابوداؤد تو وہ اسکے معارض نہین ہو بلکہ بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد مضطرب ہو اور منفرد ہو اور یہ صحیح کے معارض نہین ہو سکتی ہو اور اگر یہ روایت صحت کو پہنچے تو بھی احتمال مین اجازت فقط غالب کو دی تھی کہ اپنے گدھون مین سے موٹا تازہ کھلادے وکھاوے اور ایسی ضرورت تو مردار کو مباح کرتی ہو۔ انتہی۔ و دراجیہ مین ہو کہ گھوڑا اگر گدھی پر کودا تو خچر بالاجماع مکروہ ہو اور اگر گدھا گھوڑی پر کودا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مضائقہ نہین ہو۔ ع۔ یہ اختلاف صرف خچر مین ہوگا ورنہ مادہ کا اعتبار ہو۔ م۔ پھر گدھا جب پالو ہو تو مکروہ تحریمی ہو اور جنگلی گدھا جسکو گورخر کہتے مین وہ بالاتفاق حلال ہو۔ ع۔ **قال ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفة وہو قول مالک رح**۔ اور گھوڑے کا گوشت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہو اور یہی امام مالک رح کا قول ہو۔ ف۔ جیسا کہ تفریع مالکیہ سے منقول ہوا۔ **وقال ابویوسف ومحمد والشافعی رحمہم اللہ تعالی لاباس باکلہ لحدیث جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الحمر الاہلیة واذن فی لحوم الخیل یوم خیبر**۔ اور امام ابویوسف ومحمد وشافعی نے فرمایا کہ گھوڑے کا گوشت کھانے مین مضائقہ نہین ہو بدلیل حدیث جابر رضی اللہ عنہ کے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پالو گدھون کے گوشت سے نہی فرمائی اور گھوڑون کے گوشت مین اجازت دی۔ ف۔ اس سے نسائی وغیرہ نے نکالا کہ پہلے گھوڑے کے گوشت سے ممانعت کی پھر اجازت دی پس حدیث خالد رضی اللہ عنہ منسوخ ہو۔ اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو بخاری رحہ نے روایت کیا ہو۔ اور مخفی نہین کہ حدیث خالد رضہ بھی غزوہ خیبر مین ہو پس شاید کہ ضرورت پیش آئے جسکی وجہ سے اجازت دی جیسے مدینہ مین سختی کے سال مین اجازت دی تھی۔ **ولابی حنیفة قولہ تعالی والخیل والبغال والحمیر لترکبوہا وزینة** ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ آیت ہو۔ والخیل والبغال والحمیر الخ۔ یعنی اللہ تعالی نے تمہارے واسطے گھوڑے وخچرون وگدھون کو پیدا کیا تاکہ تم انپر سوار ہو اور زینت کرو آخر تک۔ **خرج مخرج الامتنان**۔ یہ آیت احسان رکھنے کے موقع مین واقع ہو۔ ف۔ یعنی ان جانورون سے تمپر ایسے ایسے احسانات کیے جیسے اوپر کی آیت مین انعام وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرماتے ہین۔ **والاکل من اعلی منافعہا**۔ اور کھانا انکے منافع مین اعلی ہو۔ ف۔ اگر کھانا جائز ہوتا تو یہ اعلی منفعت بیان ہوتی۔ **والحکیم لایترک الامتنان باعلی النعم ویمتن بادناہا**۔ اور حکیم کی شان نہین کہ اعلی نعمت سے احسان چھوڑے اور ادنی منفعت سے احسان بیان فرمادے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ کھانا اسمین جائز ہی نہین ہو ورنہ بیان ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ یہ آیت مکہ مین نازل ہوئی پس اگر دلیل ہوتی کہ خیل وبغال وحمیر حرام ہین تو اسکے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ خیبر تک کیون کھاتے اور آنحضرت صلعم سکوت نہ فرماتے اور انپر ممانعت کی ضرورت صرف بیان آیت ہوتی۔ جواب دیا گیا کہ کھانا عموم سے سمجھ مین نہ آیا ہو اور آنحضرت صلعم کو کھانا معلوم نہوا لہذا سکوت فرمایا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ جواب بہت ضعیف ہو۔ علاوہ برین حدیث غالب بن ابجر مین ضرورت کی تاویل غلط ہوگی۔ علاوہ برین اصل استدلال مین غور کرنے سے کہا جاسکتا ہو کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانورون مین بیان نہو تو یہ کہان سے ثابت ہوگا کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہوا کہ یہ حرام ہین اور اظہر واللہ تعالی اعلم یہ ہو کہ اونٹ وگائے وبکری ومینڈھا ودنبہ وبھیڑ وبھینس وہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمایا ہو اور انھین جانورون کے لذیذ گوشت کا کھانا عموما معروف تھا اور یہی انعام ظاہر کرنے کے واسطے زیادہ کافی ہو۔ اور گھوڑے وغیرہ مین لوگون کو زیادہ منفعت بقدر انکی سواری وزینت سے ہو تو انکے یہ انعام بیان فرمایا پس یہ لازم نہین کہ حرام ہون۔ بلکہ حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہو جیسے کوئی کہے کہ انعامات کی چیزین بیان کین پس جو بیان نہین ہین وہ قابل انعام اعلی نہین ورنہ ممکن نہین کہ اعلی انعام کی چیز چھوڑ کر دوسری بیان ہو پس نسبت انسانی کمتر ہو۔ بالجملہ اصل استدلال ضعیف ہو۔

واللہ تعالیٰ اعلم - پھر بیان پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت آیا ذاتی ہے یا کسی
خارجی سبب سے ہے - پھر فرق کیا بوجہ نجاست ہے یا بوجہ کراہت ہے - پھر جو استدلال آیت بیان کیا اگر وہ صحیح ہو تو اسکی ذاتی حرمت
کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے لیکن مترجم نے تنبیہ کی کہ استدلال تمام نہیں ہے ہاں کراہت کی وجہ سے کراہت
ہو سکتی ہے جیسے انسان میں ہے اور اظہر یہ کہ کراہت بوجہ خارجی امور کے ہے لہذا فرمایا - ولانہ آلۃ ارہاب العدو فیکرہ اکلہ
احترامًا لہ - اور دوسری دلیل یہ کہ گھوڑا لوگوں کے ڈرانے کا ایک آلہ ہے تو اسکے احترام کی وجہ سے اسکا کھانا مکروہ ہے - و
لہذا یضرب لہ السہم فی الغنیمۃ - اور اسی وجہ سے مال غنیمت میں سے گھوڑے کا حصہ لگایا جاتا ہے ف - تاکہ اسکی
پرورش ہو اور کثرت ہو - اور یہ احترام بوجہ امر خارجی ہے تو مستلزم نہیں کہ ذاتی حرام ہو پس ممکن ہے کہ جہاد والے کا کھانا جائز نہیں اور بوجہ
یعنی سواری کے قابل نہ رہ جائے مولانا اسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں لقولہ - ولان فی اباحتہ تقلیل آلۃ الجہاد - اور
کہ اسکے مباح کرنے میں آلہ جہاد کی تقلیل ہے ف - لوگ گھوڑوں کو مار کھاوینگے تو ضرورت کے وقت میسر نہ آوینگے اور جب اکی
نسل نہیں بڑھیگی تو کمی رہیگی - فلہذا شرع نے تکریمًا گھوڑے کو ممنوع کر دیا اگرچہ وہ بذات خود پاک و قابل کھانے کے ہے - وحدیث
جابر رض معارض بحدیث خالد رضی اللہ عنہ - اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے ساتھ معارض ہے -
ف - کیونکہ حدیث جابر رض سے اباحت ہے اور حدیث خالد رض سے حرمت ہے تو ترجیح کی ضرورت ہوئی - والترجیح للمحرم - اور ترجیح
اسی نص کو جو حرام کرنے والی ہے ف - یعنی حدیث جابر رض چھوڑ کر حدیث خالد رض پر عمل ہوا - عینی رح نے اعتراض نقل کیا کہ حدیث
جابر رضی اللہ عنہ صحیح بلا خلاف ہے اور حدیث خالد کے اسناد و متن دونوں میں کلام ہے تو کیونکر معارضہ ہوگا - اور بعض نے کہا کہ حدیث جابر
پر بوجہ صحت و کثرت طرق کے اعتماد ہے - اور خالد رض کی حدیث ایک خاص واقعہ میں وارد ہے اور حق یہ ہے کہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ بھی صحیح
ہے اور معارضہ ہو سکتا ہے اور توفیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ خیل میں ذاتی نجاست نہیں بلکہ بجہت کراہت و احترام ہے پس ممانعت
تو عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف و تنگی خوراک سے ہوئی تو بضرورت خیل میں اجازت دی - اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خیبر
میں نہیں پہونچے مگر اس حال میں کہ بہت بھوکے تھے - ابن حزم رح نے اعتراض کیا کہ خالد رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ میں نے جہاد کیا
خیبر میں صحیح نہیں تو ظاہر کسی راوی نے بنائی ہے جواب یہ کہ درمیانی راوی جس سے خالد رض نے روایت کی متروک ہے بر تقدیریکہ خالد
رضی اللہ عنہ کا اسلام متاخر ہو ورنہ محتمل ہے کہ خیبر میں شرکت ہو علاوہ ازین اکثر روایت میں یہ کلمہ نہیں ہے - ثم قیل الکراہۃ عندہ
کراہۃ تحریم - پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت تحریمی ہے - وقیل کراہۃ
تنزیہ - اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ کراہت تنزیہی ہے - والاول اصح - اور قول اول اصح ہے ف - یعنی کراہت تحریمی لازم
ہے - اور اسی طرح کراہت بوجہ تکریم و احترام کے یہی اصح ہے - اسی واسطے گھوڑے کا جوٹھا امام رح کے نزدیک پاک ہے - کما فی الکتب
واما لبنہ فقد قیل لاباس بہ لانہ لیس فی شربہ تقلیل آلۃ الجہاد - رہا گھوڑے کا دودھ تو کہا گیا کہ اسکے پینے میں مضائقہ
نہیں ہے اسواسطے کہ اسکے پینے میں آلہ جہاد کو کم کرنا لازم نہیں آتا ہے ف - یہی اصح ہے - الخلاصہ - اور اصل تحریم کی وجہ یہی ہے کہ گھوڑے
کے کھانے میں آلہ جہاد کی کمی ہے پس اسمین فی ذاتہ نجاست وغیرہ نہیں بلکہ خارجی سبب سے تکریمًا اسکی تحریم ہے - قال ولا بأس
باکل الارنب - اور خرگوش کھانے میں مضائقہ نہیں ہے - لان النبی علیہ السلام اکل منہ حین اہدی الیہ مشویا وامر
اصحابہ رضی اللہ عنہم بالاکل منہ - اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خرگوش میں سے کھایا جب وہ آپ کو بھنا ہوا
ہدیہ بھیجا گیا تھا اور اپنے اصحاب رض کو اسکے کھانے کے واسطے فرمایا - ولانہ لیس من السباع ولا من آکلۃ الجیف فاشبہ
الظبی - اور اسواسطے کہ خرگوش درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے اور نہ مردار خواروں میں سے ہے تو وہ ہرن کے مشابہ ہو گیا ف
اور ہرن کھانا بالاتفاق جائز ہے تو خرگوش بھی جائز ہے - اور حدیث مذکور دو حصہ ثبوتوں سے مرکب ہے - اول حدیث انس رض جسمین آیا کہ مر الظہران

سے مین نے خرگوش پکڑا اور ابو طلحہ پاس لے گیا انھون نے اسکو ذبح کر کے اسکی ران حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی پس آپ نے اسکو قبول فرمایا۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ بھونا ہوا خرگوش ایک اعرابی لایا تو آنحضرت صلعم نے نہین کھایا اور اصحاب رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ کھاؤ کہ اگر مجھے اسکی خواہش ہوتی تو مین بھی کھاتا۔ رواہ النسائی واحمد وابن حبان والبزار رحمہم اللہ تعالیٰ ورواہ اسحق عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور دو خرگوشون کو مروہ پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان وترمذی وغیرہم نے روایت کیا ہے جسمین مذکور ہے کہ کیا مین انکو کھاؤن آپ نے فرمایا کہ ہان سرع۔ قال واذا ذبح مالا یوکل لحمہ طہر جلدہ ولحمہ اور جب ایسا جانور ذبح کیا گیا جسکا گوشت کھانا حلال نہین ہے تو اسکی کھال و گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ الا الآدمی والخنزیر سوا آدمی و سور کے۔ ف۔ کہ یہ دونون بغیر ذبح بمنزلہ مردار کے رہتے ہین۔ فان الذکاۃ لا تعمل فیہما۔ کیونکہ آدمی و سور مین ذکاۃ یعنی ذبح وحلال کرنا کام نہین کرتا۔ ف۔ مگر دونون مین ذبح بیفائدہ ہونے کی وجہ مختلف ہے۔ اما الآدمی فلحرمتہ۔ پس آدمی مین ذبح اسواسطے کار نہین کرتا کہ وہ محترم ہے۔ ف۔ یعنی آدمی کو اللہ تعالیٰ نے پاک مکرم محترم پیدا کیا ہے تو وہ اس قابل نہین ہے کہ ذبح کرنے سے اسمین استعمال کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ والخنزیر لنجاستہ۔ اور سور مین بوجہ نجاست کے ہے۔ ف۔ یعنی سور کی ذات نجس ہے تو ذبح کرنے سے اسمین طہارت نہین ہو سکتی ہے۔ وقال الشافعی الذکاۃ لا تؤثر فی جمیع ذلک۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ ذکاۃ ان سب مین کارآمد نہین ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی جملہ درندہ و پرندہ جو کھائے نہین جاتے ہین کسی مین ذکاۃ مفید نہین ہے۔ لانہ اثرہا فی اباحۃ اللحم اصلا وفی طہارتہ وطہارۃ الجلد تبعا ولا تبع بدون الاصل وصار کذبح المجوسی۔ اسواسطے کہ ذبح کی تاثیر اصل مین گوشت مباح کرنا اور بالتبع گوشت کو اور کھال کو پاک کرنا حالانکہ بدون اصل کے تبع نہین ہوتی ہے اور ایسا ہوگیا جیسے مجوسی کا ذبح کرنا۔ ف۔ یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہے کہ گوشت کھانا جائز ہو جاتا ہے پھر اسکی تبعیت مین گوشت و کھال پاک بھی ہو جاتی ہے۔ مثلاً بکری ذبح کی گئی تو شرعاً اسکا کھانا حلال ہوا اور اسکی تبعیت مین کھال و گوشت پاک بھی ہوگیا اور خون کی نجاست جاتی رہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ یہ صرف انھین جانورون مین ہوگا جنکا گوشت کھانا حلال ہے اور درندون وغیرہ مین جب انکا کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہین کیا تو ذبح کا جو اصل فائدہ تھا وہ نہ رہا یعنے کھانا حلال نہوا اور جب اصل نہ رہا تو جو چیز اسکی تبعیت مین ثابت ہوتی تھی یعنے گوشت و کھال پاک ہو جانا وہ بھی نہوگا کیونکہ تابع تو بدون اپنی اصل کے موجود نہین ہوتا مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ تابع ہے تو بدون کپڑے کے رنگ موجود نہین ہوتا ہے اسی طرح بدون اصل یعنے گوشت حلال ہونے کے کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہوگی۔ لیکن جواب یہ ہے کہ جو جانور حلال ہے اسمین ذبح سے گوشت کھانا بھی جائز ہوتا ہے اور طہارت بھی ہو جاتی ہے اور طہارت اسکے تابع نہین ہے بلکہ طہارت اسوجہ سے ہو جاتی ہے کہ نجس خون نکل جاتا ہے بلکہ ذکاۃ کا فائدہ یہی کہ طہارت ہو جاوے کیونکہ جانور کھانا تو اجازت دیا گیا تھا مگر اسوجہ سے ابھی نہین کھا سکتے تھے کہ اسمین خون موجود ہے تو جملہ جانورون مین جب خون نکل گیا تو طہارت ہو گئی پھر بعضے گوشت ایسے ہین کہ انکے کھانے سے بدخصلت پیدا ہوتی ہے تو کھانے کی اجازت نہین ہے اور بعض دیگر مین یہ ضرر نہین ہے تو انکے کھانے کی بھی اجازت ہے۔ فافہم۔ ولنا ان الذکاۃ مؤثرۃ فی ازالۃ الرطوبات والدماء السیالۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہے کہ رطوبات اور بہنے والے خون زائل ہو جاوین۔ وہی النجسۃ دون ذات الجلد واللحم۔ اور یہ رطوبات و خون ہی نجس ہین نہ کھال و گوشت کی ذات۔ فاذا ازالت طہر کما فی الدباغ۔ پس جب یہ رطوبات و خون زائل ہو گئے تو کھال و گوشت پاک ہو گیا جیسے دباغت مین ہے۔ ف۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رض کی مردار بکری کی کھال کے واسطے فرمایا کہ تمنے اسکی دباغت کیون نہین کر لی یعنے اسکا کھانا حلال نہین ہے ولیکن دباغت سے کھال پاک ہوگی تو معلوم ہوا کہ اصل مین کھال ناپاک نہین ہے بلکہ رطوبات و خون نجس کی وجہ سے اسمین نجاست لگی ہوتی ہے پس جب دباغت سے وہ دور کی گئی تو پاک ہے

اسی طرح اگر ذبح کرکے یہ خون و رطوبات نکال ڈالے گئے تو پاک ہو اور یہ طہارت اسلئے گوشت کھانے کے تابع نہیں ہو بلکہ
فرمایا۔ وہذا الحکم مقصود فی الجلد۔ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہو ف۔ یعنی کھال کے بارہ مین طہارت مقصود ہو تاکہ نماز
وغیرہ کے کام آوے۔ کالتناول فی اللحم۔ جیسے گوشت کے بارہ مین تناول کرنا مقصود ہو ف۔ پس ہر ایک کے ساتھ
اسکا حکم مقصود و مستقل ہو کوئی دوسرے کا تابع نہیں ہو۔ اور یہ جو امام شافعی رح نے خیال فرمایا کہ جب شیر وغیرہ کا گوشت کھانا
جائز نہوا تو کھال وغیرہ پاک نہوئی اور ذبیحہ مثل مجوسی کے ذبح کے ہوگیا تو یہ قیاس ٹھیک نہیں ہو کیونکہ شرع مین مسلمان کا ذبیحہ ہو
اور اسمین ہمارا کلام ہو۔ وفعل المجوسی اماتۃ فی الشرع۔ اور مجوسی کا فعل کرنا شرع مین مار ڈالنا قرار پایا ہو ف۔ وہ
ذکاۃ شرعی نہین ہو جس سے طہارت ہو۔ فلا بد من الدباغ۔ تو اسکے مارے ہوئے جانور مین دباغت ضرور ہو ف۔ تب
کھال پاک ہوگی جیسے اگر جانور خود مر جاوے تو اسکی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ ذبح شرعی سے جانور کا
گوشت و کھال پاک ہو جاتے ہین اگرچہ شرع نے کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ وکما یطہر لحمہ یطہر شحمہ۔ اور جیسے غیر ماکول
جانور کا گوشت پاک ہو جاتا ہو اسی طرح اسکی چربی بھی پاک ہو جاتی ہو۔ حتی لو وقع فی الماء القلیل لا یفسدہ۔ حتی کہ اگر چربی
تھوڑے پانی مین گرے تو اسکو خراب نہین کریگی۔ خلافا لہ۔ برخلاف قول شافعی رح کے ف۔ کہ جب انکے نزدیک طہارت
نہین ہوئی تو وہ قلیل پانی کو نجس کریگی۔ وہل یجوز الانتفاع بہ فی غیر الاکل۔ پھر سوال یہ ہو کہ کیا اس چربی وغیرہ کو
کھانے کے سوائے دوسرے کام مین لانا جائز ہو یا نہین ف۔ مثلاً چربی کی بتی بنا کر جلانا وغیرہ۔ قیل لا یجوز اعتبارا
بالاکل۔ تو بعض نے فرمایا کہ بقیاس کھانے کے نہین جائز ہو ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و چربی کھانا نہین جائز
ہو اسی طرح اسکو دوسرے کام مین لانا بھی نہین جائز ہو۔ وقیل یجوز کالزیت اذا خالطہ ودک المیتۃ والزیت غالب
لا یوکل وینتفع بہ فی غیر الاکل۔ اور بعض نے فرمایا کہ کھانے کے سوائے دوسرے کام مین لانا جائز ہو جیسے اگر روغن
زیتون مین مردار کی چربی مل گئی حالانکہ زیتون کا تیل زیادہ ہو (چربی کم ہو) تو وہ کھایا نہین جائیگا لیکن سوائے کھانے
کے دوسرے کام مین لانا جائز ہو ف۔ مثلاً چراغ مین جلایا جاوے اسی طرح جب غیر ماکول کو ذبح کیا گیا اور چربی وغیرہ پاک
ہوگئی تو اسکا کھانا نہین جائز ہو مگر دوسرے کام مین لانا جائز ہو کیونکہ جب مردار کی چربی مین جائز ہو حالانکہ وہ نجس ہو تو غیر ماکول
ذبیحہ کی چربی مین بدرجہ اولی جائز ہو کیونکہ وہ پاک ہو۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الصحیح مین آیا کہ اللہ تعالی یہودیون پر لعنت کرے
کہ انپر چربی حرام کی گئی تھی پس انھون نے گلا کر فروخت کرکے اسکا ثمن کھایا۔ کما فی البخاری۔ تو مین کہتا ہون کہ چیز کی قیمت
بمنزلہ اُس چیز کے ہوتی ہو تو قیمت کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے ہوا حالانکہ چربی حرام کی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ مین
ہمنے مثلاً شیر کے گوشت کو نہین کھایا اور نہ اسکی چربی کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا اور نفع اُٹھانا حرام نہین کیا گیا کیا نہین
دیکھتے کہ مردار حرام کی گئی حالانکہ اسکی کھال سے دباغت کرکے نفع اُٹھانے کا حکم خود حدیث صحیح مین وارد ہو لیکن اس تحریر
پر لازم آتا ہو کہ بندر وغیرہ کی بیع جائز نہو کیونکہ یہ اسکا ثمن کھانا ہوگا حالانکہ وہ حرام ہو پس کتاب العشر کی طرف رجوع کرنا چاہئے
فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ (فروع) قنفذ ہمارے و مالک و احمد کے نزدیک حرام ہو اور شافعی رح سے روایت
رخصت ہو گویا انھون نے اسکو خبائث و درندون سے شمار نہین کیا اور ہماری حجت حدیث ابو ہریرہ رض ہو کہ رسول اللہ
صلعم سے قنفذ کو ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ وہ خبائث مین سے ایک خبیثہ ہو۔ رواہ ابوداؤد۔ جلالہ یعنی نجس خوار اونٹ و گائے
و بکری وغیرہ کوئی حلال جانورون مین سے ہو جب وہ نجس خوار ہو جاوے تو مکروہ تحریمی ہو اور یہی امام شافعی و احمد سے
روایت ہو اور جب وہ محبوس کر دیا جاوے یعنی ایک مدت تک قید کر دیا جاوے تو کراہت بلا خلاف زائل ہو جائیگی۔ اور
ہمارے و احمد رح کے نزدیک قید کی مدت مین اسپر سواری مکروہ ہو قلت حدیث جس سے ثبوت ہوتا ہو وہ سابق مین گزری

پھر قید کی مدت مرغی کے حق میں تین روز ہیں اور گائے اونٹ کے حق میں چالیس روز ہیں اور بکری میں سات روز ہیں اور امام
احمد رح سے ایک روایت میں ان کے واسطے تین روز ہیں - ولوالجی نے تو روایت نقل کیا کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا
تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اسکا گوشت متغیر نہیں ہوا اور جو غذا دی گئی وہ مستہلک ہو گئی کہ اسکا نشان باقی نہیں ہے
و علی ہذا مرغی کہ نجاسات کے ساتھ دانہ ملاتی ہو اسمیں مضائقہ نہیں اور اسکو تین روز تک قید کرنے کی روایت بطریق تنزیہ
ہے درایہ میں لایا کہ بعضی دیہاتوں کو کھودو کیس پانی سے پرورش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اکثر فقہاء کے نزدیک اسمیں
کراہت نہیں آتی ہے - حاکم نے کافی میں لکھا کہ جو جانور نجاست کھاتے ہیں جانتے ہیں انکی کھال پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہے
اور اسی قول پر ہمارے عامہ اصحاب نے اعتماد کیا ہے اور بقول شیخ نصیر بن یحیی و ابوجعفر ہندوانی رح کے اسکی بیع نہیں جائز ہے
مترجم کہتا ہے کہ یہی قول احوط و اظہر ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب - م ع - اور مشائخ میں خلاف ہے کہ جو جانور کھایا نہیں جاتا ہے
اسکے ذبح میں تسمیہ شرط ہے یا فقط رگ وغیرہ کاٹ دینا کافی ہے پس بعض نے کہا کہ تسمیہ شرط ہے کیونکہ بدون اسکے ذکاۃ نہیں ہے
اور بعض نے کہا کہ خالی رگ کاٹنا یعنی ساتھ رطوبات کو بہاتا ہے - مع - قول اول اصح ہے کیونکہ ازالۂ رطوبات میں ذبح شرعی قائم
مقام ہے حتی کہ اگر جناب وغیرہ کی بتیاں کھائی ہوں تو بھی ذبیحہ درست ہوگا چنانچہ کتاب الصلوۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر
سے تحقیق گذری ہے ورنہ خالی گلا کاٹ دینا تو بمنزلۂ فعل مجوسی ہے پس دباغت شرط ہوگی - فافہم واللہ تعالی اعلم - م - قال و
لا یوکل من حیوان الماء الا السمک - سمندر و دریا و جھیل و تالاب کے جانوروں میں سے سوائے مچھلی کے کوئی نہیں
کھایا جائیگا - ف - یعنی دریائی جانوروں میں سے کوئی حلال نہیں ہے سوائے مچھلی کے مگر جو مر کر اوتراوے کہ وہ مکروہ ہے
پس کیکڑا و بچھوا و مینڈک و مگر و گھڑیال وغیرہ سب حرام ہیں - مع - جھینگا اگر مچھلی کی قسم ہے تو مباح ہے و لیکن کچھ شک کی وجہ
سے تردد کیا گیا ہے اور اظہر یہ کہ مباح ہے واللہ تعالی اعلم - م - وقال مالک وجماعۃ من اہل العلم باطلاق جمیع ما فی
البحر - اور امام مالک و ایک جماعت اہل علم نے تمام اُن جانوروں کو جو پانی میں ہیں مطلقاً حلال جانا ہے - ف - انھیں
میں ابن ابی لیلے و داؤد و شافعی ہیں لیکن شافعی رح نے فی الجملہ استثناء کیا ہے چنانچہ لکھا - واستثنی بعضھم الخنزیر و
الکلب والانسان - اور انمیں سے بعض یعنی شافعی و لیث نے سور و کتے و انسان کو نکالا ہے - ف - یعنی انھوں نے کہا
کہ دریائی کل جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے اور ابو القاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ یہ
مکروہ ہیں اور حرام نہیں ہیں - مع - اور ایک روایت میں شافعی رح و احمد رح سے مینڈک بھی مستثنی ہے - مع - اور واضح ہو کہ ظاہر
دریائی انسان از نسل آدم نہیں بلکہ انسانی مشابہت سے اسکو دریائی آدمی کہتے ہیں واللہ تعالی اعلم - م - وعن الشافعی انہ
اطلق ذلک کلہ - اور شافعی رح سے یہ بھی روایت ہے کہ شافعی رح نے ان سب کو جائز جانا ہے - ف - اور یہی ایک روایت
احمد رح سے ہے - والخلاف فی الاکل والبیع واحد - اور کھانے و فروخت کرنے میں اختلاف واحد ہے - ف - یعنی ہمارے
درمیان و امام مالک و شافعی و جماعت کے درمیان انکے کھانے اور فروخت کرنے میں یکساں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک
جیسے کھانا نہیں جائز ہے اسی طرح انکی بیع بھی نہیں جائز ہے - لھم قولہ تعالی احل لکم صید البحر - ان علماء کی
دلیل قولہ تعالی احل لکم صید البحر - یعنی تمہارے واسطے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے - من غیر فصل - بدون تفصیل
کے - ف - کہ مچھلی حلال ہے اور مینڈک وغیرہ نہیں حلال ہے بلکہ مطلقاً ہر چیز کہ دریا و سمندر سے شکار کی جاوے وہ حلال ہے تو
یہ سب جانور حلال ٹھہرے - وقولہ علیہ السلام فی البحر ھو الطھور ماؤہ والحل میتتہ - اور انکی دلیل قولہ علیہ السلام ہے
یہ حدیث جو سمندر کے حق میں فرمائی کہ اسکا پانی پاک کرنے والا یا خوب پاک ہے اور اسکا مردار جانور حلال ہے - ف - خواہ مچھلی ہو
یا کوئی دوسرا جانور ہو کوئی تفصیل نہیں ہے - اور یہ حدیث ابو ہریرہ رض ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلعم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ

ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں اور اپنے ساتھ میں تھوڑا پانی لیجاتے ہیں پس اگر ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے
رہیں پس کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں آپ نے ارشاد فرمایا کہ سمندر ایسی چیز ہے کہ اسکا پانی طاہر ہے اور اسکا مردار حلال
ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ ولانہ لا دم فی ہذہ الاشیاء اذ الدموی لا یسکن
الماء والمحرم ہو الدم۔ اور انکی دلیل یہ قیاس ہے کہ ان دریائی جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے کیونکہ دموی جانور پانی
میں سکونت نہیں رکھتا اور حرام کرنے والا یہی خون ہے ف۔ یعنی اصل حرمت بوجہ نجاست خون کے ہے اور خون ان جانوروں
میں سائل نہیں ہوتا کیونکہ خون مسفوح والا جانور دریا میں سکونت نہیں کرتا کیونکہ خون گرم تر ہے اور پانی سرد تر ہے تو محض ناموافق
ہے پس ان جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے جسکی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔ فاشبہ السمک۔ تو یہ مچھلی کے مشابہ ہوگیا
ف۔ یعنی جو جانور سمندر میں ساکن ہوتا ہے وہ مچھلی کے مشابہ ہے کہ جیسے مچھلی میں خون نہونے سے بدون ذبح کے حلال ہے
یہ بھی اسی طرح حلال ہے۔ بالجملہ حاصل استدلال ایک تو اطلاق آیت وحدیث ہے اور دوم قیاس۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ
خون نہیں ہے لیکن ضرور نہیں جسمیں خون نہو وہ کھانے کے قابل ہوجاوے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی ہے
چنانچہ مکھی وغیرہ ہیں۔ ولنا قولہ تعالی ویحرم علیہم الخبائث۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ویحرم علیہم الخبائث ف۔ یعنی
اللہ تعالی نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلے اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کی صفات میں فرمایا کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزیں حرام فرماتا
ہے یعنے انکو اخلاق جمیلہ اور علوم شریفہ سے متصف کرتا ہے اور ظاہر وباطن انکو پاکیزہ کرتا اور کسی چیز سے نہیں روکتا سوائے
ناپاک وخبیث چیزوں کے جیسے سور وبندر ومکھی وبچھو وغیرہ کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ جو شخص ایمان لاتا ہے سمجھے کہ دنیاوی
چیزوں میں سے ایمان والے سے صرف ایسی چیزیں البتہ چھوٹ جاوینگی جو خبیث ونجس ہیں مانند سور وغیرہ کے اور انکا
ترک کرنا ہر نفیس مزاج کو زیادہ محبوب ہے اگرچہ کفار نجس طینت کو مرغوب ہو۔ بالجملہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی
نے اپنے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں۔ وما سوی السمک خبیث۔ اور مچھلی کے
سوائے جو دریائی جانور ہیں خبیث ہیں ف۔ کہ طبیعت نفیس انکو نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث
جابر رضی اللہ عنہ میں سرداری ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کے لشکر والے قصہ میں آیا کہ سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردار
پھینک دیا جسکو عنبر کہتے ہیں پس ہمنے اسمیں سے نصف ماہ تک کھایا پھر جب مدینہ میں آئے تو ہمنے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے جو رزق تمکو عطا کیا اسکو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس کچھ ہو تو ہمکو کھلاؤ
الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عنبر بھی حلال ہے۔ جواب یہ کہ عنبر بھی ایک قسم کی مچھلی ہے اور سمندروں میں بہت بڑی بڑی مچھلیاں
ہوتی ہیں چنانچہ بعض مچھلی کے ٹکرے سے خالی جہاز غارت ہوجاتا ہے اور وہ سمندر کی سطح پر مثل پہاڑ کے پڑی رہتی ہیں چنانچہ
یہ مچھلی عنبر بھی بہت بڑی تھی کہ اسکی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور اس حدیث جابر رضی اللہ
عنہ میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہوئے پس سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنارے ڈالدی جسکو عنبر کہتے ہیں
کہ اسکے مثل ہمنے نہیں دیکھی آخر تک۔ کذا رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور یہ صاف دلیل ہے کہ وہ درحقیقت مچھلی تھی اور اگر ہم
تسلیم کریں کہ وہ مچھلی نہیں تھی تو بھی یہ حلت ایسی حالت میں تھی کہ بھوک سے انکی حالت اضطراری تھی جس وقت کہ سور تک حلال
ہوجاتا ہے۔ زیلعی۔ ونہی رسول اللہ علیہ السلام عن دواء یتخذ فیہ الضفدع۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی
دوا سے منع فرمایا جسمیں مینڈک ڈالا جاوے ف۔ چنانچہ عبدالرحمن بن عثمان القرشی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے مینڈک کو پوچھا کہ اسکو ایک دوا میں ڈالیگا تو آپ نے اسکو مینڈک کے قتل سے منع فرمایا۔ رواہ
ابوداؤد والنسائی واحمد واسحق وابوداؤد الطیالسی والحاکم وقال صحیح۔ اور بیہقی رح نے کہا کہ مینڈک کے بارہ میں جو کچھ روایت

ہوا میں یہ زیادہ قوی ہے۔ منذری رح نے کہا کہ اسمیں دلیل ہے کہ مینڈک حرام ہے کیونکہ حضرت صلعم نے اسکے قتل سے منع فرمایا
اور قتل سے ممانعت یا تو بوجہ احترام ہے جیسے آدمی۔ اور یا بوجہ اسکے کہ اسکا کھانا حرام ہے جیسے گرگٹ و ہدہد پھر مینڈک جو محترم
نہیں تو دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔ اور شاید منذری رح کی مراد یہ کہ ذاتی احترام مثل آدمی کے نہیں ہے بلکہ کسی وجہ سے اسکی
تکریم منظور ہے اور وجہ تکریم واللہ تعالی اعلم وہ ہے کہ جو فرعونیوں پر عذاب لانے میں ضفدع بھی ہے کما فی قولہ تعالی فارسلنا
علیہم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الآیہ۔ اور تفسیر مترجم میں توضیح دیکھو۔ اور یہ بھی وجہ ظاہر ہے اور حافظ منذری رح
کے کلام سے نکلا کہ گرگٹ کا قتل بھی ممنوع ہے اور بیہقی کی روایت میں چیونٹی بھی زیادہ مذکور ہے۔ اور عبد اللہ بن عمرو رض سے باسناد
صحیح مروی ہے کہ مینڈک کو مت قتل کرو کہ اسکی آواز تسبیح ہے اور چمگادڑ سے بھی ممانعت ہے کہ جب بیت المقدس خراب ہوا تو اس نے
دعا کی کہ اے رب مجھے سمندر پر مسلط کر دے یہانتک کہ انکو غرق کروں۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن
حجر نے کہا کہ اسناد اگرچہ صحیح ہے لیکن عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو بنو اسرائیل سے روایت لیتے تھے۔ بالجملہ اگر مینڈک حلال
ہوتا تو اسکے قتل سے اور دوا میں ڈالنے سے ممانعت نہ فرماتے۔ **ونہی عن بیع السرطان**۔ اور سرطان کی بیع سے
آپ نے ممانعت فرمائی **ف**۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی۔ ع۔ واضح ہو کہ صید یعنی شکار کرنا مصدر ہے اور صید اس
جانور کو بھی کہتے ہیں جو شکار کیا جاوے۔ **والصید المذکور فیما تلی محمول علی الاصطیاد**۔ اور جو آیت تلاوت کی
گئی اسمیں صید یعنی اصطیاد پر محمول ہے **ف**۔ یعنی امام مالک وغیرہم کی استدلال میں قولہ تعالی احل لکم صید البحر۔ کی تلاوت
میں صید یعنی اصطیاد ہے یعنی سمندر سے شکار کھیلنا تمہارے واسطے حلال ہے۔ **وہو مباح فیما لا یحل**۔ اور حال یہ کہ شکار
کھیلنا ایسے جانوروں میں بھی جائز ہے جنکا کھانا حلال نہو **ف**۔ حتی کہ شیر وغیرہ کا شکار کرنا بھی جائز ہے اسی طرح احرام کے زمانہ
میں سمندر سے شکار کھیلنا جائز ہے اگرچہ جو شکار مارا وہ حلال نہو پس آیت سے ہر شکار کا حلال ہونا نہیں نکلا بلکہ ہر طرح کا شکار مارنا
حلال نکلا اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دوسری حدیث میں الحل میتتہ۔ مذکور ہے یعنی سمندر
کا مردار حلال ہے۔ جواب دیا کہ۔ **والمیتۃ المذکورۃ فیما روی محمولۃ علی السمک**۔ اور مردار جو حدیث مروی میں مذکور ہے وہ
مچھلی پر محمول ہے **ف**۔ یعنی مردار سے آپ نے مچھلی کا قصد کیا ہے اسواسطے کہ مردار قرآن میں حرام ہے تو ضرور ہے کہ ایسا مردار مراد
ہو جو حرام نہیں ہے اور وہ صرف دو مردار ہیں ایک مچھلی اور دوم ٹیڑی۔ پس مردار بحری سے مچھلی مراد ہے۔ **وہو حلال مستثنی
من ذلک**۔ اور مچھلی حلال ہے جو مردار سے مستثنی ہے۔ **لقولہ علیہ السلام احلت لنا میتتان ودمان اما المیتتان
فالسمک والجراد واما الدمان فالکبد والطحال**۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے واسطے دو
مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہیں پس دونوں مردار تو مچھلی و ٹیڑی ہیں اور دونوں خون تو وہ کلیجی و تلی ہیں **ف**۔ پس اسلئے
دریائی مرداروں میں یہی مچھلی مراد ہے اور یہ خود دلیل ہے کہ مینڈک و کچھوا و سرطان وغیرہ ذبح نہیں کیے جاتے اور نہ مرداروں میں مستثنی کی
ہیں تو صرف مچھلی حلال ہے۔ قال محمد اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال لا خیر فی شیء مما یکون فی البحر الا السمک یعنی امام محمد
نے ابراہیم نخعی رح تابعی سے روایت کی کہ جو چیزیں دریا میں ہوتی ہیں انمیں سے کسی چیز میں بہتری نہیں سوائے مچھلی کے
اسنادہ صحیح۔ یعنی صرف مچھلی حلال ہے اور باقی کوئی حلال نہیں ہے۔ پھر حدیث مذکور کو ابن ماجہ و احمد و شافعی وغیرہم نے ابن عمر
سے روایت کیا اور اسکی بعض اسانید حسن ہیں اور موقوفا صحیح ہے اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ موقوف بمنزلہ مرفوع ہے اور میں کہتا
ہوں کہ ضعف خفیف بیان اجماع کی وجہ سے جاتا رہا کیونکہ فقہاء کا اسپر اجماع ہے م۔ پس ظاہر ہوا کہ قوی مذہب یہی ہے کہ دریائی
جانوروں میں سے صرف مچھلی کے اقسام حلال ہیں اگرچہ مر جاوے۔ **قال ویکرہ اکل الطافی منہ**۔ قدوری نے کہا کہ مچھلی
میں سے جو طافی ہو اسکا کھانا مکروہ ہے **ف**۔ یعنی مردہ ہوکر پانی پر اتر آوے اور وہ چت ہو جاتی ہے۔ **وقال مالک**

والشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ لا باس بہ لاطلاق ما رویناہ۔ اور امام مالک و شافعی رح نے فرمایا کہ طافی یعنی اترائی ہوئی میں
بھی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلق ہے ف۔ یعنی دونون مردارون میں سے مچھلی مطلقًا حلال فرمائی خواہ مر
ہو یا بغیر اترائی ہو اور خواہ خود مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو۔ ولان میتۃ البحر موصوفۃ بالحل بالحدیث۔ اور اسلیے کہ دریا
سمندر کا مردار بحکم حدیث موصوف بحلت ہے ف۔ یعنی حدیث الحل میتتہ۔ میں سمندر کے مردار کو حلال فرمایا۔ تو حدیث کے حکم سے
سمندر کا مردار اس وصف کے ساتھ موصوف ہے کہ وہ حلال ہے تو طافی جو سمندر میں مری ہے وہ حلال ہے۔ ولنا ما روی جابر
رضی اللہ عنہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال ما نضب عنہ الماء فکلوا وما لفظہ الماء فکلوا وما طفی فلا
تاکلوا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مچھلی سے پانی
جذب ہوگیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جسکو پانی نے پھینک دیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جو اترائی ہو تو اسکو مت کھاؤ ف۔ ان الفاظ
سے یہ روایت غریب ہے۔ بلکہ یون موجود ہے کہ جسکو دریا پھینک دے یا پانی الٹ جاوے تو اسکو کھاؤ اور جو اسمین مر جاوے اور
اترا دے تو اسکو مت کھاؤ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ من حدیث یحیی بن سلیم عن اسمعیل بن امیۃ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ
عنہ مرفوعًا۔ بیہقی نے کہا کہ یحیی بن سلیم کثیر الوہم ہے اور اسکا حافظہ خراب ہے اور دوسرون نے اسکو جابر رضی اللہ عنہ کا قول
روایت کیا ہے۔ یہ اعتراض کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ یحیی بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ مین حدیث کی روایت ہے پس وہ ثقہ ہے
اور ابن معین وغیرہ نے توثیق کی اور ابن حبان نے ثقات مین لکھا اور کہا کہ کبھی چوک جاتا ہے اور شافعی رح نے کہا کہ ہم اسکو
ابدال مین شمار کرتے تھے۔ بالجملہ جسنے یحیی بن سلیم مین کلام کیا وہ قبول نہونا چاہیے جبکہ ائمہ صحاح اس سے روایت پر متفق ہین
اور یون ہی اسمعیل بن امیۃ القرشی ثقہ ثبت از رواۃ صحیحین ہے۔ پس اسناد حسن بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیۃ بن الولید نے اوزاعی عن
ابی الزبیر عن جابر رضہ مرفوع روایت کی اور بقیہ ثقہ ہے اور تدلیس حرج نہین ہے اور اگر ثوری و ایوب و حماد نے ابو الزبیر سے موقوف
روایت کی تو اسمین کچھ مضائقہ نہین کہ کبھی جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوع کیا اور کبھی نہین پس ثقہ کی زیادتی مقبول ہے خصوص جبکہ
اسمین قیاس کو دخل بھی نہین ہے اور ترمذی نے اسی حدیث کی روایت ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابر رضہ مرفوعًا روایت
کر کے امام بخاری رح سے پوچھا تو بخاری رح نے کہا کہ یہ محفوظ نہوگی اور مین ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہین جانتا
ہون۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ یہ قول بخاری رح بنا بر اس شرط کے ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات صحیح بیان ہو حالانکہ امام مسلم
نے مقدمہ مین اسکے خلاف اجماع قرار دیکر رد کر دیا ہے کہ اس بارہ مین صرف یہ امر کافی ہے کہ ملاقات و سماعت ایک زمانہ مین ممکن
ہو۔ اور یہ امر یہان صاف ممکن ہے۔ دارقطنی نے سنن مین اس حدیث کو بطریق ابو احمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر
عن جابر مرفوعًا روایت کیا لیکن کہا کہ وکیع و ابو عاصم و مؤمل و عبد الرزاق وغیرہم نے سفیان رح سے اسکو موقوف روایت کیا
اور مثل سفیان کے ایوب و زہیر و حماد وغیرہ نے وقف کیا۔ جواب یہ کہ زیادہ راویون نے وقف کیا تو گمان یہ ہوتا ہے کہ وقف ہے اور دوسری
جانب ثقہ راوی کی زیادتی اگر ترجیح دیجاوے تو اسکی جانب بدگمانی ہو اور خطا ہی جاوے حالانکہ راوی کبھی مرفوع روایت کرتا ہے تو اسمین کچھ
مضائقہ نہین ہے۔ خصوص جبکہ ایسا امر ہے جسمین قیاس کی مداخلت کم ہے تو وقف خود بمنزلہ رفع ہے اور رفع کرنے والے چند لوگ
ہین۔ یحیی بن سلیم و بقیۃ بن الولید و ابن ابی ذئب و ابو احمد الزبیری عن سفیان اور متابعت ضعیفہ و ناقصہ مین یحیی بن ابی انیسہ
عن ابی الزبیر رح اور عبد العزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابر رضہ۔ پس رد کی کوئی وجہ نہین ہے پس معلوم ہوا کہ
حدیث مین اترائی ہوئی مچھلی سے ممانعت ہے ع ت م۔ وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل مذہبنا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے
ایک جماعت سے مثل ہمارے مذہب کے مروی ہے ف۔ کہ طافی مچھلی کھائی نجاوے اور یہی ایک جماعت ائمہ تابعین سے
مروی ہے۔ رواہ ابن ابی شیبۃ فی کتاب الصید عن جابر رضہ و علی بن ابی طالب و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وعن سعید بن المسیب

وابی الشعثاء جابر بن زید وابراہیم النخعی وطاؤس والزہری رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اور یہی عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں
روایت کیا ہے۔ اور دارقطنی وبیہقی نے اسکے خلاف حضرت ابوبکرؓ سے روایت کیا لیکن بلکہ اسناد صحیح ہو۔ اور حضرت عمرؓ وعلیؓ
سے روایت کی کہ مچھلی وٹڈی سب ذکیہ ہیں۔ لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ انکے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہم بھی اسکے
قائل ہیں بلکہ کلام تو طافی میں ہے پس حدیث جابر رضی اللہ عنہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی معارض صریح نہیں ہے۔ علاوہ
ازیں ہم کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم سے ہے کہ قیاس کو اسمیں مداخلت مزید نہیں پس احتیاط ہی کو ترجیح
کو ترجیح دی جاوے۔ اگر کہو میتۃ البحر تو حلال ہے یعنی سمندر کی ماری ہوئی مچھلی حدیث سے حلال ہے تو معارضہ ہے۔ جواب یہ کہ
میتۃ البحر کے یہ معنی نہیں کہ خود مر گئی ہو۔ ومیتۃ البحر ما لفظہ البحر لیکون موتہ مضافا الی البحر لا ما مات فیہ من غیر آفۃ
بلکہ سمندر کی مردار وہ ہے جسکو سمندر نے تھپیڑے کنارے پھینک دیا ہو تاکہ اسکا مرنا دریا کے فعل کی جانب مضاف ہو نہ وہ مچھلی
جو سمندر میں خود بدون کسی آفت وصدمہ کے مر گئی ہو۔ قال ولا باس باکل الجریث والمارماہی وانواع السمک
والجراد بلا ذکاۃ۔ اور جریث ومارماہی وجملہ اقسام مچھلیوں کو اور ٹڈی کو بدون ذبح کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔
ف۔ پس معلوم ہوا کہ مچھلی کے جملہ اقسام حلال ہیں اور معلوم ہوا کہ انمیں ذبح کا حکم نہیں ہے بلکہ خود ذبیحہ ہیں اور ٹڈیوں کا
بھی یہی حکم ہے۔ پھر جریث ج مکسور وراء مشددہ وث مثلثہ بقول عینیؒ ایک سیاہ مچھلی ہے اور ابو الاسود نے عراق سے
نقل کیا کہ وہ ایک قسم کی مچھلی ڈھال کی طرح گول ہے۔ الشامی۔ مارماہی بشکل سانپ ہوتی ہے جسکو بام مچھلی بولتے ہیں۔ م۔ اور
جریث میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اباحت صریح وارد ہے۔ رواہ محمد فی الاصل ورواہ عن ابن عباس ایضا۔ ع۔ وقال
مالک لا یحل الجراد الا ان یقطع الآخذ راسہ ویشویہ۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ ٹڈی حلال نہیں ہوتی ہے مگر اسی طرح
کہ پکڑنے والا اسکا سر کاٹ کر بھونے۔ لانہ صید البر۔ اسواسطے کہ ٹڈی تو خشکی کے شکار میں سے ہے ف۔ اور آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے سمندر کا مردار حلال کیا ہے۔ ولہذا یجب علی المحرم بقتلہ جزاء یلیق بہ فلا یحل الا بالقتل کما فی سائرہ
اور اسی واسطے محرم پر ٹڈی مارنے کی وجہ سے ایسی جزاء لازم ہوتی ہے جو اسکے لائق ہو پس وہ بدون قتل کے حلال نہوگی جیسے خشکی
کے دیگر شکاروں میں ہوتا ہے ف۔ یعنی احرام والے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے صید البحر حلال کیا ہے پس اگر ٹڈی صید البحر
ہوتی تو محرم پر اسکے قتل سے جزاء لازم نہوتی حالانکہ جزاء لازم ہوتی ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تمرۃ خیر من جرادۃ یعنی
ایک ٹڈی سے ایک چھوہارا بہتر ہے یعنی جس شخص نے ٹڈی ماری ہو وہ اسکے جرم میں ایک چھوہارا دیدے پس ٹڈی کے لائق جو
جرمانہ ہے وہ واجب ہوتا ہے تو یہ صید البحر نہیں ہے اور جب وہ خشکی کے شکاروں میں سے ٹھہری تو اسکا قتل ضرور ہوا جیسے خشکی کے
شکاروں میں حکم ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل اسقدر صحیح ہے کہ وہ صید البحر نہیں ہے اب رہا یہ کہ خشکی کے شکاروں میں سے ہونے کی
صورت میں اسکا قتل چاہیے تو یہ بعید ہے اسواسطے کہ ذبح کرنا البتہ معقول تھا اور قتل کرنا حلال نہیں کرتا ہے پھر ذبح کرنا اس صورت
میں ضرور رہتا کہ وہ بغیر ذبح کے حلال نہ ہوتا حالانکہ صریح نص سے وہ بغیر ذبح کے حلال ہے۔ والحجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور امام مالکؒ
پر حجت وہ حدیث ہے جو ہمنے روایت کردی ف۔ یعنی قولہ علیہ السلام احلت لنا میتتان ودمان الحدیث۔ علاوہ ازیں ٹڈی
میں خون رواں نہیں ہے۔ وسئل علی رضی اللہ عنہ عن الجراد یاخذہ الرجل من الارض وفیہا المیت وغیرہ۔ اور
اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے ایک زمین سے ٹڈیاں لیں جنمیں مردہ وزندہ سب شامل ہیں ف۔
تو انکا کھانا جائز ہے یا صرف زندہ کھانا جائز ہے۔ فقال کلہ کلہ۔ فرمایا کہ کل کھانا جائز ہے۔ وہذا عد من فصاحتہ۔ اور یہ جواب
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار ہوا ہے ف۔ کلہ۔ اول از اکل ہے اور کلہ۔ کل مضاف بجانب ضمیر ہے۔ پس
اس کلام سے انکی فصاحت ظاہر ہے۔ دوم۔ ودل علی اباحتہ وان مات حتف انفہ۔ دلالت ہے کہ ٹڈی حلال مباح ہے

اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہو ف۔ اور یہ امام محمد رح نے اصل میں بوقا ذکر کیا ہی۔ بخلاف السمک اذا مات من
غیر آفۃ۔ بخلاف مچھلی کے جب وہ بدون آفت کے اپنی موت سے مری ہو ف۔ کہ وہ نہین کھائی جائیگی۔ لانا خصصناہ
بالنص الوارد فی الطافی۔ اسواسطے کہ ہمنے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو بذریعہ اس نص کے خاص کر لیا جو اُترائی ہوئی
مچھلی کے بارہ مین وارد ہی ف۔ اور ٹیڑی کے بارہ مین کوئی نص وارد نہین ہی پس بغیر آفت کے خود بخود مری ہوئی مچھلی
حلال نہین ہی اور خود بخود مری ہوئی ٹیڑی حلال ہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ثم الاصل فی السمک عندنا انہ اذا
مات بآفۃ یحل کالماخوذ واذا مات حتف انفہ من غیر آفۃ لا یحل کالطافی۔ پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے بارہ مین
اصل یہ ہی کہ مچھلی جب کسی آفت وصدمہ سے مری تو اسکا کھانا حلال ہی جیسے پکڑی ہوئی مچھلی کھانا حلال ہی (اگرچہ مرجاوے)
اور جب مچھلی اپنی موت سے بدون کسی آفت کے مری ہو تو حلال نہین ہی جیسے اترائی ہوئی مچھلی ف۔ کہ وہ بدون آفت
کے اپنی موت سے مرجانے کی وجہ سے حلال نہین ہی۔ وتنسحب علیہ فروع کثیرۃ بیناہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس
اصل کلیہ پر بہت سے فروع پھیلتے ہین یعنی مستنبط ہوتے ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین بیان کیا ہی۔ وعند التامل یقف
الممیز علیہا۔ اور تامل وغور کرنے کے لائق فائق آدمی انپر واقف ہو سکتا ہی ف۔ اگرچہ بیان نہ کیے جاوین۔ منہا اذا
قطع بعضہا فمات یحل اکل ما ابین وما بقی لان موتہ بآفۃ۔ ازانجملہ یہ کہ اگر مچھلی مین کوئی ٹکڑا کاٹ لیا گیا پس وہ
اس صدمہ سے مرگئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا ہی اسکا کھانا جائز ہی اور باقی کھانا بھی جائز ہی اسواسطے کہ اسکا مرنا بوجہ آفت کے واقع
ہوا۔ وما ابین من الحی وان کان میتا فمیتتہ حلال۔ اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ اگرچہ مردار ہو تاہم
مگر مچھلی کا مردار حلال ہی ف۔ یعنی حدیث مین وارد ہی کہ زندہ مین سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ مردار ہی۔ لہذا اگر بکری وغیرہ
سے کوئی جزو کاٹ لیا گیا تو اسکا کھانا حلال نہین ہی بلکہ وہ مردار حرام ہی لیکن مچھلی مین وہ ٹکڑا حلال ہوتا ہی کیونکہ مچھلی مین سے
مردہ حلال ہوتی ہی۔ م۔ ازانجملہ اگر مچھلی کے پیٹ مین دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہی اسواسطے کہ وہ تنگ جگہ کی وجہ سے
مرگئی۔ ازانجملہ اگر مچھلی کو کسی دوسرے پرندہ یا جانور دریائی یا خشکی نے مار ڈالا تو اسکا کھانا حلال ہی۔ اسی طرح اگر وہ کسی شکنجہ وغیرہ
مین مرجاوے تو حلال ہی۔ ازانجملہ اگر مچھلیون کو ایک نادہ مین جمع کیا جسمین سے نہین نکل سکتی ہین اور وہ انکو بغیر شکار کے
پکڑ سکتا ہی پھر مرگئین تو تنگی جگہ کی وجہ سے مرین پس انکا کھانا حلال ہی اور اگر بغیر شکار کے نہین پکڑ سکتا ہی تو انکے کھانے مین بہتری
نہین ہی کیونکہ انکی موت کے واسطے کوئی سبب ظاہری نہین ہی۔ ازانجملہ جس مچھلی کو مجوسی یا ہندو نے شکار کیا اسکے کھانے مین
مضائقہ نہین ہی کیونکہ وہ بغیر تسمیہ کے حلال ہوتی ہی چنانچہ اگر مسلمان نے اسکو پکڑا اور عمداً اسپر تسمیہ چھوڑ دیا تو وہ حلال ہی پس
مجوسی وغیر مجوسی و ہندو و مسلمان اسکے شکار مین برابر ہین۔ ن۔ وفی الموت بالحر والبرد روایتان واللہ تعالیٰ
اعلم۔ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مرجانے مین دو روایتین ہین واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ یعنی ایک روایت
مین ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائیگی کیونکہ وہ جدید سبب سے مری ہی گویا اسکو پانی نے خشکی مین اچھال دیا
کہ تڑپ کر مرگئی۔ دوسری روایت مین نہین کھائی جائیگی اسواسطے کہ سردی وگرمی تو موسمی حالات مین سے ہی اور غالباً یہ موت
کے اسباب مین سے نہین ہی اور شیخ الاسلام نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر حلال نہین ہی اور صاحبین کے قول پر حلال
ہی فعلی ہذا یہ دو روایتین نہین بلکہ اماموں کا اختلاف ہی۔ مع۔ ہشام رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر مچھلی تھوڑی پانی
مین اور تھوڑی خشکی مین ہو پس اگر اسکا سر خشکی مین ہو تو کھائی جاوے کیونکہ یہ اسکی نفس کا موقع ہی تو ظاہرا اسی صدمہ سے مری
ہی۔ اور اگر سر اور کچھ بدن پانی مین ہو اور تھوڑا بدن باہر ہو تو نہین کھائی جائیگی کیونکہ ظاہرا بغیر سبب مری ہی۔ ولوالجی رح نے
فتاوی مین لکھا کہ اگر جال مین کوئی مچھلی مرگئی جو اسمین نکل نہین سکتی تھی۔ یا پانی مین ایسی چیز ڈالی جسکو کھا کر مچھلیان

مر جاوین پس اس سے وہ مرگئی اور یہ بات معلوم ہو تو اسکے کھانے مین مضائقہ نہین ہے اسواسطے کہ وہ اپنی موت سے نہین
بلکہ آفت سے مری ہے۔ فتاوی صغری مین ہے کہ اگر پانی پر مچھلی مری ہوئی پائی گئی پس اگر اسکا پیٹ اوپر ہو یعنی چت پڑی ہو تو
نہین کھائی جائیگی اسواسطے کہ وہ طافی ہے اور اگر اسکی پیٹھ اوپر ہو تو کھائی جاوے کیونکہ وہ طافی نہین ہے۔ ذخیرہ مین ہے کہ اگر
طافی مچھلی کے پیٹ مین مچھلی پائی گئی تو کھائی جاوے اگرچہ طافیہ خود نہین کھائی جائیگی اور اگر بگلے وغیرہ پرند کے پیٹ مین
پائی گئی تو کھائی جاوے جب تک متغیر نہو۔ م ع۔ مجوسی کے سیکھے ہوئے کتے کو کسی مسلمان کو شکار کھیلنے مین مضائقہ نہین ہے
جیسے مجوسی کی چھری سے ذبح کرنے مین مضائقہ نہین ہے۔ اگر کوئی گائے یا بکری ذبح کی پس وہ بعد ذبح کے پھڑکی یا اسمین
سے خون نکلا تو حلال ہے اور اگر اسکو حرکت نہین ہوئی اور اسمین سے خون نہین نکلا تو حلال نہین ہے۔ اور یہ حکم اسوقت کہ
ذبح کے وقت اسکا زندہ ہونا ٹھیک دریافت نہو اور اگر زندہ ہونا معلوم ہو تو وہ مطلقاً حلال ہے۔ اگر گلا گھونٹی ہوئی یا چوٹ
کھائی ہوئی یا بیمار بکری یا گائے ذبح کی اور اسکی زندگی مین رمق ہے تو ظاہر الروایۃ مین حلال ہو جائیگی لقولہ تعالی الا ما ذکیتم
اور اسمین حیات معلوم ہونے کی تفصیل نہین ہے اور محیط مین لکھا کہ اسی پر فتوی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اگر غالب گمان مین
وہ زندہ ہو تو حلال ہے ورنہ نہین۔ م ع۔ امام محمد رح نے موطا مین باسناد امام مالک از روایت سعید الجاری رح نے
ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر مچھلیون نے باہم ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی و سردی سے مرگئی تو فرمایا کہ اسمین مضائقہ
نہین ہے اور سعید رح نے کہا کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص بھی اسی کے مثل کہتے تھے۔ امام محمد رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین
کہ جب مچھلیان بوجہ گرمی یا سردی کے مرین یا بعض نے بعض کو قتل کر دیا تو انکے کھانے مین مضائقہ نہین ہے ہان اگر اپنی
موت سے مر جاوین پس اترا وین تو ایسی مچھلی مکروہ ہے اور اسکے ماسوائے مین مضائقہ نہین ہے۔ مترجم۔

کتاب الاضحیۃ

یہ کتاب قربانی کے احکام مین ہے۔

واضح ہو کہ ذبح عام ہے کہ بہ نیت تقرب و ثواب ہو یا اللہ تعالے کے نام پر کھانے کے واسطے ذبح کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص
تقرب کا ذبح ہے۔ پھر اضحیہ لغت مین اس ذبیحہ کا نام ہے جو یوم الاضحی کو ذبح کیا جاوے اور شریعت مین اضحیہ ایسی عبادت ہے
جو جانور مخصوص کو بوقت مخصوص ذبح کرنے سے ادا کی جاوے۔ شرائط اضحیہ اثنائے کتاب مین مذکور ہونگے۔ سبب ایام النحر
ہین کیونکہ جنکی طرف حکم مضاف ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہے اور ان ایام کے مکرر آنے سے سبب بھی مکرر ہو جاتا ہے
حکم یہ کہ دنیا مین جو چیز ذمہ واجب ہوئی اس سے بری ہوا اور عقبی مین اللہ تعالی کے فضل و رحمت سے ثواب جمیل حاصل ہوا
اضحیہ کا مشروع ہونا بدلیل کتاب و سنت و اجماع ثبوت ہوا ہے پس قرآن مجید سے قولہ تعالی فصل لربک وانحر۔ ابن عباس رض
سے اسکی تفسیر مین وارد ہے کہ نماز عید ادا کر اور اونٹون کو نحر کر۔ مترجم کہتا ہے کہ چونکہ یہ مشروع ہونے کی دلیل ہے تو اسمین اونٹون کی
تخصیص نہوگی اور اولی یہ تھا کہ قولہ تعالی فدیناہ بذبح عظیم۔ سے شریعت جاری ہو کر اس امت پر بھی باقی رہی۔ واللہ تعالی اعلم
دلیل سنت مین بہت احادیث قولی و فعلی ہین از انجملہ روایت انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم دو کبش یعنی
مینڈھے قربانی کیا کرتے اور مین بھی دو مینڈھون سے قربانی کرتا ہون۔ رواہ البخاری۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا کہ قربانی
مشروع ہے م ع۔ اور مترجم نے تفسیر سورۃ الحج مین احادیث کے ساتھ توضیح کی ہے وہان رجوع کرنا چاہیے۔ **قال الاضحیۃ
واجبۃ علی کل حر مسلم مقیم موسر فی یوم الاضحی عن نفسہ وعن ولدہ الصغار**۔ قدوری نے لکھا کہ ضحیہ یعنی قربانی
واجب ہے ہر آزاد مسلمان مقیم پر بروز یوم الاضحی کو خوشحال ہو اپنی ذات سے اور اپنی اولاد صغار کی ذات سے ف۔ پس

آزادی اسواسطے شرط ہوئی کہ قربانی ایک مالی تقرب ہی کہ بدون ملکیت کے ادا نہوگا اور غلام و مملوک کی قدر کچھ ملکیت
نہیں ہی تو آزاد ہونا شرط ہوا پس غلام یا کسی قسم سے مملوک خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اسلام اسواسطے شرط ہوا کہ کافر سے
تقرب نہیں ہو سکتا اور مقیم ہونا شرط ہی کیونکہ مسافر کو ادائے قربانی میں مشقت لاحق ہوگی اور جمع مین مسئلہ گزرا۔ توانگری اسواسطے
شرط ہی کہ قولہ علیہ السلام من وجد سعۃ ولم یضح الخ۔ اسمین واجب ہونا اس شرط پر معلق کیا کہ وسعت پاوے اور فقیر
کو وسعت نہیں تو وسعت توانگری شرط ہی اور مفصل بیان آتا ہی۔ مع۔ پھر شیخ مصنف رح نے پہلے تو واجب ہمنے مین کلام کیا۔
اما الوجوب فقول ابی حنیفۃ ومحمد وزفر والحسن واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح۔ پس وجوب اضحیۃ تو
قول ابو حنیفہ و محمد و زفر و حسن ہی اور دو روایتوں مین ابو یوسف رح سے ایک روایت وجوب ہی ف۔ پس اس روایت
کے موافق امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق واجب ہی۔ وعنہ انہا سنۃ ذکرہ فی الجوامع۔ اور ابو یوسف رح سے
ایک روایت ہو کہ اضحیہ سنت ہی اسکو اپنی کتاب جوامع مین ذکر کیا ہی۔ وہو قول الشافعی رح۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہی
وذکر الطحاوی ان علی قول ابی حنیفۃ واجبۃ۔ اور امام طحاوی رح نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رح کے قول پر اضحیۃ واجب
ہی ف۔ اور یہی قول مالک ولیث وربیعہ وثوری واوزاعی ہی ع۔ وعلی قول ابی یوسف ومحمد سنۃ موکدۃ۔
اور بقول ابو یوسف و محمد رح سنت موکدہ ہی۔ وہکذا ذکر بعض المشائخ الاختلاف۔ اور اسی طرح بعض مشائخ نے
اختلاف ذکر کیا ہی ف۔ جیسے امام طحاوی نے ذکر کیا یعنے صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہی اور یہی قول شافعی واحمد
و اکثر علماء ہی۔ کذا فی العینی رح۔ وجہ السنۃ قولہ علیہ السلام من اراد ان یضحی منکم فلا یاخذ من شعرہ واظفارہ
شیئا۔ دلیل سنت یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے تم مین سے (ذی الحجہ کا چاند دیکھا اور) چاہا کہ قربانی
کرے تو وہ اپنے بالون و ناخنون مین سے کچھ نہ لیوے ف۔ یعنی بالون کو مونڈنے و کترانے سے اور ناخن کٹوانے
سے رکے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری نحوہ۔ اور یہ اہل احرام کی تشبیہ مین ثواب ہی اور یہی بعض علماء کا مذہب ہی بالجملہ اس
حدیث مین یون مذکور ہی کہ اسنے قربانی کرنی چاہی۔ پس قربانی اسکے چاہنے پر رکھی۔ والتعلیق بالارادۃ ینافی
الوجوب۔ اور ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے منافی ہی ف۔ کیونکہ واجب تو خواہ مخواہ لازم ہی چاہے یا نہ چاہے۔ امام
شافعی رح نے اس سے استدلال کیا کہ ارادہ پر معلق کرنا منافی وجوب ہی۔ ذکرہ البیہقی فی المعرفۃ۔ اور ابن الجوزی نے
یہی استدلال مذہب احمد مین ذکر کیا لیکن وارد ہوتا ہی کہ واجب بھی کبھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہی جیسا کہ صاحب تنقیح نے
باب الوصیتین ارادہ کی تعلیق مین کہا ہی۔ اور منجملہ دلائل عدم الوجوب کے حدیث ابن عباس رض مرفوعا کہ تین چیزین ہین
کہ مجھپر فرائض ہین اور تمپر نوافل ہین الوتر و قربانی وصلوۃ الاضحی یعنے چاشت۔ رواہ احمد والحاکم۔ اسکی اسناد مین
ابو جناب الکلبی ہی جسکو نسائی و دارقطنی نے ضعیف کہا ہی اور بطریق جابر جعفی رح بھی مروی ہی۔ تنقیح مین کہا کہ یہ حدیث بطریق
دیگر مروی ہی اور بہرحال ضعیف ہی۔ مع۔ ولانہا لو کانت واجبۃ علی المقیم لوجبت علی المسافر۔ اور اس دلیل سے
کہ اضحیۃ اگر مقیم پر واجب ہوتا تو مسافر پر بھی واجب ہوتا ف۔ کیونکہ مقیم و مسافر مین وظائف علیہ مین البتہ فرق ہی جسمین
مشقت بدنی لاحق ہوتی ہی اور وظائف مالی مین برابر ہین۔ لانہما لا یختلفان فی الوظائف المالیۃ کالزکوۃ۔
اسواسطے کہ واجبات مالیہ مین مقیم و مسافر مین اختلاف نہین ہی جیسے زکوۃ ف۔ کہ وہ مسافر پر مانند مقیم کے واجب ہی
اور قربانی وظیفہ مالی ہی تو اسمین بھی دونون برابر ہوتے لیکن مسافر پر بالاتفاق واجب نہین ہی تو معلوم ہوا کہ مقیم پر
بھی واجب نہین ہی۔ وصار کالعتیرۃ۔ اور اسکا حکم مثل عتیرہ کے ہوگیا ف۔ عتیرہ ایک قربانی رجب کے مہینہ مین
ہوا کرتی تھی جس کو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے اور ابتدائے اسلام مین مسلمانون مین بھی تھا پھر منسوخ ہوگیا اور حاصل یہ کہ

جیسے فطرہ مسافر پر نہیں تو مقیم پر بھی نہیں ہی اسی طرح جب قربانی مسافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب نہیں ہی اور زکوٰۃ
جیسے مقیم پر واجب ہی اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہی پس مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر مطرد ہوا اور مسافر پر نہ ہونا
مقیم پر بھی نہ ہوا پس دونوں مساوی ہیں۔ واضح ہو کہ عدم الوجوب کے دلائل دیگر ہیں جنکو مترجم نے تفسیر میں استیفا
کیا ہی۔ وجه الوجوب قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا۔ اور وجوب کی دلیل یہ حدیث
ہی کہ جسنے وسعت پائی اور قربانی نہیں کی تو ہمارے مصلی سے ہرگز قریب نہو ف۔ رواہ ابن ماجہ واحمد وابن ابی شیبہ
واسحٰق وابو یعلی والدارقطنی والحاکم ع۔ اس حدیث کا مدار عبد اللہ بن عیاش القتبانی رح پر ہی۔ تنقیح میں کہا کہ
اسناد ابن ماجہ کے راوی سب لائق ہیں جو صحیحین کی رواۃ ہیں سوائے عبد اللہ بن عیاش رح کے کہ وہ فقط صحیح مسلم میں
راوی ہی۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مسلم کے اصول میں راوی نہیں بلکہ امام مسلم رح نے اس سے شواہد میں روایت کی ہی یعنی
اصل حدیث کے واسطے شاہد سمجھکر یہ اسناد میں لایا گیا ہی جیسا کہ شیخ ابن حجر رح نے تصریح کی اور لکھا کہ وہ صدوق
ہی مگر غلط کر جاتا ہی اور ابن کثیر رح نے لکھا کہ امام احمد نے اس حدیث کو منکر کہا ہی یعنی رفع منکر ہی۔ اور تنقیح میں کہا کہ ابن وہب
نے عبد اللہ بن عیاش سے اسکو موقوف یعنی قول ابوہریرہ رض روایت کیا اور اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبید اللہ بن
ابی جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہ رض موقوف روایت کیا جیسے عبد اللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوف روایت
کیا ہی۔ اور کہا کہ یہی اشبہ بالصواب ہی م ع۔ مترجم کہتا ہی کہ عبد اللہ بن عیاش رح سے جب غلط معروف ہوا تو اعتبار بروایت
جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقات پر ہی واللہ تعالی اعلم۔ ابن الجوزی رح نے تحقیق میں بعد تسلیم صحت کے جواب دیا کہ اس
حدیث سے وجوب نہیں نکلتا ہی۔ جیسے حدیث صحیح میں وارد ہوا کہ جسنے ثوم (یعنی لہسن) کھایا وہ ہمارے مصلی سے قریب نہ آوے
حالانکہ بالاتفاق ثوم حرام نہیں ہی۔ ولیکن شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب
اور ایسی وعید سوائے واجب کے دوسری چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہی ف۔ لیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ
نماز عید واجب ہی اور وہ تنہا ادا نہیں ہو سکتی تو جسنے قربانی نہ کی اسکو دوسرے ادلہ سے واجب سے کیونکر ممانعت
ہو سکتی ہی پس یہ محالہ بطور تاکید ہی تو یہ بھی ثوم کے مانند ہوگیا فتامل فیہ م۔ ولانها قربة تضاف اليها وقتها
يقال يوم الاضحى وذلك يؤذن بالوجوب۔ اور اس دلیل سے وجوب ہی کہ قربانی ایسی قربت ہی کہ اسکا وقت
یعنی یوم اسکی جانب مضاف ہوتا ہی چنانچہ یوم الاضحی بولتے ہیں اور یہ وجوب سے آگاہ کرتا ہی۔ لان الاضافة
للاختصاص وهو بالوجود۔ اسواسطے کہ اضافت تو اختصاص کے واسطے ہی اور یہ وجود کے ساتھ ہوتی ہی ف۔
یعنی قربانی پائی جاوے تو اختصاص ہو۔ والوجوب هو المفضي الى الوجود ظاهرا بالنظر الى الجنس۔ اور
وجوب ہی ایسا حکم ہی کہ بظاہر بنظر جنس کے وجود تک پہونچانے والا ہی ف۔ کیونکہ جو چیز واجب کیجاوے تو
خواہ مخواہ اسکا عمل میں لانا ضرور ہوتا ہی حتی کہ وہ موجود ہو جاتی ہی تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب کی گئی کہ جنس مومنین
سے ضرور کچھ لوگ اسکو عمل میں لاکر موجود کرینگے پس یوم کو اسکے ساتھ اختصاص دیدیا اور یوم الاضحی نام ہوا بخلاف
اسکے اگر وجوب نہو تو ممکن ہی کہ قربانی کا وجود بسبب ظاہر نہو تو پھر یہ یوم کیونکر اضحی کی طرف مضاف ہو سکتا ہی بلکہ جب
مضاف الیہ کا وجود ہی نہیں تو اضافت ہی نادر ہی پھر اختصاص تو گمان میں بھی نہوا کیونکہ پہلے مضاف الیہ سے
اضافت موجود ہو تو پھر اسکو اضافت اختصاص کہا جاوے۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ دلیل کسی چیز کی عموماً واجب کرنے کے واسطے
بہت مستبعد ہی باوجودیکہ یوم الاضحی کے معنی کیوں نہیں لیے جاتے ہیں کہ جو کوئی اضحیہ کرتا ہی تو وہ اسی دن کرتا ہی
پس اس دن کو اضحیہ کے ساتھ اختصاص ہوا اور یہی حق ہی اسواسطے کہ یوم الاضحی زمانہ جاہلیت سے موجود ہی جبکہ نہ شرعی

وجوب نہیں تھا اور وہ اسی دن کی تخصیص کرتے تھے لہٰذا یہ یوم بغات بجانب اضحیہ ہوا یعنی اس سے قربانی لازم ہوئی بلکہ جو کوئی قربانی کرنا چاہے وہ اسی روز کریگا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر مصنف رحمہ نے وجوب کے واسطے دو دلیلیں ذکر کیں اول یہ کہ جو قربانی نکرے باوجود وسعت کے وہ ہماری مصلیٰ سے نماز سے قریب نہو۔ دلیل وجوب ہے اور دوم یہ کہ یوم الاضحی کو اختصاص جب ہوکہ اضحیہ موجود ہو اور موجود ہونا جبھی ضرور ہوگا کہ اضحیہ واجب ہو لہٰذا یوم الاضحی کے لفظ سے اضحیہ واجب نکلا۔ پھر یہ تو مقتضی تھا کہ مقیم ومسافر سب پر واجب ہو۔ غیر ان الاداء یختص باسباب تشق على المسافر استحضارہا۔ لیکن بات اتنی ہے کہ اداے قربانی ایسے اسباب کے ساتھ مختص ہے کہ مسافر کو انکا حاصل و حاضر کرنا دشوار پڑتا ہے ف۔ اور سفر سے واپسی تک تاخیر نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ ادا اسی وقت ہے۔ ویفوت بمضی الوقت فلا تجب بمنزلۃ الجمعۃ۔ اور اداے قربانی بوجہ وقت گزر جانے کے جاتی رہتی ہے تو مسافر پر واجب نہوئی جیسے جمعہ واجب نہیں ہوتا ہے ف۔ منجملہ دلائل وجوب کے حدیث براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمیں آنحضرت صلعم نے بعد اداے نماز کے قربانی کرنے کا ارشاد کیا اور کہا کہ جسنے ایسا کیا تو اسنے ہماری سنت کو پایا اور ابوبردہ بن نیار رضی اللہ عنہ نے قبل نماز کے قربانی کردی تھی تو آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ جذعہ ہے تو فرمایا کہ ذبح کردے اور تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہوگا۔ کما فی صحیح البخاری ومسلم۔ اور یہ حکم کہ تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہوگا دلیل وجوب ہے کہ ایسا کلام تو واجب ہی میں بولا جاتا ہے۔ ابن الجوزی رحمہ نے جواب دیا کہ اس سنت کے ادا ہونے میں تیرے سوائے کسی کو کافی نہیں ہے بدلیل اسکے کہ اول حدیث میں ارشاد ہے کہ جسنے ایسا کیا تو اسنے ہماری سنت کو پایا۔ م۔ اگر کہا جائے کہ استدلال سنت میں گزرا کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی ذی الحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ لفظ ارادہ خود عدم وجوب کی دلیل ہے۔ جواب دیا کہ ارادہ کے دو معنی آیا کرتے ہیں ایک تو تخییر یعنے خود اختیاری ہونا اور یہ وجوب لازمی کے منافی ہے اور دوم ارادہ بمعنی قصد جو کہ سہو کا ضد ہے۔ والمراد بالارادۃ فیما روی واللہ اعلم ما ہو ضد السہو لا التخییر۔ اور حدیث مروی میں ارادہ سے مراد قصد جو ضد سہو ہے نہ تخییر واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ پس یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ جو شخص اس قربانی کا قصد کرے جو واجب ہے الخ۔ رہا قیاس مسافر کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں اسی طرح مقیم پر قربانی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس جائز نہیں ہے۔ والعتیرۃ منسوخۃ وہی شاۃ تقام فی رجب علی ما قیل۔ اور عتیرہ تو منسوخ ہے اور عتیرہ وہ بکری تھی جو رجب میں قربانی کی جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا گیا ہے ف۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ فرع ہے اور نہ عتیرہ ہے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ وغیرہم۔ فرع وہ بچہ جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا اور مشرکین بتوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے اور عتیرہ وہ کہ رجبیہ کہلاتا تھا یعنی رجب میں ذبح کرتے تھے ت ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر تسلیم کیا جاوے کہ دلائل سنت ہی مرجح ہیں مگر بنظر احتیاط اس تقرب کو عمل میں لانا لازم ہے کہ سنت مؤکدہ بھی قریب بوجوب ہے اور اظہر یہ کہ امام محمد کا قول مثل ابوحنیفہ رح ہے فانہ قال فی الآثار عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال الاضحیۃ واجبۃ علی اہل الامصار ما خلا الحاج۔ یعنی ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ شہر والوں پر اضحیہ واجب ہے سوائے حاجیوں کے۔ امام محمد رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ حضرت ابن عمر رضہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اور مسلمانوں نے آپکے بعد قربانیاں کیں اور اسی پر سنت جاری ہوئی ہے۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ قربانی کے ہر بال کے عوض نیکیاں لکھی جاوینگی اور تفسیر اسکی مترجم میں توضیح وافی ہے والحمد للہ رب العالمین۔ اور یہ کلام آئندہ آتا ہے کہ وجوب کس طور پر ہے۔ وانما اختص الوجوب بالحریۃ لانہا وظیفۃ مالیۃ لا تتأدی الا بالملک والمالک ہو الحر۔ اور آزادی کے ساتھ وجوب قربانی کی خصوصیت اسی وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک وظیفہ مالی ہے جو بدون ملک کے ادا نہیں ہوسکتا

اور مالک تو آزاد ہی ہوتا ہے ف۔ کیونکہ مملوک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے پس یہ واجب ادا کرنا اسکے اختیار سے
خارج ہے۔ وبالاسلام لکونہا قربۃ۔ اور اسلام کے ساتھ خصوصیت اسوجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک طاعت تقرب ہے
ف۔ جو سوائے مسلمان کے کافر سے ممکن نہیں ہے کیونکہ کافر تو اللہ تعالی کی توحید نہیں رکھتا پس اسکی طاعات اسکے
اعتقاد کے موافق تو جہ بینگے اور وہ شیطانی شرک کا حصہ ہیں۔ وبالاقامۃ لما بینا والیسار لما رویناہ من اشتراط
السعۃ۔ اور مقیم ہونے کے ساتھ خصوصیت بدین وجہ ہوئی جو ہم بیان کر چکے کہ مسافر کو اسکے اسباب مہیا کرنے میں مشقت
ہے اور آسودگی کے ساتھ خصوصیت بوجہ اس حدیث کے ہوئی جو ہمنے روایت کی کہ آسودگی شرط ہے ف۔ کیونکہ حدیث
میں وارد ہوا کہ جسکو وسعت ہو اور اسنے قربانی نہ کی تو ہمارے مصلی سے قریب نہو۔ پس بشرط آسودگی قربانی لازم کی گئی۔
ومقدارہ ما یجب بہ صدقۃ الفطر۔ اور اس آسودگی کی مقدار وہ ہے جسکے ساتھ صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے ف
اور وہ تونگری مراد نہیں کہ جس پر زکوۃ ہوتا ہے۔ وقد مر فی الصوم۔ اور اسکا بیان کتاب الصوم کے آخر میں گزرا ف۔
عینی رح نے لکھا یعنی مال بمقدار دو سو درم کے اسکے مکان مسکن و اثاثہ و لباس و خادم و ہتھیار سے فاضل ہو۔ اجناس
میں ہے کہ دو سو درم یا زائد تھا اور وقت اضحیہ سے پہلے اسنے صرف کیا یا تلف ہوا تو اسپر اضحیہ نہیں ہے اور اگر پہلے نہیں تھا
پھر قبل گزرنے ایام قربانی کے اسنے فاضل پایا تو اسپر اضحیہ واجب ہے۔ ابو علی الدقاق نے ذکر کیا کہ جسکے پاس مکانات و زمین
ہیں تو انکی قیمت نہیں دیکھی جائیگی بلکہ انکی حالات دیکھی جاوے۔ اور ابو عبداللہ الزعفرانی وغیرہ نے کہا کہ قیمت دیکھی
جاویگی جیسے دیگر متاع میں ہے۔ دقاق رح نے لکھا کہ نانوائی کے پاس دو سو درم قیمت کی لکڑیاں بروز اضحی موجود ہیں تو اسپر
قربانی واجب ہے۔ اور اگر دو سو درم قیمت کا مصحف مجید ہے پس اگر اسمیں پڑھتا ہے تو اضحیہ نہیں ورنہ واجب ہے اور اگر پڑھ
سکتا ہے ولیکن سستی سے نہیں پڑھتا تو بھی اضحیہ نہیں ہے اور اگر کتب فقہ و شریعت ہوں تو ان میں بھی یہی اعتبار ہے کہ اگر اہل علم
میں سے ہے خواہ انتفاع لیتا ہے یا سستی کرتا ہے تو اسپر اضحیہ نہیں ہے ورنہ اضحیہ واجب ہے۔ الاجناس ملخصا۔ اور اگر کتب طب
و نجوم و ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درم قیمت ہونے سے وہ مالدار ہے۔ م ع۔ والوقت وہو یوم الاضحی لانہا مختصۃ بہ
وسنبین مقدارہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور وجوب قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم اضحی کے ساتھ اسی وجہ سے
ہوا کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی مقدار ہم ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے ف۔ کہ ابتدائے وقت سے آخر ایام
تشریق تک ہے۔ وتجب عن نفسہ لانہ اصل فی الوجوب علیہ علی ما بیناہ وعن ولدہ الصغیر لانہ فی معنی نفسہ
فیلحق بہ کما فی صدقۃ الفطر۔ اور قربانی اپنی ذات کی طرف سے اسواسطے واجب ہے کہ موافق ہمارے بیان مذکورہ بالا
کے معلوم ہوا کہ واجب ہونے میں وہ خود اصل ہے یعنے اصل تونگری کی قدرت اسی کو ہے اور اپنی اولاد غیر بالغ کی طرف سے اسواسطے
واجب ہے کہ یہ اولاد اسکی ذات کے معنی میں ہے تو اسی کے ساتھ لاحق کی جائیگی جیسے صدقۃ الفطر میں ہوتا ہے ف۔ کہ صدقۃ الفطر
اسپر اپنی طرف سے اور اپنی اولاد صغیر کی طرف سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اصل صدقۃ الفطر میں وہ راس ہے جسپر اسکو ولایت
و مؤنت ہے پس اصل خود ہے اور اسی طرح اسکی صغیر اولاد ہے بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر مؤنت و نفقہ اسکے ذمہ ہو تو بھی ولایت ولی
فرزند بالغ پر نہیں رہتی ہے اور صغیر پر باقی ہے لہذا اضحیہ میں بھی اپنی ذات و اولاد صغار کی طرف سے واجب ہے۔ وہذہ روایۃ
الحسن عن ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی ہے ف۔ اور قدوری رح نے اسی پر اعتماد کیا۔
وروی عنہ انہ لا یجب عن ولدہ۔ اور ابو حنیفہ رح سے یہ بھی روایت آئی کہ اپنی اولاد صغیر کی طرف سے قربانی واجب
نہیں ہے۔ وہو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ بخلاف صدقۃ الفطر لان السبب ہناک راس یمونہ ویلی
علیہ وہما موجودان فی الصغیر۔ برخلاف صدقۃ الفطر کے اسواسطے کہ صدقۃ الفطر میں واجب ہونے کا سبب وہ راس ہے کہ

جسکی گردن اٹھانا اور اسپر ولایت رکھتا ہو اور یہ دو نون باتین صغیر اولاد مین موجود ہین ف۔ کہ انکا متولی باولایت پدری
خود ہی ہو اور انکا نان نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہی تو سبب الصدقہ پورا موجود ہی پس انکی طرف سے بھی صدقۃ الفطر اسپر واجب ہی
پس صدقۃ الفطر مین فقرا کو بہونچانے سے اللہ تعالی کی جناب مین تقرب ہوتا ہی۔ وہذہ قربۃ محضۃ۔ اور یہ قربانی تو محض
قربت ہی ف۔ کیونکہ خون بہانا اسمین تقرب ہی اور یہ بالکل جو اس قیاس سے اٹھا ہی۔ والاصل فی القربات ان
لا تجب علی الغیر بسبب الغیر ولہذا لا تجب عن عبدہ وان کان یجب عنہ صدقۃ الفطر۔ اور قربات محضہ مین
اصل یہ ہی کہ آدمی پر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہون اور اسی وجہ سے وہ اپنے غلام کی طرف سے بالاجماع نہین
بمعنی قربت محضہ
واجب ہوتی ہی اگرچہ صدقۃ الفطر اپنے غلام کی طرف سے واجب ہوا کرتا ہی ف۔ اور حدیث صحیح مین ہی کہ خون بہانے سے
بڑھکر کوئی تقرب کا کام ان دنون مین اللہ تعالی کے نزدیک نہین ہی۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا۔ لن ینال اللہ لحومہا
ولا دماؤہا ولکن ینالہ التقوی منکم الآیۃ۔ یعنی ہرگز نہین ہو سکتا کہ اللہ تعالی کو ان قربانیون کا گوشت یا خون پہونچے ولیکن
اللہ تعالی کی جناب مین تمہارا تقوی پہونچتا ہی الخ۔ پس قربانی قربت محضہ ہی جو آدمی پر خود واجب ہوگی اور غیر کی طرف
سے نہین واجب ہوگی اگرچہ فرزند غیر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ اور قاضی خان نے لکھا کہ اسی پر فتوی ہی۔ م ع
وان کان للصغیر مال۔ اور اگر صغیر اولاد کے پاس مال ہو ف۔ مثلاً اسنے اپنی نانی یا ماں کے ترکہ سے پایا ہو کیا
اسکی طرف سے قربانی ہوگی یا نہین۔ تو اسمین اختلاف ہی چنانچہ لکھا۔ یضحی عنہ ابوہ او وصیہ من مالہ عند ابی حنیفۃ
وابی یوسف رح۔ کہ ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک صغیر کے مال سے صغیر کا باپ قربانی کرے یا اگر باپ مرگیا ہو تو بچہ
کا وصی قربانی کرے ف۔ کیونکہ وصی اسپر بجاے باپ کے بہتری کے تصرف مالی مین متولی ہی اور یہی امام مالک کا قول
ہی ولیکن قربانی کے گوشت کو صدقہ نہین کرسکتا اسواسطے کہ اللہ تعالے کے نام پر قربان کرنا و خون بہانا واجب ہی۔ اور گوشت
کو صدقہ کرنا تو یہ ایک خیرات نفل ہی اور صغیر ایسی خیرات کو برداشت نہین کرتا پس یہ گوشت اسی صغیر کے کھانے مین صرف
کیا جاوے اور جو زائد ہو اسکے عوض مین ایسی چیزین لیجاوین جن سے باوجود بقاے عین کے صغیر راحت و آرام پاوے
مثلاً آرام کے لیے چارپائی وغیرہ جیسے قربانی کی کھال مین حکم ہی۔ کذا فی التحفۃ ع۔ وقال محمد وزفر والشافعی واحمد رح
یضحی من مال نفسہ لا من مال الصغیر۔ اور محمد وزفر وشافعی واحمد نے کہا کہ اپنے مال سے قربانی کرے نہ صغیر کے
مال سے ف۔ یعنی صغیر کے مال سے اسکے لیے قربانی کرنا جائز نہین ہی اور اگر کرے تو اپنے مال سے قربانی کردے اور
شاید امام محمد رح کے نزدیک صغیر ابھی اہلیت نہین رکھتا کہ اسپر وجوب ہو حتی کہ زکوۃ حق مالی نہین واجب ہوتی ہی۔
فالخلاف فی ہذا کالخلاف فی صدقۃ الفطر۔ پس قربانی مین اختلاف مانند صدقۃ الفطر کے اختلاف کی ہی ف۔ کہ
اگر صغیر کے واسطے مال ہو تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک باپ یا وصی اسکے مال سے صدقۃ الفطر ادا کرے
کیونکہ صدقۃ الفطر بمنزلہ نفقہ کے ہی اور نفقہ مین بالاتفاق یہ حکم ہی کہ اگر صغیر کے پاس مال ہو تو اسکا نفقہ اسی مال سے
ہوگا۔ اور امام محمد رح وزفر رح کے نزدیک صدقۃ الفطر اسکے مال سے نہین دیا جائیگا پھر یہ بعض مشائخ کا قول ہی جنھون نے
تضحیہ کو صدقۃ الفطر پر محمول کیا۔ وقیل لا یجوز التضحیۃ من مال الصغیر فی قولہم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مال صغیر
سے قربانی کرنا بالاتفاق سب کے قول مین نہین جائز ہی۔ لان القربۃ تتادی بالاراقۃ۔ کیونکہ قربت واجبہ تو خون
بہانے سے ادا ہوجائیگی۔ والصدقۃ بعدہا تطوع فلا یجوز ذلک من مال الصغیر۔ اور اسکے بعد گوشت صدقہ کرنا
نفل خیرات ہی تو یہ مال صغیر سے نہین جائز ہی ف۔ کیونکہ اسکے مال کی حفاظت واجب ہی۔ اگر کہا جاوے کہ صدقہ کرنا
ضرور نہین بلکہ وہ صغیر کے کھانے مین صرف ہوگا۔ جواب یہ کہ آخر کو صدقہ مین صرف کرنا تو بدی ہوگا۔ ولا یمکنہ ان یاکل

کلہ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ صغیر کل گوشت کھالے ف۔ اور دو بڑے سوالوں میں سے جو اب ہے یہان وارد ہوتا ہے
کہ بچے ہوئے گوشت کو صرف کرنا ضروری ہے تو ضرور نہیں کہ وہ خیرات ہی کر دیا جاوے بلکہ صغیر کی منفعت میں سوائے کھانے کے
صرف کیا جاوے لہذا فرمایا۔ والاصح ان یضحی من مالہ۔ اور اصح یہ کہ صغیر اپنے مال سے قربانی کرے ف۔ بذریعہ باپ
یا وصی کے یعنی باپ یا وصی اسکے مال سے قربانی کرے۔ ویاکل منہ ما امکنہ۔ اور جہان تک ممکن ہو صغیر اس میں سے کھاوے
ف۔ خواہ تازہ یا نمکین بنا کر خشک کرکے رکھا جاوے۔ ویبتاع بما بقی ما ینتفع بعینہ۔ اور باقی کے عوض ایسی چیز
خریدی جاوے جسکے عین سے وہ نفع اٹھاوے ف۔ مراد یہ کہ اسکی ذات باقی رہے اور صغیر کو آرام ہو جیسے صندوق
و چارپائی وغیرہ۔ اور یہ مطلب نہیں کہ عین سے شے کھالے۔ نووی نے شرح المختصر میں کہا کہ صحیح یہ ہے یون کہا جاوے کہ صغیر
مالدار پر قربانی واجب ہے اور صدقہ کیا جاوے بلکہ وہ کھاوے اور باقی کے عوض اسکو قابل منفعت چیزین خرید کر دی جاوین
جیسے مرد بالغ کو جائز ہے کہ قربانی کی کھال فروخت کرے ع۔ اور حاصل یہ ہوا کہ قربانی میں ادائے قربت صرف ذبح کرنے سے
ادا ہو جاتی ہے اور اسکے بعد وہ گوشت و پوست اسکی ملکیت ہے جسنے قربانی کی پس جسطرح چاہے صرف کرے اور ظاہر ہمارے نزدیک
گوشت میں سے کچھ صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اسمین علماء کے اقوال ہیں جنکو میں نے تفسیر سورۂ حج میں بیان کیا ہے لیکن
جب صحیح یہ ہوا کہ صغیر مالدار پر قربانی واجب ہے تو اسی وجہ سے کہ یہ بشرط نفقہ کے جاری ہے ورنہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آدمی پر
کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب تک وہ بالغ نہو حتی کہ ہمارے نزدیک طفل مالدار کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے بنابر
روایت زکوٰۃ کے اور وہان رجوع کرنا چاہیے فتامل فیہ۔ پھر واضح ہو کہ بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ آدمی ایک قربانی تمام
گھر کی طرف سے کر دیتا تھا یعنی زمانہ آنحضرت صلعم میں یہ ہوتا تھا۔ پس شاید یون کہا جاوے کہ یہ آنحضرت صلعم کی اجازت و علم
پر دلیل نہیں کیونکہ شاید یہ اپنا فعل ہو اور شاید یون کہا جاوے کہ وہ قربانی ایسا جانور ہوتا تھا جو چند آدمیوں کی طرف سے جائز
ہے جیسے گائے و اونٹ وغیرہ ولیکن یہ تاویل ایسی روایت میں جاری نہوگی جسمین بھیڑی یا بکری موجود ہے علاوہ ازین آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک مینڈھا اپنی طرف سے واہل وعیال کی طرف سے قربانی کیا اور دوسرا مینڈھا اپنے تمام مسلمان امت
کی طرف سے جسنے قربانی نہیں کی ہے۔ پس ہر ایک پر علحدہ وجوب میں غور کیا گیا ہے اسی طرح ادائے قربانی میں بھی غور لازم ہے
فتامل فیہ۔ م۔ قال ویذبح عن کل واحد منہم شاۃ۔ قدوری نے لکھا کہ انمین سے ہر ایک کی طرف سے ایک ذبح
کرے ف۔ یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک اولاد صغیر کی طرف سے ایک ایک بکری علحدہ ذبح کرے
اگر قربانی کا جانور بکری یا بھیڑی یا دنبہ ہو۔ او یذبح بقرۃ او بدنۃ عن سبعۃ۔ یا گائے یا اونٹ کو سات آدمیوں کی طرف سے
ذبح کرے ف۔ حتی کہ اگر چھ اولاد صغیر ہوں تو اپنی و انکی طرف سے ایک گائے یا بھینس یا اونٹ ذبح کرنا کافی ہے اور یہ استحسان
بدلیل حدیث ہے۔ والقیاس ان لا یجوز الا عن واحد لان الاراقۃ واحدۃ وھی القربۃ۔ اور قیاس یہ تھا کہ گائے
یا اونٹ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے جائز نہو اسواسطے کہ قربان کرنا خون بہانا تو اسمین ایک ہی واقع ہوگا اور قربت یہی
ہے کہ خون بہاوے یعنی ذبح کرے۔ الا انا ترکناہ بالاثر۔ ولیکن ہمنے اس قیاس کو بوجہ اثر کے ترک کیا ف۔ کیونکہ جب
اثر حدیث موجود ہو تو قیاس متروک ہوتا ہے کیونکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہاں نص موجود نہو اور یہان قیاس متروک کیا کہ اثر یعنی
حدیث موجود ہے۔ وھو ما عن جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البقرۃ عن سبعۃ
والبدنۃ عن سبعۃ۔ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہمنے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کے ساتھ میں گائے کو سات کی طرف سے اور اونٹ کو سات کی طرف سے قربانی کیا ہے ف۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ ت
ولا نص فی الشاۃ فبقی علی اصل القیاس۔ اور بکری کے حق میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی تو وہ اصل قیاس پر باقی

رہی ف کہ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے نہیں جائز ہے۔ انظاری رح نے کہا کہ یہ اجماع ہے اور کافی رح نے کہا کہ
نہیں بلکہ امام مالک و احمد و لیث و اوزاعی رح کے نزدیک ایک بکری ایک گھروالوں کی طرف سے جائز ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ
یہی نقل صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن کثیر رح نے ایسی روایات نقل کین جنکو مین نے تفسیر مین ذکر کیا ہے اور یہ استدلال آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کبش ایک از جانب اہل بیت او کبش دوم از جانب امت ہے۔ کما فی الصحاح۔ اور رواب دیا گیا کہ ثواب
مین ثواب مراد ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ ظاہر سے پھیرنا بدون معارضہ نص ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین بھی تاویل ممکن
ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وہان صلح حدیبیہ مین احرام سے باہر ہونے کے واسطے ہر ایک کی طرف سے قربانی لازم تھی۔ کہا جائیگا تو
پھر شاید اس ضرورت کی وجہ سے خاص اجازت ہو کیونکہ احرام مین حرج شدید تھا اور بعض روایات مین اہل بیت کی طرف سے
ایک بکری کی قربانی بھی وارد ہے اور واجبات مین اپنے نفس کے ساتھ وہ یہ ثواب کے معنی نہیں کیونکہ جب قربانی واجب ہے وہ خود
شریک ہے۔ پھر حدیث ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے ایک سفر مین پس وہان
قربانی کا وقت آیا تو ہم لوگ ایک گائے مین سات آدمی اور ایک اونٹ مین دس آدمی شریک ہوگئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن
حبان والترمذی وقال حسن غریب۔ بیہقی نے کہا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ جسمین اونٹ کے اندر سات کی شرکت مروی ہے
اصح ہے رواہ مسلم اور دس کی شرکت بحدیث مروان ومسور رضی اللہ عنہما بھی مروی ہے۔ مین کہتا ہون کہ ترجیح کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ
محتمل ہے کہ یہ دو واقعہ ہون۔ پھر یہان یہ بھی اشکال ہے کہ سفر مین قربانی ہوئی پس شاید کہ بطور وجوب نہو اور واضح ہو کہ حدیث
جابر رضی اللہ عنہ تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ مین احرام سے خارج ہونے کیلیے قربانی تھی اور حدیث ابن عباس رض اضحیہ کے
واسطے ہے اور ہمارا کلام خاص اسی اضحیہ مین ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر گائے یا اونٹ مین سات کی شرکت یعنی انتہائے جواز ہے اور اس سے
زیادہ کو مانع ہے۔ ویجوز عن خمسۃ او ستۃ او ثلثۃ ذکرہ محمد رح فی الاصل۔ اور ہر ایک گائے یا اونٹ پانچ آدمیون یا
چھ آدمیون یا تین آدمیون کی طرف سے بھی جائز ہے اسکو امام محمد رح نے اصل مین ذکر کیا ہے ف یعنی سات سے کم
جسقدر ہون وہ بھی جائز ہے حتی کہ ایک کی طرف جائز ہے۔ لانہ لما جاز عن سبعۃ فعن من دونہم اولے۔ سو واسطے کہ جب
سات کی طرف سے یہ جائز ہے تو سات سے کم کی طرف سے بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔ ولا یجوز من ثمانیۃ اخذا بالقیاس
فیما لا نص فیہ۔ اور آٹھ آدمیون کی طرف سے گائے یا اونٹ نہیں جائز ہے کیونکہ جہان نص نہیں ہے وہان قیاس لیا گیا ف
اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ اور اونٹ مین دس آدمیون کی شرکت جس حدیث مین وارد ہے اس سے یہ مراد لی گئی کہ اسکے گوشت مین
دس شریک ہوگئے۔ لیکن مترجم کے نزدیک تاویل بعید ہے۔ وکذا اذا کان نصیب احدہم اقل من السبع لا یجوز عن
الکل لانعدام وصف القربۃ فی البعض کما سنبینہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور اسی طرح اگر شرکاء مین ایک کا
حصہ ساتوین سے کم ہو تو کل کی طرف سے قربانی جائز نہین ہوگی اسواسطے کہ تقرب اسکے بعض جزو سے نہ ادا ہوا تو کل سے نہ ادا
ہوا چنانچہ عنقریب ان شاء اللہ تعالے ہم اسکو بیان کرینگے ف پس اگر ایک شخص مرا اور اسنے بیٹا و زوجہ چھوڑی اور ایک
گائے چھوڑی پس ان دونون وارثون نے اسکو قربانی کیا تو قربانی نہوگی اسواسطے کہ اس گائے مین سے زوجہ کا حصہ صرف آٹھوان
ہے پس یہ گائے صرف کھانے کا ذبیحہ ہو جائیگی پھر اگر ساتوین حصہ سے کم شرکت نہو تو بھی قربانی جبھی ہوگی کہ سب کی نیت قربانی
ہو اور اگر کسی نے گوشت کی نیت سے ذبح چاہا تو سب کی طرف سے قربانی ادا نہوگی۔ اور اگر ایک کا نصف و دوسرے کا چھٹا
حصہ اور تیسرے کا باقی ہو جو تہائی سے زائد ہوا تو سب کی طرف قربانی جائز ہے جبکہ سب قربانی کی نیت کرین۔ اور اگر ایک نے
قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام مین شکار کا جرمانہ دینے کی نیت کی اور تیسرے نے حج و عمرہ جمع کرنے کی متعہ کی قربانی کی
نیت کی تو قیاس مقتضی ہے کہ جواز نہو لیکن استحساناً جائز ہے کیونکہ سب نے اللہ تعالی کی جناب مین تقرب کی نیت کی ہے شرح الطحاوی

ع - بالجملہ بکری ایک سے زیادہ اور گاے واونٹ سات سے زیادہ یا ساتویں حصہ سے کم شریک سے نہین جائز ہے۔ و
قال مالک تجوز عن اہل بیت واحد وان کانوا اکثر من سبعۃ - اور امام مالک رح نے کہا کہ ایک گھر والون کی طرف سے
جائز ہے اگرچہ سات سے زیادہ ہون - ولا تجوز عن اہل بیتین وان کانوا اقل منہا - اور دو گھر والون کی طرف سے
نہین جائز ہے اگرچہ وہ کہ سات سے کم ہون ف اگرچہ اضحیہ بکری ہو بدلیل حدیث عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے جمیع اہل بیت کی طرف سے قربانی کرتے تھے - رواہ الحاکم وصححہ - لیکن بخاری
نے عبداللہ بن ہشام کا یہ فعل روایت کیا ہے - اور مخنف بن سلیم رح نے کہا کہ مین حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے
جوار مین تھا پس یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہین کرتے تھے کہ لوگ انکی اقتداء کرینگے یعنی بطور وجوب کے یہ فعل جاری
ہو جائیگا - ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر
والون کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا پھر جب ان لوگون کی طرف نوبت پہونچی تو یہ حال ہو گیا جیسے تم دیکھتے ہو -
رواہ الترمذی وقال صحیح - ابن کثیر رح - لقولہ علیہ السلام علی کل اہل بیت فی کل عام اضحاۃ وعتیرۃ
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر گھرانے والون پر ہر سال مین اضحیہ وعتیرہ ہے ف اور تم جانتے ہو
کہ عتیرہ کیا چیز ہے عتیرہ وہی قربانی ہے جسکو لوگ رجبیہ کہتے ہین - یہ حدیث مخنف بن سلیم نے خطبہ عرفات مین روایت
کی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن ابی شیبہ وغیرہم وقال الترمذی اسنادہ حسن اور
عبدالرزاق کی روایت مین ہے کہ ہر گھر والون پر یہ امر ہے کہ رجب مین ایک بکری ذبح کرین اور ہر قربانی پر ایک
بکری ذبح کرین - رواہ الطبرانی - عینی رح نے جزم کر لیا کہ اسناد ضعیف ہے حالانکہ یہ انصاف سے بعید ہے کہ بیان
دوسرون کے منقول پر تضعیف کی جاوے حالانکہ اصول حنفیہ پر اسناد ثابت ہے - قلنا المراد بہ واللہ اعلم قیم
اہل البیت لان الیسار لہ - ہم اسکے جواب مین کہتے ہین کہ اس کلام سے واللہ اعلم مراد یہ ہے کہ اہل بیت کی قیم پر
اسواسطے کہ تونگری اسی کو حاصل ہے ف خلاصہ جواب یہ کہ آپ نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی تو اہل بیت مین
سب مجموعہ ہے پس جو شخص اس گھر کا سردار ہے جو انکے نفقات دیتا اور پرورش کا انتظام کرتا ہے وہ مراد ہے تو معنی یہ ہوئے
ہر گھر کے قیم پر قربانی واجب ہے پس تونگر پر قربانی لازم ہوئی اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ سب کی طرف سے ایک
قربانی کافی ہو - یؤیدہ ما یروی علی کل مسلم فی کل عام اضحاۃ وعتیرۃ - اس تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان
پر ہر سال مین اضحیہ وعتیرہ واجب ہے ف لیکن یہ روایت غریب ہے نہین ملی - مین کہتا ہون کہ تاویل مذکور حضرت ابو ایوب
کی حدیث صحیح سے مخالف ہے بلکہ وہ امام مالک رح کے واسطے صریح حجت ہے اور وہان یہ تاویل کہ سب کو ثواب دینا مقصود ہے
ٹھیک نہین کیونکہ یہ امر ہر وقت مین مستحب ہے تو انکار ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے کچھ معنی نہ ہوے علاوہ اسکے جب قربانی کرنے
والے پر قربانی واجب ہے تو اسمین دوسرون کا شریک کرنا بے معنی ہے جیسے کوئی شخص نماز فرائض کے ثواب مین غیر کی شرکت
کرے - علاوہ برین ظاہر حدیث کو تاویل کرنا قیاس کے واسطے جبکہ نہین ہے جائز نہین اور کیونکر حالانکہ بدنہ مین سات
کی شرکت مین بھی ایسی تاویل ہو سکتی ہے پس مسئلہ واللہ اعلم اشکال رکھتا ہے غیر ازینکہ احتیاط اسی مین ہے جو اختیار کیا گیا
فتفکر فیہ م - ولو کانت البدنۃ بین اثنین نصفین یجوز فی الاصح - اور اگر ایک بدنہ دو شخصون مین شریک ہو تو اصح
قول مین جائز ہے ف یعنی صورت مسئلہ یہ کہ ایک بدنہ دو آدمیون مین نصفا نصف مشترک ہے اور دونون نے اسکو
قربانی کیا تو بعض علماء نے زعم کیا کہ ہر ایک کے حصہ مین ساڑھے تین سہام ہوے یعنی نصف سہم اس قابل نہین کہ قربانی ہو تو
باقی بھی قربانی نہوا پس نہین جائز ہے اور دوسرون نے فرمایا کہ جائز ہے اور مصنف رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور اسی کو صدر شہید رح

نے بھی اختیار کیا۔ لانہ لما جاز ثلثۃ الاسباع جاز نصف السبع تبعا لہ۔ اسواسطے کہ سات میں سے تین سہام
جب جائز ہوئے تو ساتوین کا آدھا حصہ بھی ان تینوں کے تابع ہو کر جائز ہو گیا ف۔ خلاصہ یہ کہ نصف حصہ اگر تنہا ہو تو بیشک
اس سے قربانی ادا نہوگی اور یہان تو ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین حصے قربانی کے لیے کافی ہیں تو یہ نصف انکے تابع ہو کر بھی
قربانی جائز ہے۔ اور مخفی نہیں کہ جسنے پورا حصہ نہ قربانی کیا تو اسکی قربانی ادا ہونے کے لیے ہر ساتوین حصہ کا اعتبار نہیں، ہو سکتی کہ
سات قربانیان ہو جاوین بلکہ اصل نظر یہ کہ ساتوین حصہ سے کم نہو پس اگر ساتوین حصہ کا شریک ہو تو جائز ہے پھر عجب کہ آدھے
کے شریک میں تامل ہو بلکہ بلا خلاف جائز ہونا چاہیے۔ الحاصل ساتوین حصہ تک شرکت جائز ہے تو سات شریک ہو سکتے ہیں۔
واذا جاز علی الشرکۃ۔ اور جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی ف۔ مثلاً ساتوین حصہ سے کوئی کم نہیں ہے اور سب کی نیت
قربانی یا تقرب ہے پس قربانی کا جواز ہو گیا تو گوشت ان سب میں حصہ رسد مشترک ہے۔ فقسمۃ اللحم بالوزن لانہ موزون
تو گوشت کا بٹوارہ بذریعہ وزن ہے اسواسطے کہ گوشت وزنی چیزوں میں سے ہے ف۔ تو وزن سے بانٹ دیا جاوے۔
ولو اقتسموا جزافا لایجوز۔ اور اگر شریکون نے اٹکل سے گوشت بانٹا تو نہیں جائز ہے ف۔ کیونکہ گوشت ایک جنس
ہے اور مقداری چیز ہے پس بٹوارہ کے مبادلہ میں سوائے برابری کے کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ الا اذا کان معہ شئی
من الاکارع والجلد۔ لیکن اگر اسکے ساتھ میں پائے یا کھال میں سے کچھ ہو ف۔ تو جواز ہو جائیگا کیونکہ یہ غیر جنس ہے
مثلا ایک کے پاس ڈھائی سیر گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو سیر گوشت مع ایک پایہ کے ہے تو جواز اسطرح ہے کہ اسکے دو سیر
گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کے گوشت میں سے برابر دو سیر ہے اور باقی آدھ سیر گوشت کے مقابلہ میں اسکے پاس ایک پایہ
ہے اور چونکہ گوشت و پایہ دو جنس ہیں تو انمیں کچھ مساوات کا اعتبار نہیں بلکہ ہر طرح جائز ہے م۔ اعتبارا بالبیع۔ بقیاس
بیع کے ف۔ جیسے گوشت کو بعوض گوشت کے فروخت کیا تو سوائے برابری کے نہیں جائز ہے اور اگر ایک میں پایہ وغیرہ
کوئی غیر جنس ہو اور دوسرے میں گوشت زیادہ ہو تو زیادتی اسی پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں قرار دیکر بیع جائز ہوگی اسی طرح
بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں پس اگر انمیں باہم کمی بیشی ہو مگر ساتھ میں پایہ یا کھال سے کچھ موجود ہے تو زیادتی اسکے مقابلہ میں
قرار دیجائیگی اور بٹوارہ جائز ہے م۔ ولو اشتری بقرۃ یرید ان یضحی بہا عن نفسہ ثم اشرک فیہا ستۃ معہ جاز
استحسانا۔ اور اگر ایک شخص نے ایک گائے خریدی کہ اپنی طرف سے اسکی قربانی کرنیکی نیت رکھتا ہے پھر اپنے ساتھ
اسمین چھ آدمیوں کی شرکت کر لی تو استحسانا جائز ہے ف۔ یعنی جسنے اپنی قربانی کے واسطے گائے خریدی پھر اسمین چھ آدمیون
کو برابر حصہ کا شریک کر لیا اور سب کی نیت قربانی ہے تو یہ قربانی ساتوں کی طرف سے جائز ہوگی اور یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس
لایجوز وہو قول زفر رح لانہ اعدہا للقربۃ فیمنع عن بیعہا تمولا۔ اور قیاس میں یہ نہیں جائز ہے اور یہی زفر رح کا
قول ہے اسواسطے کہ اس شخص نے اس گائے کو تقرب کے واسطے مہیا کیا تو تمول کی غرض سے اسکو فروخت کرنے سے منع
کیا جائیگا۔ والاشتراک ہذہ صفتہ۔ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے ف۔ کہ اسنے مال لیکر چھ حصہ فروخت کر دیے پس
نہیں جائز بلکہ ممنوع ہے۔ وجہ الاستحسان انہ قد یجد بقرۃ سمینۃ یشتریہا ولا یظفر بالشرکاء وقت البیع وانما
یطلبہم بعدہ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جسکی نیت قربانی ہے کبھی موٹی تازی گائے پاتا ہے جسکو خرید لیتا ہے اور خریدنے کے وقت
شریکوں کو نہیں پاتا ہے پھر اسکے بعد شرکاء کو ڈھونڈھتا ہے ف۔ اور اگر پہلے سے شرکاء کی تلاش شرط ہو تو بسا اوقات اسکو
قربانی کے لیے عمدہ جانور نہیں ملیگا اور اسمیں حرج ظاہر ہے۔ فکان الحاجۃ ماسۃ الیہ فجوزناہ دفعا للحرج۔ پس اسکی
حاجت پیش آئی کہ بعد خرید کے شرکاء تلاش کرنا جائز ہو تو ہمنے اسکو استحسانا جائز جانا تاکہ حرج رفع ہو ف۔ کیونکہ حرج اللہ تعالی
نے دور کیا ہے تو جس حکم میں حرج پیش آوے ضرور وہ شرعی حکم نہوگا تو ہمنے جانا کہ منع نہیں ہے۔ وقد امکن۔ حالانکہ حرج دور

کرنا بیان ممکن ہے ف۔ کہ بعد خرید کے شرکت کرے تو ممکن ہے کہ یہی مل جاوے اور شاید ایسی پوری قیمت کا یار نہ ملے - لان بالشراء
للتضحیۃ لا یمتنع البیع - کیونکہ قربانی کے لیے خریدنے کی وجہ سے بیع منع نہین ہوجاتی ہے ف۔ حتی کہ فروخت کرکے دوسرا
خریدے تو جائز ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ع۔ بلکہ اسمین ایک نص وارد ہے کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو
ضحیہ خریدنے کا وکیل کیا تھا اور انھون نے خرید کر بنفع پر فروخت کرکے پھر دوسرا خرید لیا چنانچہ کتاب الوکالۃ مین صحیح گزرا ہے م
ضروری رح نے کہا کہ یہ جو امام محمد رح نے بعد خرید کے اضحیہ مین اشتراک ذکر کیا یہ محمول ہے کہ حکم مذکور تونگر کی صورت مین ہے - والاحب
ان یفعل ذلک قبل الشراء لیکون ابعد عن الخلاف وعن صورۃ الرجوع فی القربۃ - اور احسن یہ ہے کہ خرید سے
پہلے شرکت کرلے تاکہ اختلاف سے دور ہو اور ظاہری صورت قربت سے رجوع کرنے سے دور ہو ف۔ کیونکہ ظاہر صورت مین
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسنے قربت کی نیت کرکے چھ حصے سے رجوع کرلیا اور یہ مکروہ ہے اگرچہ درحقیقت اسنے رجوع نہین کیا بلکہ جسقدر
نیت تھی اسی قدر باقی رکھا ہے - مترجم کہتا ہے کہ اگر درحقیقت خرید کے وقت اسکی نیت ہو کہ اسکو بالکل اپنی طرف سے قربانی کرے
یا مطلق اسکی قربانی کی نیت ہو تو بنظر دلیل مذکور اسکو شریک کرنا روا نہوگا اور شاید امام ابوحنیفہ رح سے کراہت کی روایت اسی پر
محمول ہے چنانچہ لکھا - وعن ابی حنیفۃ انہ یکرہ الاشتراک بعد الشراء لما بینا - اور امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ بعد خرید
کے شریک کرنا مکروہ ہے بدلیل مذکورہ بالا ف۔ یعنی جس چیز کو اسنے قربت کے واسطے مہیا کیا تھا اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے -
مترجم کے نزدیک یہ اسی صورت مین محمول ہے کہ درحقیقت اسنے کل اپنی ہی طرف سے نیت کی ہو یا مطلق ہو واللہ تعالی اعلم
بالصواب - م - قال ولیس علی المسافر والفقیر اضحیۃ لما بینا - اور مسافر و فقیر پر اضحیہ نہین ہے بدلیل مذکورہ بالا ف۔
کہ قربانی واجب ہونے کے واسطے وسعت شرط ہے جو فقیر کو حاصل نہین ہے اور اسکے واسطے اسباب ضروری ہین جنکا مہیا کرنا مسافر
پر دشوار ہے - اگر کہا جاوے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمین گائے مین اور اونٹ مین سات کی شرکت مذکور ہے سفر مین واقع
ہوئی - جواب ہوسکتا ہے کہ وہ حدیبیہ مین احرام عمرہ سے حلال ہونے کی ضرورت سے تھا اور وہ اضحیہ کی قربانی نہین تھی - لیکن
اعتراض وارد ہوگا کہ اول تو احرام سے حلال ہونے مین شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت مین منع ہونے
کی وجہ نہین ہے - دوم حدیث ابن عباس رض مین اضحیہ کا تمام مسافرت مین ہے اور اسمین دس آدمیون کی شرکت اونٹ مین مذکور
ہے - اور جواب ہوسکتا ہے کہ یہ بطور وجوب نہین بلکہ نفل تھی - اور امام شافعی وغیرہ جن علماء رح نے قربانی کو سنت کہا انکے
نزدیک سیاق حدیث مین معمولی قربانی کی آمد ہے واللہ تعالی اعلم - م - وابوبکر وعمر کانا لایضحیان اذا کانا مسافرین -
اور ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما جب مسافر ہوتے تو قربانی نہین کرتے تھے ف۔ یہ روایت غریب نہین ملتی ہے جیسے قولہ
وعن علی رض لیس علی المسافر جمعۃ ولا اضحیۃ - اور حضرت علی رض سے روایت ہے کہ مسافر پر جمعہ نہین اور نہ اضحیہ ہے
ف۔ غریب ہے نہین پائی گئی - ہان مخنف بن سلیم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مین حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے
جوار مین رہتا تھا پس یہ دونون امام بخوف اسکے کہ لوگ انکی تقلید کرینگے قربانی نہین کرتے تھے - اس روایت مین مسافر ہونے
کی قید نہین بلکہ عدم وجوب کا بیان ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - (بیان وقت اضحیہ) - قال ووقت الاضحیۃ
یدخل بطلوع الفجر من یوم النحر - قربانی کا وقت تو دسوین ذی الحجہ کے طلوع فجر ہی سے شروع ہوجاتا ہے ف۔ حتی کہ
گاؤن مین طلوع کے بعد ہی قربانی جائز ہے - الا انہ لا یجوز لاہل الامصار الذبح حتی یصلی الامام العید - لیکن شہر
والون کے واسطے قربانی کرنا جائز نہین ہے یہان تک کہ امام المسلمین عید کی نماز سے فارغ ہو ف۔ غرضکہ جہان عید کی نماز
ہوتی ہے وہان نماز کے بعد ذبح کرین - فاما اہل السواد فیذبحون بعد الفجر - اور اہل سواد یعنی دیہاتون والے بعد
طلوع فجر کی قربانی کرین - والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ذبح قبل الصلوۃ فلیعد ذبیحتہ ومن ذبح

بعد الصلوٰۃ فقد تم نسکہ و اصاب سنۃ المسلمین - اور اصل اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث
شریف ہے کہ جسنے نماز سے پہلے ذبح کیا تو وہ اپنا ایک دوہرا دے یعنی دوسرا اور ذبح کرے اور جسنے بعد نماز کے ذبح کیا تو اسکا
ذبیحہ پورا ہوا اور اسنے مسلمانون کی سنت پائی ف - براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے مامون ابو بردہ بن
نیار رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ گوشت کی بکری ہے پس ابو بردہ رض
نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس مسنہ تو موجود نہین مگر بکری کا جذعہ ہے جو مسنہ سے اچھا ہے تو فرمایا کہ اسکی قربانی کر دے
اور سوائے تیرے پھر کسی کو جائز نہوگا پھر فرمایا کہ جسنے نماز سے پہلے قربانی کی تو اسنے اپنے کھانے کے لیے قربانی کی اور جسنے
بعد نماز کے قربانی کی تو اسکی قربانی پوری ہوئی اور اسنے مسلمانون کی سنت پائی - رواہ البخاری ومسلم - وقال علیہ السلام
ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الصلوٰۃ ثم الاضحیۃ - اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے روز ہمارا اول
نسک یعنی عبادت نماز ہے پھر قربانی ہے ف - یہ حدیث سابق مین جزو ہے یعنی عبارت کہ ان اول ما نبدأ بہ فی یومنا ہذا ان نصلی
ثم نرجع فننحر - یعنی آج کے روز سب سے پہلا جو کام طاعت ہم شروع کرتے ہین یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہین پھر واپس ہو کر قربانی کرتے
ہین - ملا فی الصحیحین - اور جندب بن سفیان البجلی رض سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
عید اضحی کی نماز پڑھی پھر آپ واپس ہوئے تو آپ نے گوشت و ذبائح پائے تو پہچانا کہ یہ نماز سے پہلے ذبح کیے گئے ہین پس
فرمایا کہ جسنے نماز سے پہلے ذبح کیا وہ بجائے اسکے دوسرا ذبح کرے اور جسنے نہین ذبح کیا یہان تک کہ نماز پڑھے تو وہ اللہ تعالے
کے نام پر ذبح کرے - رواہ البخاری ومسلم وغیرہما - پس معلوم ہوا کہ قربانی کے واسطے نماز شرط ہے - غیر ان ہذا الشرط فی حق
من علیہ الصلوٰۃ وہو المصری دون اہل السواد - مگر اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے حق مین ہوگی جسپر
نماز واجب ہے اور وہ شہری مسلم ہے سوائے اہل سواد کے ف - یعنی گاؤن والون پر چونکہ نماز نہین تو انکے واسطے یہ شرط
بھی نہین ہے - ولان التاخیر لاحتمال التشاغل بہ عن الصلوٰۃ - اور اس دلیل قیاسی سے کہ تاخیر بوجہ احتمال تشاغل
ذبح کے نماز سے ہے ف - یعنی قربانی کو نماز سے تاخیر کرنے کا حکم اسواسطے ہوا کہ شاید ایسا نہو کہ ذبح کے شغل مین پھنسکر نماز سے
غافل ہو جاوے - حالانکہ اسپر نماز واجب ہے - ولا معنی للتاخیر فی حق القروی ولا صلوٰۃ علیہ - اور دیہاتی کے حق
مین تاخیر کے کچھ معنی نہین حالانکہ اسپر نماز نہین ہے ف - یعنی اس نماز کے واسطے سلطان و نائب وغیرہ شرط ہین اور
دیہات مین انکا وجود نہین تو نماز بھی نہین پس قربانی مین مشغول ہونے سے کچھ خطر نہین ہے - بالجملہ حدیث براء بن عازب
و جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما مین قبل نماز کے ممانعت ہے اور بعد نماز کے مطلقا اجازت ہے خواہ امام المسلمین نے
قربانی کی ہو یا نکی ہو - وما رویناہ حجۃ علی مالک والشافعی رح فی نفی الجواز بعد الصلوٰۃ قبل نحر الامام -
اور جو حدیث ہمنے روایت کی وہ امام مالک و شافعی رح پر اس قول مین حجت ہے کہ بعد نماز کے بھی امام کی قربانی کرنے سے پہلے
نہین جائز ہے ف - یعنی منقول ہے کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک اگر نماز ہو گئی پھر امام المسلمین کے قربانی کرنے سے
پہلے کسی نے قربانی کی تو بھی نہین جائز ہے بلکہ پہلے امام ذبح کرلے تب دوسرے لوگ قربانی کرین - عینی رح نے لکھا کہ امام شافعی رح کا
یہ مذہب نہین ہے بلکہ یہ شرط ہے کہ امام خطبتا لعید سے فارغ ہو جاوے - ابن حزم رح نے محلی مین کہا کہ خطبہ سے فراغت ہونے سے
پہلے قربانی سے امام شافعی کا منع کرنا بے معنی ہے اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لیے اسکے سوا وقت محدود نہین کیا
انتہی - مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح نے خطبہ کو نماز مین شامل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے منع کیا - اور
حدیث مین وارد ہوا کہ خطبہ نماز سے ہے پس ابن حزم رح سے عجب ہے کہ ظاہر حدیث کے موافق خطبہ کو نماز اعتبار نکرکے قربانی جائز
رکھے اور شاید کہ تحقیق شافعی رح سمجھ مین نہین آئی واللہ تعالیٰ اعلم - اور امام مالک رح نے البتہ یہ شرط لگائی کہ پہلے امام قربانی

سے فارغ ہو تب لوگوں کی قربانی جائز ہے اور شاید استدلال بحدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بمدینہ
بکر عید اضحی کی نماز پڑھائی پس کچھ لوگوں نے تقدم کر کے قربانی کر دی اور گمان کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے
ہیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو جسنے آپ سے پہلے قربانی کر لی تھی حکم کیا کہ دوبارہ قربانی کرے اور قربانی
نہ کیا کریں یہانتک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کریں۔ رواہ مسلم واحمد والطحاوی۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث براء رضی
و حدیث جندب و انس وابوہریرہ رضی اللہ عنہم صحیح ہیں کہ اپنی قربانی کرنے پر موقوف نہیں تھا بلکہ نماز کے بعد اجازت دی بلکہ
راہ میں حکم دیا کہ پہلے نماز پڑھلے پھر وہ قربانی کرے پس لامحالہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں دو طرح کلام کیا جاوے۔ اول اسکے جابر رضی
کی مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بکر عید اضحی کی نماز پڑھائی اور آپ کی نماز سے پہلے یہ واقعہ ہوا تھا کہ
کچھ لوگوں نے نماز سے مقدم قربانی کر دی اس گمان سے کہ شاید آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہیں تو آپ نے
انکو اعادہ کا حکم فرمایا اور یہ حکم دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے قربانی نکریں یعنی قبل نماز کے قربانی کریں
پس نماز سے فراغت کی جگہ آپ کا قربانی کرنا قائم کیا کیونکہ نماز آپ کی قربانی کا سبب تھا گویا یوں کہا کہ جب تک آنحضرت
صلعم نماز سے فارغ نہوں تب تک قربانی نکریں فعلی ہذا روایات براء رضی اللہ عنہ سے موافقت ہے۔ دوم یہ کہ شاید اس
مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا ہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد قربانیاں کریں تو اس واقعہ کے
واسطے عموم نہیں ہے اور معارضہ نہیں ہے اور اگر لامحالہ معارضہ مانا جاوے تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احادیث براء و جندب
وانس رضی اللہ عنہم اقوی واصح ہیں پس انہیں کو بہرحال تقدیم ہوگی۔ واللہ تعالی اعلم م۔ (فرع) اگر کسی شہر میں نماز
عید اسوجہ سے نہیں ہوئی کہ وہاں لڑائی و فتنہ پھیل گیا ہے یا شہر پر اہل فساد غالب ہیں یا وہاں سلطان یا اسکا نائب
نہیں ہے تو شہر والے بعد زوال کے ذبح کریں نہ اس سے پہلے اسواسطے کہ زوال سے پہلے نماز کی امید قائم ہے۔ الدرایہ۔
اگر کسی شہر میں فتور واقع ہوا کہ اسمیں کوئی سلطان والی نہیں جو لوگوں کو عید کی نماز پڑھا دے پس یہاں کسی نے طلوع فجر کے بعد ہی ذبح
کر دیا تو جائز ہے اور یہی قول مختار ہے اسواسطے کہ شہر مذکور اس حکم میں مثل سواد کے ہوگیا۔ اور رابعہ اگر دسویں تاریخ کسی وجہ سے نماز امام
ورکی گئی تو بعد زوال کے اسکو آج ہی قربانی کرنا جائز ہے پھر اگر دوسرے روز نماز کو نکلا اور لوگوں نے اس سے پہلے قربانی کر دی تو جائز
ہے اگرچہ وہ نماز سے فارغ نہوا ہو کیونکہ اول روز زوال سے وقت مسنون نکل گیا تو دوسرے روز نماز بطور قضا ہے پس قربانی کے حق میں
اسکا اعتبار نہیں ہوگا۔ الفتاوی الکبری۔ اگر امام نے نماز عید بغیر وضو پڑھی اور اسکو معلوم نہوا یہانتک کہ لوگوں نے قربانیاں کر دیں
تو انکی قربانیاں جائز ہیں اور جب امام کو معلوم ہوا اور اسنے لوگوں میں اعادہ نماز کے لیے منادی کی پس جسنے ندا سے پہلے ذبح کیا تو جائز ہے اور
بعد ندا کے آگاہ ہو کر ذبح نہیں جائز ہے اور بعد زوال کے جائز ہے کیونکہ اعادہ کا وقت نکل گیا۔ الذخیرہ وقاضیخان۔ ثم المعتبر فی ذلک
مکان الاضحیۃ حتی لو کانت فی السواد والمضحی فی المصر یجوز کما انشق الفجر ولو کان علی العکس لا یجوز الا
بعد الصلوۃ۔ پھر قربانی کرنے میں وہ جگہ معتبر ہے جہاں وہ جانور ہو جسکو قربانی کرینگے حتی کہ اگر وہ سواد میں ہو اور قربانی
کرنے والا شہر میں ہو تو طلوع فجر کے بعد ہی قربانی جائز ہے اور اگر اسکے برعکس ہو تو نہیں جائز مگر بعد نماز کے ف۔ کرخی رحمہ اللہ نے
مختصر میں لکھا کہ اگر دیہاتی آدمی جو دیہ میں ساکن ہے وہ نماز بقرعید کے واسطے شہر میں آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ میری طرف
سے قربانی کر دیجیو تو بعد طلوع فجر کے وہ لوگ قربانی کر سکتے ہیں اور اگر شہر میں رہتا ہو وہ سفر کو چلا یا گاؤں کو چلا اور اپنے لوگوں سے کہا
کہ میری طرف سے قربانی کیجیو تو یہ لوگ بعد طلوع فجر دہم کے قربانی نہیں کر سکتے یہانتک کہ نماز ہو جاوے۔ اگر قربانی کرنے والا اپنے شہر
سے چلا اور قربانی کرنیکا حکم دیا اور خود دوسرے شہر میں پہونچا جہاں نماز ہوئی ہے تو قربانی نہیں کر سکتے یہانتک کہ دونوں شہروں
میں نماز ہو جاوے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ جہاں ذبیحہ موجود ہے اسی شہر کی نماز تک انتظار ہوگا۔ مع۔ اور روایت اول کا مفاد

یہ کہ بعد زوال کے قربانی کریں م۔ وحیلۃ المصری اذا اراد التعجیل ان یبعث بہا الی خارج المصر فیضحی بہا کما
طلع الفجر۔ اور شہری جب قربانی کرنے میں تعجیل چاہے یعنی نماز تک تاخیر ہو تو اسکا حیلہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور شہر کے باہر ایسے
(جہاں سے مسافر قصر کرنے لگتا ہے۔ قاضیخان) بھیجدے وہاں فجر طلوع ہوتے ہی قربانی کردیا جاوے ف۔ پس قربانی جائز ہوجائیگی
پھر وہاں سے چاہے شہر میں لے آوے۔ بالجملہ جہاں اضحیہ موجود ہو وہ جگہ معتبر ہے اگرچہ مضحی کہیں ہو۔ وہذا لانہا تشبہ
الزکوۃ من حیث انہا تسقط بہلاک المال قبل مضی ایام النحر کالزکوۃ بہلاک النصاب۔ اور اس اعتبار
کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کی مشابہت زکوۃ کے ساتھ اس معنی میں ہے کہ ایام النحر گزرنے سے پہلے مال تلف ہوجانے کی وجہ سے
قربانی ساقط ہوجاتی ہے جیسے زکوۃ بوجہ نصاب تلف ہونے کے ساقط ہوجاتی ہے ف۔ یعنی اگر اسقدر مال جسکی وجہ سے
زکوۃ واجب ہوئی ہے اور سال گزر کر وہ سب تلف ہوگیا تو زکوۃ بھی ساقط ہوگئی اور کتاب الزکوۃ میں یہ مسئلہ گزرا اسی طرح اگر ایام
قربانی گزرجانے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی تلف ہوگیا تو قربانی ساقط ہوگئی پس قربانی کی مشابہت
زکوۃ سے ہے۔ فیعتبر فی الصرف مکان المحل۔ تو قربانی کے صرف میں محل قربانی کی جگہ معتبر ہوگی ف۔ یعنی اداے قربانی میں
جانور جو قربانی کیا جائیگا اسکی جگہ معتبر ہے۔ لا مکان الفاعل اعتبارا بہا۔ اور قربانی کرنے والے کی جگہ معتبر نہیں بقیاس زکوۃ
ف۔ کہ جہاں مال ہے وہیں کے فقراء کو ادا کی جائیگی اگرچہ مالک مال کسی دوسرے ملک میں ہو۔ بخلاف صدقۃ الفطر۔ برخلاف
صدقۃ الفطر کے ف۔ کہ زکوۃ سے اسکی مشابہت نہیں ہے۔ لانہا لا تسقط بہلاک المال بعد ما طلع الفجر من یوم الفطر
اسواسطے کہ روز عید کے طلوع فجر کے بعد مال تلف ہوجانے سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوتا ہے ف۔ بلکہ جسپر صدقۃ الفطر واجب ہوا
اسکے ذمہ قرضہ رہتا ہے۔ پس اسمیں صدقہ دینے والے کی جگہ معتبر ہے یعنی جہاں ہو وہیں نماز سے پہلے ادا کردے۔ علیہ الفتوی۔ ک۔ پھر اس
صورت میں کہ نماز بقرعید ایک جگہ ہو اور کبھی دو جگہ یا زیادہ ہوتی ہے چنانچہ شیخ الاسلام خواہرزادہ نے شرح الاصل میں لکھا کہ حضرت
علی بن ابیطالب رضی اللہ عنہ کمزوروں کے واسطے ایک شخص چھوڑ جاتے جو مسجد جامع میں انکو نماز پڑھاتا اور خود قوی آدمیوں کو لیکر جبانہ کو
تشریف لیجاتے۔ اور جبانہ جو فناے شہر میں میدان ہوتا ہے وہاں نماز عید ادا کرتے ہیں مع۔ ولو ضحی بعد ما صلی اہل المسجد ولم یصل
اہل الجبانۃ۔ اور اگر کسی نے قربانی کردی ایسی حالت میں کہ اہل مسجد نماز پڑھ چکے ہیں اور ابھی تک اہل جبانہ نے نماز
نہیں پڑھی ہے ف۔ تو قیاس یہ کہ جواز نہو لیکن اجزاہ استحسانا لانہا صلوۃ معتبرۃ۔ استحسانا قربانی جائز ہے اسواسطے
کہ نماز مسجد بھی نماز معتبرہ ہے۔ حتی لو اکتفوا بہا اجزاتہم۔ حتی کہ اگر لوگوں نے اسی نماز پر اکتفا کیا تو انکو کافی ہوگئی ف۔
اور انکو جبانہ جانا واجب نہیں پس اگر معتبر نہوتی تو جبانہ جانا واجب ہوتا ع۔ اگرچہ خلاف سنت ہے۔ م۔ اور قیاسا اسواسطے
جواز نہیں کہ نماز امام کے بعد ذبح کا حکم ہے اور یہاں نماز امام ابھی ختم نہیں ہوئی ہے پس احتمال ہے کہ شاید جواز نہو اور جس
عبادت میں یہ احتمال ہو کہ جواز ہوا یا نہیں تو احتیاطا اسمیں یہی حکم ہوتا ہے کہ جواز نہیں ہوا۔ لیکن مختار استحسان ہے۔ م ع
وکذا علی ہذا عکسہ۔ اور علی ہذا اسکے برعکس میں بھی یہی حکم ہے ف۔ یعنی ابھی اہل مسجد نے نماز ختم نہیں کی لیکن
اہل الجبانہ پڑھ چکے پس ذبح کی تو قیاسا نہیں جائز ہے اور استحسانا ادا ہوگئی۔ وقیل ہو جائز قیاسا واستحسانا۔ اور
بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قیاسا واستحسانا دونوں طرح جائز ہے ف۔ جبکہ اہل الجبانہ مع امام کے پڑھ چکے ہوں تو ذبح بقیاس
واستحسان جائز ہے ع۔ اور یہی اظہر ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ ایسے شخص نے قربانی کی جو
نماز مسجد یا جبانہ میں ادا کرچکا ہے۔ اور اگر قربانی کرنے والا ایسے گروہ میں سے ہو جنھوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو قیاسا واستحسانا
جائز نہیں ہے ع۔ فائدہ۔ شرح جامع صغیر میں ہے کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ جائز ہے بخلاف جمعہ کے
سو وہ دو جگہ نہیں جائز ہے کیونکہ جمعہ نام اسواسطے کہ لوگ یکجا جمع ہوں اور دو یا زیادہ جگہ میں متفرق ہونا لازم آتا ہے ع۔ مسئلہ جس

میں اقامت نماز عید میں تردد ہوتا ہو وہ یہ کہ بعد نماز کے قربانی کرنے اور یہ سلامتی وداعیہ سے دور ہوگا اور واضح ہو کہ جن
قصبات میں حدود وقصاص نہیں قرار پاتا اقامت نماز عید بطور وجوب نہیں ہو پس قبل نماز کے قربانی جائز ہو جانا چاہیے ہو۔
واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قال وہی جائزۃ فی ثلثۃ ایام یوم النحر ویومان بعدہ۔ قربانی تین روز تک جائز ہو ایک
یوم النحر یعنے دہم ذی الحجہ اور اسکے بعد کے دو روز میں ف۔ یعنی دس و گیارہ و بارہ تاریخ تک جائز ہو اور ۱۳۔ کو ایام
تشریق ختم ہو نگے۔ اور یہی قول ملک واحمد وثوری رح کا ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عمر و علی وابن عباس وابن عمر
وابو ہریرہ وانس رضی اللہ عنہم جو صحابہ کا قول ہو۔ ابو سلمہ بن عبد الرحمن وعطاء بن یسار نے کہا کہ محرم کے چاند تک قربانی جائز ہو
اور انھوں نے یہ مرفوعاً روایت کی کہ قربانی تا ہلال محرم ہو۔ عینی رح نے کہا کہ ابو داؤد نے مراسیل میں محمد بن ابراہیم التیمی
عن ابی سلمہ بن عبد الرحمن وعطاء بن یسار مرسلاً مرفوع روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ مراسیل ہمارے و مالکیہ کے نزدیک حجت
ہیں تو اسی کے موافق ہمارا قول ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ اصحاب مذکورین رضی اللہ عنہم جنکے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہو انکا
قول لینا اولیٰ ہو۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہو کہ شاید مراد یہ کہ اصحاب رضی اللہ عنہم سے جب خلاف نہیں تو گویا سب کا اجماع ہو پس وہ
حجت قوی ہو لیکن مخفی نہیں کہ تحقیق جواب یہ ہو کہ مرسل مذکور سے معارض وہ حدیث ہو جس سے شافعی رح نے استدلال
کیا اور اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اس سے بھی ایک روز کم ہو تو ترجیح میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے کام لیا گیا لہذا مرسل
مذکور منسوخ و مرجوح ہوئی فافہم۔ م۔ وقال الشافعی رح ثلثۃ ایام بعدہ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ بعد یوم النحر کے تین
روز ہیں ف۔ تو یوم النحر و بعد کے تین روز ملا کر کل چار روز ہوئے۔ لقولہ علیہ السلام ایام التشریق کلہا ایام
ذبح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایام التشریق سب قربانی کے ایام ہیں ف۔ یہ حدیث عبد الرحمن بن ابی حسین
نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ کل ایام التشریق ذبح ہیں اور عرفہ کل موقف ہو الخ۔ رواہ احمد وابن حبان
والبزار۔ و لیکن بزار رح نے کہا کہ ابن ابی حسین نے جبیر بن مطعم کو نہیں پایا تو حدیث منقطع ہو۔ دارقطنی نے ابو معبد عن سلیمان
بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن کہا گیا کہ ابو معبد میں خفیف ضعف ہو۔ اور دارقطنی و البزار
نے سوید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن بزار رح نے کہا کہ نافع
بن جبیر سے یہ حدیث سوائے سوید بن عبد العزیز کے کسی راوی سے ہمکو نہیں ملی ہو اور سوید رح حافظ نہیں ہیں کہ جب منفرد
ہو تو حجت ہونگی اور صواب حدیث عبد الرحمن بن ابی حسین ہو اگرچہ اسنے جبیر بن مطعم رض کو نہیں پایا ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ اصول حنفیہ
پر یہ حدیث قابل حجت ہو اور اصول الشافعیہ پر البتہ قابل حجت نہیں ہو پس شافعیہ سے مطالبہ ہوگا کہ اسکے سوائے حجت لاوینگے
اور رہا یہ کہ ابن عباس رض کا قول اسکے موافق بیہقی نے روایت کیا تو وہ معلل ہو چنانچہ آئندہ ہم اسمیں ان شاء اللہ تعالیٰ بحث
کرینگے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ حنفیہ نے اسکے موافق کیوں نہیں کہا ہو۔ م۔ ولنا ما روی عن عمر وعلی وابن عباس
رضی اللہ عنہم انہم قالوا ایام النحر ثلثۃ اولہا افضلہا۔ اور ہماری حجت وہ روایت ہو جو حضرت عمر و علی وابن عباس
رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہوا کہ ان حضرات نے فرمایا کہ قربانی کے ایام تین ہیں انمیں سے اول افضل ہو ف۔ یعنی دسویں
ذی الحجہ افضل ہو۔ وقد قالوہ سماعا لان الرای لایہتدی الی المقادیر۔ اور بلا شبہ ان حضرات نے اس قول
کو حضرت سے سنکر کہا ہو اسلئے کہ مقادیر میں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہو ف۔ یعنی اصول الفقہ میں مدلل ثابت کیا گیا کہ صحابی نے
جہاں ایسی بات بیان فرمائی جسمیں قیاس واجتہاد کو دخل نہیں ہو تو دلیل ہو کہ یہ بات اسنے آنحضرت سے سنی ہو اور مقادیر بھی اسی قسم سے ہیں
جنمیں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہو مثلاً صدقۃ الفطر نصف صاع گندم یا نماز ظہر چار رکعات یا ایام قربانی تین روز تو ان مقادیر میں رائے کو دخل نہیں ہو
پس معلوم ہوا کہ ایام قربانی کو انحضرت صلعم سے سنا تو یہ ان حضرات کا قول بمنزلہ حدیث مرفوع ہو تو لا محالہ اب حدیث جبیر بن مطعم سے معارضہ ہوا

لیکن یہ بیان کرنا چاہیے کہ ان حضرات سے تین روز کی روایت ثابت ہے۔ واضح ہو کہ زیلعی رح نے تخریج میں کہا کہ میں نے نہیں پایا اور شیخ ابن حجر رح نے بھی تبعیت کی۔ اور یہ صحیح نہیں چنانچہ عینی رح نے رد کر دیا۔ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تحقیق اثر میں تردد ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے محقق ہے۔ توضیح یہ کہ موطا میں امام مالک نے بلاغاً حضرت علی رض سے یہ قول بیان کیا یعنی ہمکو خبر پہونچی کہ حضرت علی رض نے ایسا فرمایا ہے۔ اور مجھے معلوم ہے کہ امام مالک رح کے بلاغات صحیح قابل حجت ہیں علاوہ برین عینی رح نے لکھا کہ کرخی نے مختصر میں کہا کہ حدثنا ابوبکر بن محمد بن الجنید قال حدثنا ابو خیثمہ قال حدثنا ہشیم قال انا ابن ابی لیلے عن المنہال بن عمرو عن زر بن حبیش وعباد بن عبداللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بمثلہ۔ اس اسناد میں اگرچہ عباد بن عبداللہ الاسدی میں کلام ہے لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں۔ ابن عباس و ابن عمر سے اسکی مثل مروی ہے۔ روی مالک عن نافع عن ابن عمر رض قال الاضحی یومان بعد یوم النحر۔ یعنی ابن عمر رض نے فرمایا کہ قربانی بعد یوم النحر کے دو دن ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہ قول حضرت عمر رض کے بیٹے یعنی عبداللہ بن عمر اور علی و انس سے مروی ہے۔ اور طحاوی نے مثل قول ابن عمر رض کے ابن عباس رض سے روایت کیا اور اسکی اسناد جید ہے پس اسکے معارضہ میں بیہقی کی روایت بطریق طلحہ بن عمرو عن عکرمہ عن ابن عباس رض کہ بعد ایام النحر کے تین دن ہے۔ یہ معارضہ مردود ہے اسواسطے کہ راوی طلحہ بن عمرو متروک ہے اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت بیہقی رح نے سنن میں اسناد کی۔ ابن القیم نے نقل کیا کہ امام احمد رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میں سے یہ غیر واحد کا قول ہے یعنے بہتون سے ثابت ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال بمنزلہ مرفوع اور بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں تو منقطع حدیث جبیر بن مطعم انکے معارض نہیں ہو سکتی ہے اور اگر ہم مان لین کہ متعارض ہے تو گویا حضرت صلعم سے بعد یوم النحر کے دو روز کی روایت اور تین روز کی روایات موجود ہیں۔ وفی الاخبار تعارض۔ اور ان اخبار میں تعارض ہے۔ فاخذنا بالمتیقن وہو الاقل۔ پس ہمنے کمتر کو لے لیا جو متیقن ہے ف۔ یعنی بہرحال دو روز سے کم تو نہیں ہے لہذا ہمنے احتیاط سے کام لیا اور کہا کہ بعد یوم النحر کے دو روز قربانی جائز ہے کہ دو روز میں بلاخلاف جائز ہوگی۔ وافضلہا اولہا کما قالوا۔ اور انمین بھی اول روز یعنی یوم النحر سب سے افضل ہے جیسا کہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیان فرمایا ہے ف۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو پورا ذی الحجہ جو مرسل روایت ابوداؤد میں ہے بدرجہ اولی متروک ہوا۔ کیونکہ وہ جمہور سے معارض نہیں ہو سکتا۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ شاید یوم النحر افضل ہوا اور دو روز بعد کے فضیلت ہوں اور ہلال محرم تک جواز ہو کیونکہ یہ مروی نہیں کہ بعد دو روز کے نہیں جائز ہے اور اصول میں ثابت ہوا کہ عدد کی تنصیص سے کمی بیشی ممتنع نہیں ہوتی ہے پس تحقیق جواب یہی کہ امر عبادت میں احتیاط واجب ہے پس اسی پر تیقن ہوا کہ دسوین اور اسکے بعد دو روز تک جواز کہنا چاہیے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ لہذا ہمنے احتیاطاً یہ قول اختیار کیا کہ قربانی تین روز ہے اول یوم النحر اور دو روز اسکے بعد ہیں۔ ولان فیہ مسارعۃ الی اداء القربۃ وہو الاصل الا لمعارض۔ اور اسوجہ سے ہمنے یہ قول اختیار کیا کہ اسمین طاعت قربت ادا کرنے میں مسارعت ہے اور یہی اصل ہے سوائے کسی عارض و عذر کے ف۔ کہ معذور کو تاخیر روا ہوتی ہے مترجم کہتا ہے کہ علی ہذا متغفلہ دلیل یہ ہے کہ اگر تیرہوین تاریخ میں کسی نے قربانی کی وسعت پائی تو احتیاطاً یہ ذبح کرے اور اگر کسی نے یوم النحر سے وسعت پائی لیکن کسی عذر سے تاخیر ہوئی یا بلاعذر تساہل کیا تو چاہیے کہ تیرہوین تاریخ کو قربانی کر کے سب صدقہ کر دے اور فقط دام صدقہ نہ کرے اور شاید کہ فقہاء رح نے بسہولت یہ حکم دیا کہ دام صدقہ کرے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ویجوز الذبح فی لیالیہا الا انہ یکرہ لاحتمال الغلط فی ظلمۃ اللیل۔ اور ان ایام کی راتون میں قربانی کرنا جائز ہے مگر یہ مکروہ ہے کیونکہ رات کی تاریکی میں شاید غلط کر جاوے ف۔ پس وجہ کراہت صرف غلطی کے احتمال

سے ہے کہ ذبح میں شک ہو یا جانور کسی غیر کا ہو یا کسی فرد میں غلط ہو جاوے - اور راتوں سے مراد صرف دو راتین ہین اسواسطے
کہ دن تاریخ گذر کر دوسرے دن کی رات مین فقط قربانی جائز نہین اسواسطے کہ قربانی کا وقت تو دوسرے دن کی طلوع فجر کے بعد شروع ہوا
ہے پھر گیارھوین رات اور بارھوین رات مین ذبح مکروہ ہے اور بارھوین تاریخ گذر کر تیرھوین کی رات مین بھی جائز نہین ہے
اسواسطے کہ تیرھوین تاریخ دن مین نہین جائز ہے تو رات مین بھی جواز نہین کیونکہ رات تو دن کے تابع ہے - کذا فی العینی -
اور واضح ہو کہ بعض روایات مین جو رات مین ذبح سے ممانعت وارد ہے اسکی علت انکے نزدیک یہی احتمال ہے ورنہ رات مین
ذبح جائز ہے - فافہم - م - وایام النحر ثلثة وایام التشریق ثلثة - واضح ہو کہ قربانی کے دن تین ہین اور ایام التشریق
بھی تین ہین - والکل یمضی باربعة - اور چار مین یہ سب گذر جاتے ہین ف - یعنی ۱۰-۱۱-۱۲-۱۳- مین
یہ دونون گذر جاتے ہین - اولہا نحر لا غیر - پس چار مین سے اول تو فقط یوم قربانی ہے ف - یعنی دہم تو فقط روز
قربانی ہے اور تشریق نہین ہے - واخرہا تشریق لا غیر - اور آخری روز فقط تشریق ہے ف - یعنی ۱۳- فقط یوم التشریق
ہے اور یوم قربانی نہین ہے - والمتوسطان نحر وتشریق - اور درمیانی دو روز قربانی و تشریق دونون ہین ف -
یعنی ۱۱ - ۱۲ - دونون دن قربانی جائز ہے اور یہ دونون ایام تشریق بھی ہین - والتضحیة فیہا افضل من التصدق
بثمن الاضحیة - اور ان ایام مین قربانی کرنا اسکے دام صدقہ کرنے سے افضل ہے ف - یعنی ان ایام مین جانور کو قربانی
کرنا بہ نسبت اسکے افضل ہے کہ جانور کے دام فقراء کو صدقہ دیدے حالانکہ صدقہ بسا اوقات فقراء کو نقد زیادہ مفید ہوتا ہے
مثلاً ایک روپیہ لگا کر نفیس طعام پکوا دیا جو ایک روز کے واسطے کافی ہوا اور اگر نقد دیا جاتا تو شاید کئی ایام کے واسطے
کافی ہوتا لیکن قربانی کے ایام مین یہ قیاس نہین ہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ ان ایام مین قربانی کرنے سے زیادہ محبوب
کوئی کام اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہین ہے - لہذا صدقہ کرنے سے قربانی افضل ہے - لانہا تقع واجبة او سنة
والتصدق تطوع محض فتفضل علیہ - اسواسطے کہ قربانی یا واجب واقع ہوگی (بقول ابوحنیفہ وغیرہ) یا سنت
واقع ہوگی (بقول شافعی وغیرہ) - اور صدقہ تو محض نفل ہے - پس واجب ہو یا سنت ہو وہ محض نفل سے افضل ہے
ولانہا تفوت بفوات وقتہا والصدقة توتی بہا فی الاوقات کلہا - اور اس دلیل سے کہ قربانی کی شان
یہ ہے کہ وہ ایام النحر گذرنے سے جاتی رہتی ہے اور صدقہ ایسی چیز ہے کہ وہ جملہ اوقات مین دیا جاتا ہے - فنزلت بمنزلة
الطواف والصلوة فی حق الآفاقی - پس قربانی ایسی ہوگئی جیسے آفاقی کے حق مین طواف و نماز ف -
یعنی کہ جو شخص آفاق سے سفر کرکے مکہ مین جاوے تو بہ نسبت نماز نفل پڑھنے کے اسکو طواف افضل ہے اسواسطے کہ
نفل وہ جملہ اوقات مین پڑھ سکتا ہے اور طواف اس سے جاتا رہیگا - اور مترجم کہتا ہے کہ اس تکلف قیاسی کی کچھ حاجت
نہین جبکہ حدیث صحیح مین ان ایام مین خون بہانا یعنی قربانی کا افضل ہونا منصوص ہے - ولو لم یضح حتی مضت
ایام النحر - اور اگر اسنے قربانی نہین کی یہان تک کہ قربانی کے ایام گذر گئے ف - تو دیکھا جاوے کہ اسپر وجوب
کیونکر تھا آیا بوجہ وسعت کے اسپر قربانی واجب تھی یا اسنے نذر کی خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو یا کسی فقیر نے قربانی کا جانور نیت
قربانی خریدا ہے - ان کان اوجب علی نفسہ او کان فقیرا وقد اشتری الاضحیة تصدق بہا حیة - پس
اگر اسنے اپنے اوپر قربانی نذر کی ہو یا وہ فقیر ہے حالانکہ اسنے قربانی کی نیت سے جانور خریدا تو وہ اس جانور کو زندہ صدقہ
کرے - وان کان غنیا - اور اگر یہ شخص تونگر ہو ف - مگر اسنے اپنے اوپر نذر نہین کی ہے بلکہ آسودگی کی وجہ سے
اسپر قربانی واجب ہوئی ہے - تصدق بقیمة شاة اشتری او لم یشتر لانہا واجبة علی الغنی - تو وہ ایک بکری
کی قیمت صدقہ کردے خواہ اسنے بکری خریدی ہو یا نہین - اسواسطے کہ تونگر پر قربانی واجب ہوتی ہے - وتجب علی الفقیر

بالشراء بنیۃ التضحیۃ عندنا۔ اور فقیر پر قربانی کی نیت سے خرید لینے سے ہمارے نزدیک واجب ہو جاتی ہے۔ فاذا
فات الوقت یجب علیہ التصدق اخراجا لہ عن العھدۃ۔ پس جب وقت جاتا رہا تو اسپر صدقہ کرنا واجب ہوا
تاکہ واجب ہونے کی ذمہ داری سے نکل جاوے۔ کالجمعۃ تقضی بعد فواتھا ظہرا۔ جیسے نماز جمعہ بعد جاتے رہنے
کے ظہر قضا کی جاتی ہے۔ والصوم بعد العجز فدیۃ۔ اور روزہ بعد عاجزی کے فدیہ دیا جاتا ہے ف واضح ہو کہ
قربانی کے لیے بکری کا متعین ہو جانا دو طرح ہے ایک یہ کہ نذر کرے کہ اس جانور کو قربانی کرونگا یا خرید کے وقت اسکی قربانی کی
نیت کی بشرطیکہ خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ اور اسمیں امام شافعی و احمد کا خلاف ہے اور شیخ زعفرانی حنفی رح
ائمہ حنفیہ سے روایت کی کہ قربانی کوئی معین واجب نہیں ہوتی ہے کسی طریقہ سے سوائے نذر کے۔ اور رہا یہ کہ قربانی کے
لیے خریدے تو اس سے خاص اسی جانور کے تعیین نہیں ہوتی اگرچہ خریدار فقیر ہو۔ اور قیاس یہی ہے اور یہی شافعی رح کا
قول ہے۔ لیکن ہمنے استحسانا کہا کہ تعیین ہو جاتی اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ
کو ایک دینار دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اسکے عوض میں اضحیہ خریدے پس حکیم رضی اللہ عنہ نے اسکے عوض
خریدی پھر اسکو بعوض دو دینار کے فروخت کیا پھر ایک دینار کے عوض ایک بکری خریدی اور ایک دینار مع اس بکری کے
لاکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی تیرے ہاتھ
کی صفقہ بیع میں برکت دے اور حکم دیا کہ بکری کو قربانی کرے اور دینار کو صدقہ کرے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ پس اگر خالی
نیت سے اضحیہ لازم نہوا ہوتا تو آپ دینار مذکور صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔ لہذا ہمنے کہا کہ فقیر پر اضحیہ کی نیت سے خریدنے میں
لزوم ہو جاتا ہے۔ اور حدیث میں دلیل ہے کہ جانور اضحیہ کی بیع جائز ہے کما لا یخفی ع۔ پس اگر جانور مذکور موجود ہو اور وقت قربانی نکل گیا
تو اسپر صدقہ کرنا واجب ہے حتی کہ اگر اسنے صدقہ نہیں کیا بلکہ ذبح کیا تو اسکا کھانا اس فقیر کو حلال نہیں ہے اور اگر ذبح کرکے کھایا
تو جو کچھ کھایا اسکا ضامن ہے اور مذبوحہ وغیرہ جو کچھ قیمت میں جو فرق ہے اسکو صدقہ کرنا واجب ہے۔ مع۔ اگر آخر وقت میں آسودہ
حال ہو یعنی قربانی واجب ہونے کی وسعت ہو پھر اسنے قربانی نہیں کی یہانتک کہ وقت نکل گیا تو اسپر بکری کی قیمت صدقہ
کرنی واجب ہے حتی کہ اگر موت آوے تو اس قیمت کے صدقہ کی وصیت کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ جو جانور کہ قربانی کے لیے
خریدا تھا اگر اسکو فروخت کیا اور دوسرا خریدا اور ایام قربانی میں اسکو قربانی کیا پس اگر دوسرا مثل اول یا بہتر ہو تو جائز ہے
اور اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر دوسرا کمتر ہو پس اگر مشتری غنی ہو تو اسپر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے اور اگر فقیر ہو تو دوسرے
جانور کی قربانی جائز ہے لیکن اسمیں اور اول میں جسقدر فرق قیمت تھا اسقدر صدقہ کردے۔ اگر نذر کی ہو کہ اسکو قربانی
کریگا پھر اسکو فروخت کرکے دوسرا کمتر خرید کر قربانی کیا تو نذر ہو گئی لیکن اس سے اور اول سے جسقدر فرق قیمت ہے وہ صدقہ
کردے۔ المبسوط لشیخ الاسلام۔ نذر کی کہ ایک بکری قربانی کرونگا تو اسپر ایک بکری واجب ہے پھر اگر ایام النحر میں آسودہ
حال ہو گیا ہو تو اسپر دو بکریاں واجب ہونگی ایک بوجہ نذر کے اور دوم بوجہ تونگری کے۔ الذخیرہ۔ جو بکری کہ نذر سے قربانی
واجب ہے یا وقت گزرنے سے اس معین کا صدقہ واجب ہے تو اسمیں سے خود نہیں کھاویگا۔ الایضاح۔ مع۔ بیان
عیبدار جانوروں کا جنکی قربانی نہیں جائز ہے قال ولا یضحی بالعمیاء۔ اور نہیں قربانی کریگا اندھے کی ف یعنی جائز نہیں اندھے کی
قربانی۔ اسی طرح اگر نرا اندھا ہو تو بھی نہیں جائز ہے اور یہ لفظ شامل ہے کہ خواہ دونوں آنکھیں ندارد ہوں یا انکی بینائی ندارد ہو۔ والعوراء
اور کانی (یا کانا) نہیں جائز ہے ف۔ خواہ کوئی آنکھ ندارد ہو یا بینائی ندارد ہو اگرچہ ڈھیلے وغیرہ سے ہو۔ والعرجاء التی لا تمشی
الی المنسک۔ اور اس لنگڑے کی قربانی نہیں جائز ہے جو منسک تک نہیں چل سکتی ہے ف۔ یعنی چلنا بغیر سخت دشواری کے
ممکن نہیں ہے پس جہاں ذبح کیے جاتے ہیں اگر وہانتک بدون سخت مشقت کے چل نہیں سکتی تو جائز نہیں ہے۔ ولا العجفاء۔ اور سخت لاغر بھی

مین جائز ہی ف جسکی ہڈیون مین گودا نہو۔ لقولہ علیہ السلام لاتجزی فی الضحایا اربعۃ العوراء البین
عورہا۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ قربانیون مین چار جانور نہین جائز ہین ایک کانی جسکا کانا ہونا کھلا ہوا ہو
والعرجاء البین عرجہا۔ دوم وہ لنگڑی جسکا لنگ کھلا ہوا ہو۔ والمریضۃ البین مرضہا۔ اور سوم وہ مریضہ جسکا
مرض ظاہر ہو۔ والعجفاء التی لاتنقی۔ اور چہارم وہ دبلی جسکی ہڈیون مین گودا نہو ف رواہ الاربعۃ وقال الترمذی
صحیح ورواہ احمد ومالک والدارمی وابن حبان والحاکم۔ قال ولاتجزی المقطوعۃ الاذن والذنب۔ اور جسکا کان
ودم کٹی ہو وہ نہین جائز ہی۔ اما الاذن فلقولہ علیہ السلام استشرفوا العین والاذن ای اطلبوا سلامتہما۔
پس کان کے بارہ مین دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاحظہ کرو آنکھ وکان۔ یعنی یہ کہ انکی درستی دیکھ لو ف
رواہ الاربعۃ من حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعا وقال الترمذی حسن صحیح۔ وابن حبان۔ واما الذنب فلانہ عضو کامل مقصود
فصار کالاذن۔ اور رہی دم کے بارہ مین دلیل یہ ہی کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہی تو اسکا حکم مثل کان کے ہوگیا ف
پھر یہ تو کل کان ودم کا بیان ہوا کہ اگر پورا کان ودم ندارد ہو تو نہین جائز ہی۔ قال ولاالتی ذہب اکثر اذنہا
وذنبہا۔ اور وہ بھی جائز نہین جسکا زیادہ کان وزیادہ دم ندارد ہو۔ وان بقی اکثر الاذن والذنب جاز۔
اور اگر زیادہ کان وزیادہ دم باقی ہو تو جائز ہی ف یعنی اگر کان ودم مین سے قلیل ندارد ہو تو جائز ہی۔ لان للاکثر
حکم الکل بقاءً وذہابا۔ اسواسطے کہ باقی رہنے وجاتے رہنے مین اکثر کے واسطے کل کا حکم ہی ف یعنی اگر اکثر حصہ
باقی ہو تو گویا کل باقی ہی اور اگر اکثر حصہ ندارد ہو تو گویا کل ندارد ہی پس اکثر کے واسطے کل کا حکم ہی پس اگر اکثر باقی ہو تو کل کے
مانند جائز ہی اور اگر اکثر ندارد ہو تو کل ندارد کے مانند نہین جائز ہی۔ ولان العیب الیسیر لایمکن التحرز عنہ فجعل
عفوا۔ اور اس دلیل سے کہ خفیف عیب سے احتراز ممکن نہین ہی تو وہ عفو کردیا گیا ف یعنی قطعًا معلوم ہی کہ اللہ تعالے
نے حرج دور کردیا ہی اور خفیف عیب سے اگر قربانی جائز نہو تو حرج موجود ہو لیکن حرج دفع ہی تو خفیف عیب ممنوع نہین بلکہ
عفو ہی اور اگر اکثر ہو تو عفو نہین ہی لیکن یہ بیان ہونا چاہیے کہ اکثر سے کیا مراد ہی۔ واختلفت الروایۃ عن ابی حنیفۃ رح
فی مقدار الاکثر۔ اور اکثر کی مقدار مین ابوحنیفہ رح سے روایات مختلف ہین۔ ففی الجامع الصغیر عنہ وان قطع
من الذنب او الاذن او العین او الالیۃ الثلث او اقل اجزاہ وان کان اکثر لم یجزہ۔ چنانچہ جامع صغیر
مین ابوحنیفہ رح سے روایت ہی کہ اگر دم یا کان یا آنکھ یا چکتی مین سے تہائی یا اس سے کم ندارد ہو تو قربانی کافی ہی اور اگر اس سے
زیادہ ہو تو نہین جائز ہی ف یعنی اگر تہائی سے زائد ہو تو نہین جائز ہی پس تہائی سے اکثر مراد ہی اور تہائی تک قلیل
ہی۔ لان الثلث تنفذ فیہ الوصیۃ من غیر رضاء الورثۃ فاعتبر قلیلا وفیمازاد لاتنفذ الا برضاہم فاعتبر
کثیرا۔ اسواسطے کہ تہائی مال میت مین بغیر رضامندی وارثون کے وصیت نافذ کردی جاتی ہی تو وہ قلیل اعتبار کیا گیا اور
اس سے زیادہ مین وصیت نافذ نہین کی جاتی بدون رضامندی ورثہ کے تو وہ کثیر اعتبار کیا گیا ف خلاصہ یہ کہ ہمنے
شرع کی ایسے موقع مین جہان مال جانے کے معنی ہین اعتبار کیا کہ کسقدر قلیل رکھا گیا ہی تو میراث مین ملا کہ اگر میت نے
تہائی ترکہ کی وصیت کی یا کسی مال کی وصیت کی ہو جو کہ مین تہائی تک پہونچتا ہی تو وصیت بدون اجازت وارثون کے نافذ
کی جاتی ہی تو معلوم ہوا کہ تہائی قلیل ہی اور اس سے زائد مین اجازت وارثان ضرور ہوتی ہی پس اس سے زیادہ کثیر ہی۔
صدر شہید رح نے کہا کہ یہی اصح ہی کیونکہ یہی ظاہر الروایۃ ہی اور اسمین پوری تہائی تک قلت مین داخل ہی۔ م ع۔ ویروی
عنہ الربع لانہ یحکی حکایۃ الکمال علی ما مرفی الصلوۃ۔ اور ابوحنیفہ رح سے چوتھائی بھی روایت کیا جاتا ہی یعنی چوتھائی
تک ندارد ہو تو نہین جائز ہی کیونکہ چہارم کا بیان کل سے کیا جاتا ہی چنانچہ کتاب الصلوۃ مین بیان گذرا ف چنانچہ کہا کہ

جسم عورت کا چہارم کھلنا مانع نماز ہے اور چہارم سر اداء فرض مسح الراس ہے۔ اور اس روایت پر جب چہارم نارد ہو گیا گویا
کل نارد ہے۔ ویروی عنه الثلث ۔ اور امام رح سے تہائی روایت کیا گیا یعنی اگر تہائی نارد ہو تو یہ کثیر ہے اور قربانی
نہیں جائز ہے اور کم میں جائز ہے پس اس روایت میں تہائی کو کثیر اعتبار کیا۔ لقوله علیه السلام فی حدیث الوصیة
الثلث والثلث کثیر۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کی حدیث الوصیۃ میں کہ الثلث والثلث کثیر ف۔ یعنی خیر تہائی کی
وصیت کر حالانکہ تہائی بھی بہت ہے۔ یہ حدیث سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ میں جو کہ مکہ میں بیمار پڑ گئے تھے آیا ہے
کہ جس کا حاصل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مرد مالدار ہوں اور صرف
ایک دختر میری وارث ہے تو کیا میں اپنے کل مال کی وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالی کی راہ میں خیرات کیے جانے کی وصیت
کروں کیونکہ لڑکی اپنے گھر کی ہے فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ نصف کی وصیت کروں فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض
کیا کہ تہائی کی وصیت کروں۔ فرمایا کہ خیر تہائی حالانکہ تہائی بھی بہت ہے اگر تو اپنی اولاد کو تونگر چھوڑ جاوے تو اس سے
بہتر ہے کہ وہ مفلس محتاج ہوں کہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاویں اور تجھے ہر شی میں ثواب ہے حتی کہ وہ لقمہ جو تو اپنی بی بی کے
منہ میں ڈالے۔ پھر سعد رض نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری نہ ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں اور شاید تیری زندگی
دراز ہو کہ اللہ تعالی تیرے ذریعے سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے یعنی تیری وجہ سے مسلمانوں کو رفعت
اور کافروں کو شکست و ذلت ہو اور دعا فرمائی کہ الٰہی میرے اصحاب کے واسطے انکی ہجرت پوری کر دے۔ لیکن محروم تو سعد بن
خولہ ہے۔ یعنی سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے پھر مدینہ چھوڑ کر مکہ میں گھر بنایا اور جانے نہیں پائے کہ یہیں انتقال ہو گیا تو
حضرت صلعم نے انپر افسوس کیا اور اس حدیث کو صحاح ستہ میں مطول پاؤ گے۔ م۔ بالجملہ اس حدیث میں تہائی کو کثیر فرمایا
لہذا اگر تہائی کان وغیرہ نارد ہو تو کثیر نارد ہے پس قربانی جائز نہیں ہے۔ لیکن معلوم ہو چکا کہ فتوی قول اول پر ہے۔ وقال
ابو یوسف ومحمد اذا بقی الاکثر من النصف اجزاہ اعتبارا للحقیقۃ علی ما تقدم فی الصلوۃ۔ اور امام ابو یوسف
و محمد رح سے روایت ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی ہے پس قربانی جائز ہے باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں
گذرا ف۔ کہ میں عورت کھلنے میں کہا کہ نصف ساق سے زائد کھلے تو منع ہے۔ اور بات یہ ہے کہ قلیل و کثیر میں اعتباری نسبت
ہوا کرتی ہے چنانچہ جو تہائی کان بہ نسبت چھٹے حصہ یا آٹھویں حصے کے کثیر ہے اور بہ نسبت نصف و تہائی کے قلیل ہے پس بیان
اولی یہ کہ خود کان یا دم کی نسبت کر کے اعتبار کیا جاوے تو نصف برابر ہے اور نصف سے زائد کثیر اور کم قلیل ہے لہذا اگر نصف سے
زائد نہ ہو تو اکثر نارد ہے اور اگر سالم ہو تو اکثر موجود ہے۔ وهو اختیار الفقیه ابی اللیث ۔ اور یہی فقیہ ابو اللیث رح کا مختار
ہے۔ وقال ابو یوسف اخبرت بقولی ابا حنیفة فقال قولی هو قولک ۔ اور ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے امام
ابو حنیفہ رح کو اپنے قول سے آگاہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ میرا قول بھی یہی ہے جو تیرا قول ہے۔ قیل هو رجوع منه الی قول ابی یوسف
وقیل معناه قولی قریب من قولک ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہ رح کی طرف سے قول ابو یوسف کی جانب
رجوع ہے یعنی امام رح نے قول سابق سے رجوع کر لیا اور یہی کہا جو ابو یوسف کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ
میرا قول بھی تیرے قول سے قریب ہے ف۔ کیونکہ تہائی سے زائد کثیر ہے تو یہ قریب نصف کے ہوا۔ شاید کہ ابو یوسف رح کے
نزدیک نصف بھی احتیاطا داخل کثیر ہو۔ ولیکن قول ابی حنیفہ رح کے معنی میں رجوع زیادہ ظاہر ہے۔ وفی کون النصف مانعا
روایتان فیهما ۔ اور نصف کے مانع ہونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ کما فی انکشاف العضو عن ابی یوسف رح
جیسے نصف عضو کھل جانے میں ابو یوسف رح سے دو روایتیں ہیں ف۔ یعنی اگر نصف کان یا دم نارد ہو گیا تو قربانی
جائز ہوگی یا نہیں تو ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک میں نہیں جائز ہے جیسے اگر ایسا عضو جسکا چھپانا نماز میں فرض ہے آدھا

نکل گیا تو نماز فاسد ہونے میں ابو یوسف رحہ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک میں نماز فاسد ہے۔ اسی طرح نصف کان یا دم زائل ہونے میں ایک روایت میں قربانی نہیں جائز ہے۔ پھر اکثر کان کا اعتبار کرنا جیسے ہمارا قول ہے یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک رحہ کے نزدیک کل نادارد ہو تو البتہ نہیں جائز ہے اور پہلے حدیث گزری کہ آپ نے آنکھ و کان دیکھ لینے کا حکم دیا ہے رواہ الاربعۃ عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور نیز حدیث علی رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ عضباء الاذن والقرن سے منع فرمایا رواہ ابو داؤد۔ قتادہ رحہ نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ عضباء کیا ہے؟ فرمایا کہ نصف کان و سینگ یا زیادہ نادارد ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحیح یہ کہ جب نصف یا زیادہ کان یا دم نادارد ہو تو قربانی نہیں جائز ہے فلیفتی بہ علی اصل الحنفیۃ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلی ہذا آنکھ کی بینائی میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہوگا۔ ثم معرفۃ المقدار فی غیر العین متیسر پھر مقدار مذکور جسکے نادارد ہونے پر عدم جواز ہے آنکھ کے سوائے میں اسکا پہچاننا آسان ہے ف حتی کہ کان و دم کو محسوس طور پر پہچان سکتے ہیں۔ البتہ آنکھ کی روشنی دریافت کرنے میں اشکال ہے۔ قالوا تشد العین المعیبۃ بعد ان لا تعتلف الشاۃ یوما او یومین ثم یقرب العلف الیہا قلیلا قلیلا۔ مشائخ رحہ نے فرمایا کہ بکری کو دو ایک روز چارہ نہ دینے کے بعد اسکی عیب دار آنکھ بند کی جاوے پھر اسکی طرف چارہ تھوڑا تھوڑا نزدیک کیا جاوے ف مثلاً ہاتھ میں چارہ لیکر ہاتھ اسکی اس آنکھ کی طرف جو کھلی ہے اور تندرست ہے بڑھانا شروع کیا جاوے اور آہستہ آہستہ ہاتھ بڑھایا جاوے۔ فاذا راٰہ من موضع اعلم علی ذلک المکان۔ پھر جب وہ کسی جگہ سے اسکو دیکھ لے تو اسی جگہ نشان بنا دیا جاوے ف تو معلوم ہوگا کہ اصلی تندرستی کی بینائی اس جگہ سے ہے پھر چارہ ہٹایا جاوے اور بکری کو اسی ہیئت پر رکھا جاوے جیسے پہلے تھی۔ ثم تشد عینہا الصحیحۃ وقرب الیہا العلف قلیلا قلیلا حتی اذا راٰہ من مکان اعلم علیہ۔ پھر اسکی تندرست آنکھ بند کی جاوے اور چارہ آہستہ آہستہ اسکے قریب کیا جاوے یہاں تک کہ وہ کسی جگہ سے دیکھ پاوے تو وہیں نشان کر دیا جاوے۔ ثم ینظر الی تفاوت ما بینہما۔ پھر ان دونوں کی تفاوت درمیانی کو دیکھا جاوے ف کہ آنکھ کی بینائی کے پھیلاوے اول جگہ کسقدر تھی اور دوسری جگہ کسقدر تھی مثلاً اول میں اسنے تین گز کے فاصلے دائیں جانب میں دیکھ لیا اور دوسری جانب سے دو گز کے فاصلے سے دیکھا تو تہائی کا فرق ہوا۔ اور اگر ڈیڑھ گز ہو تو نصف کا فرق ہے۔ فان کان ثلثا فالذاہب الثلث وان کان نصفا فالنصف۔ پس اگر تہائی فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی نادارد ہے اور اگر تفاوت نصف ہو تو نصف نور نادارد ہے ف وعلی ہذا القیاس۔ قال ویجوز ان یضحی بالجماء وہی التی لا قرن لہا۔ منڈی کی قربانی جائز ہے اور منڈا وہ ہے جسکے سینگ نہوں ف یعنی پیدائشی اسکے سینگ نہوں اور یہ مراد نہیں کہ اسکے سینگ ٹوٹ گئے ہیں۔ لان القرن لا یتعلق بہ مقصود۔ کیونکہ سینگ سے کوئی مقصود حاصل نہیں ہے۔ وکذا مکسورۃ القرن لما قلنا۔ اور اسی طرح سینگ ٹوٹے ہوئے کی قربانی جائز ہے کیونکہ اسکے سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں ہے ف اور یہی امام شافعی رحہ کا قول ہے اور امام مالک رحہ نے کہا کہ اگر اسکے سینگ سے خون بہتا ہو تو وہ مثل مریضہ کے نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور امام احمد نے کہا کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہو تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ پھر جنہوں نے جائز کہا انکا استدلال یہ کہ سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں اور بالاجماع خفیف عیب سے ممانعت نہیں ہوتی ہے اسی واسطے بھوڑ ہ یعنی خصی جائز ہے حالانکہ خصیہ کوٹ کر ڈالے جاتے یا نکال ڈالے جاتے ہیں کیونکہ گوشت کی فربہی میں وہ اصلی مقصود ہے کچھ ضرر نہیں ہوتا ہے تو سینگ ٹوٹنے سے بھی ضرر نہیں لہذا جائز ہے حتی کہ امام محمد رحہ نے اصل میں کہا کہ اگر کل سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسے پیدائشی نہوں تو جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر پیدائشی نہوں تو جائز نہیں اور کان چھوٹے چھوٹے ہوں تو جائز ہے کیونکہ

جب کان سے کٹ جانا مانع ہی تو نہونا بدرجۂ اولی مانع ہی۔ ع۔ لیکن اس استدلال مین تامل ہی کیونکہ اول تو جب جنس
اگرچہ جواز ہی اسکے واسطے صرف بذریعہ نص یا قیاس کے موجود ہی اور جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت مین فرق نہین
اسی طرح کان نہونے سے کچھ فرق نہین ہی اسواسطے کہ کان کھانا جائز نہین ہی اور جیسے نص دربارۂ کان کے موجود ہی۔
اسی طرح سینگ کے بارہ مین نص مرفوع باسناد حسن موجود ہی اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت ابو داؤد ہی جو اوپر
مذکور ہوئی اور بعد حدیث مرفوع کے قیاس کو کچھ گنجائش نہین ہی اور فرق نہایت مشکل ہی بس بنظر ظاہر دلیل امین قول
امام احمد راجح ہی اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سینگون والے ذبح فرمائے ہین چنانچہ عن قریب آتا ہی اور غایت
وجہ فرق یہ ہی کہ جسکے پیدائشی سینگ نہون وہ بالاتفاق جائز ہی بخلاف اسکے جسکے پیدائشی کان نہون لیکن اول تو یہ
امر کہ جسکے پیدائشی کان نہون اسکے جواز عدم جواز مین کوئی نص نہین تو مساغ اجتہاد ہی۔ دوم کان نہونا امر نادر ہی بخلاف
سینگ نہونے کے۔ تو دلالت امر نادر سے غیر موجہ ہی اور باوجود اسکے یہ فرق اسوقت مفید ہو کہ معارضہ مین نص مرفوع
موجود نہو اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ ہی اگر کہا جاوے کہ اسکو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ جواب یہ کہ عضباء یعنی
کان کٹے ہونے کو عدم جواز پر محمول کیا گیا تو نہی یعنی تحریم ہی پھر اسی لفظ سے خلاف اولی لینا غیر جائز ہی اور کوئی قرینہ
بھی اسواسطے موجود نہین ہی کمال واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ الصحیح مین جابر سے منع فرمایا ہو صاف جسکا
ناجیا ہونا ظاہر ہو الخ جیسا کہ حدیث سابق مین مذکور ہی تو پانچوین سینگ ٹوٹی ہوئی اسکی ناسخ ہی یا منسوخ ہی لیکن منسوخ پر
محمول ہونا ارجح ہی جواب یہ کہ ہمارے اصول کلیہ جمہور کے اصول پر انہین معارضہ تک نہ ارد ہی پھر نسخ کیون ہو کیونکہ جا
سے مالغت اس امر کو نہین چاہتے کہ اس سے زیادہ نہو اور یہ اصول الفقہ مین صحیح اور کتاب الحج قتل الصید مسئلہ خمس
فویسقہ وغیرہا مین شرح بسیط ہی اور تمام کلام کی یہان گنجائش نہین اور عارف بمواقع اجتہاد کے واسطے اسقدر افادت
کافی ہین سمجھو فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ **والخصی لان لحمہا (لحمہ ع) اطیب** ۔ اور خصی کی قربانی جائز ہی
کیونکہ اسکا گوشت زیادہ لطیف ہوتا ہی **ف** اور یہی اصلی مقصود ہی۔ **وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ضحی بکبشین (اقرنین ابو داؤد۔) املحین موجوئین** ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مینڈھون
(یا بکرون) بڑے سینگون والون سیاہی سپیدی ملے ہوئے خصیون کی قربانی فرمائی **ف** یہ حدیث معروف متعدد
صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختصر و مطول صحاح و سنن ابو داؤد و ابن ماجہ و مسند احمد وغیرہ مین مروی ہی بس اس سے خصی کی قربانی
جائز ہی۔ **والثولاء وہی المجنونۃ** ۔ اور ثولاء کی قربانی جائز ہی اور ثولاء جو مجنونہ ہو **ف** کیونکہ جانور مین عقل مقصود نہین ہی
ھ ع۔ **وقیل ہذا اذا کانت تعتلف لانہ لا یخل بالمقصود اما اذا کانت لا تعتلف لا تجزیہ** ۔ بعض نے
فرمایا کہ مجنونہ کی قربانی جائز ہونا اسوقت ہی کہ وہ چارہ کھاتی ہو اسواسطے کہ یہ مقصود مین مخل نہین ہی اور اگر وہ چارہ نکھاتی
ہو تو کافی نہین ہی **ف** کیونکہ اس سے گوشت مین نقصان آجائیگا۔ واضح ہو کہ اس تفصیل کی ظاہرا کوئی ضرورت نہین ہی
اسواسطے کہ درحقیقت اسکا جنون مراد نہین اسواسطے کہ جانور مین عقل ہی نہین ہوتی تو جنون کہان سے ہوگا بلکہ ثولاء وہ
ہوتی ہی جو باولی سی ادھر اُدھر بے تمیزی کے مانند حرکات کرتی ہی جیسے اکثر گایون مین بعضی بعضی دیکھی جاتی ہی ولیکن دیوانی
بکار خود ہوشیار وہ اچھی طرح کھاتی پیتی ہی ورنہ وہ مریضہ ہی نہ ثولاء۔ فافہم۔ **والجرباء ان کانت سمینۃ جاز لان
الجرب فی الجلد ولا نقصان فی اللحم** ۔ اور خارشتی اگر موٹی تازی ہو تو جائز ہی اسواسطے کہ خارش تو اسکی کھال مین
ہی اور گوشت مین کچھ نقصان نہین ہی **ف** ولیکن طبیب تو ضرور کہیگا کہ یہ مواد سوداوی ہی جو اسکی جلد کی جانب آگیا
اسکا جواب یہ ہی کہ مواد سوداوی جب خفیف ہوتا ہی اور طبیعت قوی ہوتی ہی تو اسکو بقدرت الہیہ جانب جلد دفع کرتی ہی تاکہ جسم

انہ۔ وہی مچھ سالم رہے لہذا گوشت معاف ہوگا۔ وان کانت مہزولۃ لا یجوز لان الجرب فی اللحم فانتقص۔ اور اگر وہ لاغر دبلی ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ خارش اسکے گوشت میں ہے تو نقصان پیدا ہوگیا ف۔ یعنی یہ کہ اگر وہ خارش ایسقدر کثیر ہے کہ اسکے گوشت میں اثر موجود ہے اس دلیل سے کہ وہ لاغر ہے پس جواز نہیں ہے یا یوں کہا جاوے کہ طبیعت اب قوی ہوئی ہے لیکن ہنوز اسکو تندرست گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے پس وہ بیماری یا لاغری سے جائز نہیں کہ مقصود گوشت ندارد ہے۔ واما الہتماء وہی التی لا اسنان لہا۔ رہی ہتماء اور ہتماء وہ کہ جسکے دانت نہوں ف۔ تو اسمیں اعتبار مختلف ہے۔ فعن ابی یوسف انہ یعتبر فی الاسنان الکثرۃ والقلۃ۔ تو امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی بیشی معتبر ہے ف۔ یعنی کہ نصف یا زائد ندارد ہوں تو نہیں جائز ہے اور کم ہوں تو جائز ہے۔ وعنہ انہ ان بقی ما یمکن الاعتلاف بہ اجزاہ لحصول المقصود۔ اور ابو یوسف رح سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اسکے دانتوں سے اسقدر باقی ہوں جس سے چارہ کھانا ممکن ہو تو کافی ہے کیونکہ اسکا مقصود حاصل ہے ف۔ کہ گوشت موجود ہوگا۔ والسکاء وہی التی لا اذن لہا خلقۃ لا تجوز لان کان ہذا۔ اور سکاء وہ کہ جسکے پیدائشی کان نہیں پس اگر ایسی ہو تو وہ جائز نہیں ہے۔ لان مقطوع اکثر الاذن اذا کان لا یجوز فعدیم الاذن اولی۔ اس واسطے کہ جسکا کان زیادہ ندارد ہو وہ جب نہیں جائز ہے تو جسکا کان ہی ندارد ہو تو وہ بدرجہ اولی نہیں جائز ہے ف۔ اصل علماء کے نزدیک یہ ہے کہ جس عیب کا اثر گوشت میں پیدا ہوتا ہو وہ مانع جواز ہے ورنہ نہیں ہے۔ م ع۔ وہذا الذی ذکرنا اذا کانت ہذہ العیوب قائمۃ وقت الشراء۔ اور یہ حکم بعض کے جواز و عدم جواز کا جو ہمنے بیان کیا اسوقت ہے کہ خریدنے کے وقت جانور میں یہ عیوب موجود ہوں ف۔ کہ بینائی میں نقص یا کانی و اندھی و لنگڑی و سخت لاغر و کان دم کٹے وغیرہ ہو۔ ولو اشتراہا سلیمۃ ثم تعیبت بعیب مانع۔ اور اگر اسنے تندرست خریدی پھر ذبح سے پہلے وہ کسی ایسے عیب سے عیبدار ہوگئی جو قربانی سے مانع ہے ف۔ تو امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک یہی جائز ہے۔ کیونکہ اضحیہ واجب نہیں ہے اور اگر نذر کیا ہو تو بھی یہی کافی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک رح سے تو واجب ہونے کا قول منقول ہے تو چاہیے کہ ہمارے قول کے مانند اسطرح تفصیل ہو۔ ان کان غنیا علیہ غیرہا۔ اگر یہ شخص تونگر ہو تو اسپر دوسری قربانی واجب ہے ف۔ یعنی دوسری اضحیہ خرید کر قربانی کرے۔ وان کان فقیرا تجزیہ ہذہ۔ اور اگر وہ فقیر ہو تو اسکو یہی قربانی جائز ہوگی ف۔ یعنی اسکو ذبح کر دے۔ لان الوجوب علی الغنی بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعین بالشراء۔ اسواسطے کہ تونگر کے ذمہ واجب ہونا بحکم شرع کے ابتداءً ہوا تو وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوا ف۔ بلکہ واجب ادا کرنا اول سے لازم ہے خواہ یہ ہو یا دوسرا ہو لہذا جیسے واجب ہوا ہے اسی طرح ادا کرے۔ وعلی الفقیر بشرائہ بنیۃ الاضحیۃ فتعینت۔ اور فقیر پر ابتدائی وجوب نہیں بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے ہے تو خریدنے ہی سے متعین ہوگئی ف۔ اور دوسری لازم نہیں ہے۔ لیکن کیا وہ اسکے عیب نقصان کا ضامن ہوگا جواب یہ کہ۔ ولا یجب علیہ ضمان نقصانہ کما فی نصاب الزکوۃ۔ اسپر اس جانور کے نقصان کا تاوان واجب نہیں ہے جیسے زکوۃ کے نصاب میں ہے ف۔ یعنی جیسے مال کثیر زکوۃ میں سے بعد وجوب کے مال تباہ ہوا تو اسی قدر زکوۃ بھی ساقط ہوئی اور وہ نقصان کا ضامن نہیں ہے اسی طرح یہاں نقصان عیب کا ضامن نہیں ہے کیونکہ دونوں چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور حسبی طاعت جنمیں ہیں جو خود واجب ہوں تو جب مال میں نقصان ہوا تو وجوب میں بھی نقصان ہوا۔ ع۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر خریدار خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خرید لینے میں سب روایات کے موافق یہ جانور واجب نہیں ہو جاتا ہے اور اگر تنگدست ہو تو ظاہر الروایات میں متعین واجب ہو جاتا ہے اور یہی قول امام مالک کا ہے اور زعفرانی نے روایت کی کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہوتا اور شمس الائمہ نے بھی اسی طرف اشارہ

کیا ہے اور اس امر پر اتفاق ہے کہ خالی دلی نیت سے فقیر پر وجوب نہیں ہوتا جب تک کوئی فعل متصل نہو مثلاً خریدے یا اور اگر اسکے پاس بکری ہو اور اسنے دل میں قربانی کی نیت کی مگر زبان سے کچھ نہیں کہا تو بالاتفاق وجوب نہوگا ع۔ اور اگر خریدا ہو یا نذر ہو تو معین وجوب ہوا حتی کہ اگر عیدار ہو جاوے تو بھی اسپر یہی قربانی کرنا لازم ہے اور ضمان واجب نہیں ہے۔ وعن ہذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحیۃ اور اسی اصل سے ہمارے مشائخ نے نکالا کہ اگر اضحیہ کے واسطے خریدا ہو جانور مرگیا ف۔ پس خریدار یا تو خوشحال ہوگا یا فقیر ہوگا۔ علی الموسر مکانہا اخری ولا شئی علی الفقیر۔ پس خوشحال پر بجائے اسکے دوسری قربانی واجب ہے اور فقیر پر کچھ واجب نہیں ہے ف۔ کیونکہ اصل مذکور متعین ہے کہ تونگر پر اسی جانور کی وجہ سے وجوب نہیں تھا بلکہ ابتدائی وجوب ہے اور فقیر پر صرف یہ جانور متعین ہوا تھا اور وہ مرگیا اور وہ اسکی موت سے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہے۔ ولو ضلت او سرقت فاشتری اخری۔ اور اگر یہ جانور گم ہوگیا یا چوری گیا پھر اسنے دوسرا خریدا ف۔ اگرچہ قربانی کی نیت سے خریدا۔ ثم ظہرت الاولی فی ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں پہلا جانور ظاہر ہوا ف۔ یعنی گم شدہ مل گیا یا چوری سے مل گیا۔ تو دیکھا جاوے کہ جو شخص اسمیں مبتلا ہوا وہ تونگر ہے یا فقیر ہے۔ کیونکہ دونوں میں حکم کی راہ سے فرق ہے۔ علی الموسر ذبح احدہما۔ تو تونگر پر ان دونوں میں سے ایک قربانی کرنا واجب ہے ف۔ یعنی دونوں میں سے جس ایک کو چاہے قربانی کرے اور رہا دوسرا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے فروخت کرے۔ وعلی الفقیر ذبحہما۔ اور فقیر پر ان دونوں کو ذبح کرنا واجب ہے۔ ف۔ اسواسطے کہ قربانی کی نیت سے خریدنے میں دونوں اسپر متعین ہوگئے ہیں اگرچہ ابتداء میں اسپر ایک بھی واجب نہ تھا۔ ولو اضجعہا فاضطرب فانکسر رجلہا۔ اور اگر اسنے جانور کو قربانی کرنے کے لیے لٹایا پس وہ تڑپا جس سے اسکا پاؤں ٹوٹ گیا ف۔ یا آنکھ جاتی رہی یا مانند اسکے کوئی ایسا عیب آگیا جس سے ابتداء میں قربانی نہیں جائز ہوتی ہے۔ فذبحہا اجزاہ استحسانا عندنا۔ پس اسنے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک استحساناً اسکی قربانی کافی ہوگئی خلافاً لزفر رح والشافعی رح۔ حالانکہ اسمیں زفر رحمہ اللہ وشافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا ہے ف۔ ان دونوں کے نزدیک قبل ذبح کے قربانی میں ایسا عیب آگیا جو قربانی سے مانع ہے تو اسکی قربانی کافی نہیں ہوگی اور ہمارے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن ہمنے ایسے قیاس کو ترک کردیا کیونکہ بعد ذبح کے وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کردیا جائیگا۔ تو ذبح کے وقت ایسا واقع ہونے میں استحساناً جائز ہے۔ لان حالۃ الذبح ومقدماتہ ملحقۃ بالذبح۔ اسواسطے کہ ذبح کی حالت اور اسکے مقدمات ملحق بذبح ہیں ف۔ یعنی ذبح کے لیے ذبح تک لٹانا باندھنا وغیرہ یہ سب امور مع شامہ پر پاؤں رکھنے کے گویا ذبح میں شامل ہیں۔ فکانہ حصل بہ اعتبارا وحکما۔ تو یہ عیب گویا بذریعہ ذبح کے حاصل ہوا از راہ اعتبار وحکم کے ف۔ یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور حکماً ذبح ہیں تو باعتبار اجازت شرعی وحکم کے گویا ذبح کرنے سے اسکا پاؤں ٹوٹ گیا حتی کہ وہ بعد ذبح کے ٹکڑے ہو جائیگا۔ کیونکہ ان افعال سے ذبح متصل ہے۔ وکذا لو تعیبت فی ہذہ الحالۃ۔ اور اسی طرح اگر ایسا ہوا کہ اس حالت ذبح میں وہ جانور عیب دار ہوگیا۔ فانفلتت۔ پھر ناگاہ وہ ایک بھاگا۔ ثم اخذت من فورہ۔ پھر اسی وقت فوراً پکڑ لیا گیا ف۔ تو بھی حالت مذکورہ قائم ہے گویا وہ ذبح کی حالت میں معیوب ہوا۔ وکذا بعد فورہ عند محمد خلافا لابی یوسف۔ اور اسی طرح اگر فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ بعد کو پکڑا گیا تو برخلاف قول ابو یوسف رح کے امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے ف۔ گویا فوراً ہاتھ آگیا ہے۔ لانہ حصل بمقدمات الذبح۔ اسواسطے کہ یہ بھی مقدمات ذبح کے ساتھ حاصل ہوا ہے ف۔ کیونکہ وہ ذبح کے واسطے لٹایا گیا تھا کہ اسمیں یہ سانحہ ہوا پھر فوراً ہاتھ آتا اگر نہو تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ وہ تو ذبح کے اہتمام میں ہے۔ پس جب تک

یہ قصد ہو کہ اسے نہ ذبح کرینگے پھر دیکھے بعد یہ قصد ہوا کہ اسی کو ذبح کرو تو اب بقتضاے دلیل مذکور اسکا ذبح کرنا جائز ہوگا اسواسطے کہ وہ مقدمات ذبح سے خارج ہو گیا کیونکہ قصد مین فتور واقع ہو گیا۔ اسی طرح اگر ذبح کے واسطے نکال لانے پھر ذبح وغیرہ سے اسکو پھیرا کہ اسوقت یا آج نہین ذبح کیا جائیگا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جاوے اور جب چلبل لے چلے تو اسکی ٹانگ ٹوٹ گئی تو وہ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ مقدمات ذبح مین نہین ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بیان اسکا کہ کس جنس کے جانورون مین سے یہ اضحیہ ہونا چاہیے جو عیوب مذکورہ سے صحیح سالم ہو۔ قال والاضحیۃ من الابل والبقر والغنم فرمایا کہ اضحیہ از جنس اونٹ وگاے وبکری ہے ف اونٹ مین عربی وبختی شامل ہین اور بقر یعنے گاے نر و مادہ و بھینس اور غنم مین بھیڑی وبکری و دنبہ داخل ہین۔ اور مجھے معلوم نہین ہوا کہ کسی روایت مین بجنیس مذکور ہو۔ م۔ اور عینی رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ اور ظاہریہ نے کہا کہ ہر حیوان سے خواہ وحشی ہو یا پالو ہو اور ہر پرند خواہ وحشی یا پالو ہو بشرطیکہ ماکول اللحم ہو قربانی جائز ہے کیونکہ جمعہ کی نماز مین جلدی جانے والے کے ثواب مین اول اونٹ پھر گاے پھر بکرہ پھر شاۃ پھر دجاجہ پھر بیضہ وعصفور مذکور ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب کعبہ مین انکے ہدی لیجانے کی مثال ہے تو جائز ہے اور جبکہ ہدی جائز اسکی قربانی جائز ہے اور جواب یہ کہ مراد حدیث مین مراتب تفاوت ثواب ہین۔ کبھی ظاہریہ کے استدلال پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ظاہر مراد ہو تو انڈے کی قربانی جائز ہو حالانکہ بالاتفاق باطل ہے لیکن یہ اعتراض ساقط ہے اسواسطے کہ اہدار عام ہے لیکن جس جانور کا اہدار اس طور پر ہو کہ وہان قربانی کیا جاوے تو اسکا اضحیہ ہونا جائز ہے اور حق جواب یہ ہے کہ اہدار عام سے خاص اضحیہ پر استدلال نہین ہو سکتا ہے جیسے ہر ایسی چیز جس سے تقرب جائز ہو لازم نہین کہ قربانی بھی جائز ہو یا جسکا ذبح ہو اسکی قربانی کافی ہو بلکہ ظاہریہ کی راے عجب ہے کہ طرق اجتہاد مین سرسری قدم رکھتے ہین بلکہ صواب اہل الظاہر کا کلام ہے کہ تقرب اضحیہ مین جو منقول ہے وہی جائز ہے۔ لانہا عرفت شرعا۔ اسواسطے کہ اضحیہ بطریق شرع معلوم ہوا ہے ف جسمین راے کو دخل نہین ہے۔ ولم تنقل التضحیۃ بغیرہا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور سواے اونٹ گاے وبکری کے قربانی کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یا کسی صحابی سے ثابت نہین ہے ف بلکہ صرف اونٹ وگاے وبکری کی قربانی ثابت ہے چنانچہ اونٹ کی قربانی بروایت جابر رضی اللہ عنہ عند مسلم اور گاے کی قربانی بروایت جابر وعائشہ رضہ عند البخاری ومسلم وغنم کی قربانی بروایت انس رضہ عند البخاری ومسلم وغیرہم۔ قال ویجزی من ذلک کلہ الثنی فصاعدا۔ اور واضح ہو کہ اونٹ وگاے وغنم سب مین سے ثنی کی قربانی یا اس سے بڑھکر جائز ہے الا الضان فان الجذع منہ یجزی۔ سواے ضان یعنی دنبہ کے کہ اسمین سے جذع بھی جائز ہے ف اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ لقولہ علیہ السلام ضحوا بالثنایا الا ان یعسر علی احدکم فلیذبح الجذع من الضان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثنیہ ہر قسم کی قربانی کیا کرو لیکن اگر تم مین کسی کو مشکل دشوار ہو تو وہ دنبہ کا جذع قربانی کر دے ف رواہ مسلم۔ وقال علیہ السلام نعمت الاضحیۃ الجذع من الضان اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنبہ مین سے جذعہ خوب اضحیہ ہے ف رواہ الترمذی مع ضعفہ۔ واستغربہ۔ اور یہان دیگر احادیث ہین ازانجملہ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب مین قربانیان تقسیم فرمائین تو میرے حصہ مین ایک جذعہ آیا پس مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک جذعہ ملا ہے تو فرمایا کہ اسکو قربانی کر دے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ولیکن بیہقی نے زیادہ کیا کہ اور تیرے بعد کسی کو اسکی اجازت نہین ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ خاص رخصت مانند ابو بردہ بن نیار رضہ کے ہے کو ابو داؤد رحمہ نے زید بن خالد رضی اللہ عنہ کے واسطے مثل عقبہ وابو بردہ کے روایت کیا۔ ہو الاسلمی رض

سے مرفوعاً روایت ہے کہ دنبہ کے جذعہ سے اضحیہ جائز ہے - رواہ ابن ماجہ و اسنادہ صحیح - اس سے معلوم ہوا کہ حدیث علیہ الہ
مین جذعہ سوائے دنبہ کے مراد ہے - وعلی ہذا حدیث ابو بردہ رضی اللہ عنہ مین شاۃ جذعہ سے مراد ہے کیونکہ معز یعنی بھیڑی و بکری مین
ایک سال سے کم نہین جائز ہے لہذا اس تاویل سے احادیث الباب مین توفیق ہو گئی اور یہی اصل ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م
قالوا وہذا اذا کانت عظیمۃ بحیث لو خلط بالثنیان یشتبہ علی الناظر من بعید - مشائخ نے فرمایا کہ جذعہ جائز
ہونے کا حکم اسوقت ہے کہ اتنا بڑا ہو کہ اگر وہ ثنی جانورون مین خلط کر دیا جاوے تو دور سے دیکھنے والے پر شبہ ہو جاوے
ف - کہ ثنی ہے یا جذعہ ہے - والجذع من الضان ما تمت لہ ستۃ اشہر فی مذہب الفقہاء - اور دنبہ کا جذع
وہ بچہ ہوتا ہے کہ اسپر چھ مہینہ پورے ہو چکے ہون یہ مذہب فقہاء ہے ف - ورنہ اہل لغت کے نزدیک سال بھر ہو چکا ہے
وذکر الزعفرانی رح انہ ابن سبعۃ اشہر - اور زعفرانی رح نے (کتاب الاضاحی مین) ذکر کیا کہ وہ سات مہینہ کا بچہ ہے
ف - اور ترمذی رح نے وکیع رح سے نقل کیا کہ وہ سات ماہ یا چھ ماہ کا بچہ ہے - والثنی منہا ومن المعز ابن سنۃ
اور ثنی خواہ ضان یعنی دنبہ سے ہو یا بھیڑ بکری سے ہو ایک سال کا بچہ ہے ف - جو دوسرے سال مین لگا ہو اور ضان کے
سوائے کسی مین ثنی سے کم نہین جائز ہے - ومن البقر ابن سنتین - اور گائے سے ثنی وہ کہ دو سال کا بچہ ہو ف - تیسرے
مین لگا ہو - ومن الابل ابن خمس سنین - اور اونٹ مین سے ثنی وہ کہ پانچ برس کا ہو ف - اور چھٹے مین لگا ہو
ویدخل فی البقر الجاموس لانہ من جنسہ - اور گائے مین بھینس بھی داخل ہے کیونکہ وہ اسکی جنس سے ہے ف
اور یہ استحسان ہے الخلاصہ - اور شاید کہ روایت مین بھینس کی قربانی اسواسطے وارد نہین کہ عرب مین اسکا وجود بہت نادر
ہے یا نہین تھا - والمولود بین الاہلی والوحشی یتبع الام - اور جو بچہ کہ پالو اور وحشی سے پیدا ہو وہ ماں کے تابع ہے
ف - حتی کہ ماں پالو ہو تو بچہ کی قربانی جائز ہے ورنہ نہین مثلاً ہرن و بکری سے بچہ ہوا پس اگر بکری مادہ ہو تو قربانی جائز ہے
اور ہرنی مادہ ہو تو نہین جائز ہے - حتی اذا نزا الذئب علی الشاۃ یضحی بالولد - حتی کہ اگر بکری پر بھیڑیا کودا اور بچہ پیدا ہوا
تو اسکی قربانی جائز ہے ف - کیونکہ ماں پالو بکری ہے - اور مالک و شافعی و احمد رح کے نزدیک کوئی نہین جائز ہے - جوامع الفقہ
اور الوالجیہ مین ہے کہ اضحیہ مین بچہ کا اعتبار اسکی ماں پر ہے اور کہا گیا کہ خود بچہ کا لحاظ ہے حتی کہ اگر بکری سے ہرن پیدا ہوئی تو
اسکی قربانی نہین جائز ہے - اور اگر گھوڑے سے گدھا پیدا ہوا تو جائز نہین اور وہ کھایا جائیگا - ذخیرہ مین ہے کہ اگر گھوڑی پر
گدھا پڑا تو جو بچہ پیدا ہو وہ بالاتفاق مکروہ ہے اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نہین مکروہ ہے - خلاصہ مین ہے کہ اگر بکری پر کتا
پڑا جس سے بچہ پیدا ہوا تو عامہ علماء رح کے نزدیک نہین جائز ہے اور امام خیزاخزی رح نے کہا کہ اگر بچہ ماں کے مشابہ ہو تو جائز
ہے - اور اگر ہرن پر بکرا کودا تو امام خیزاخزی رح نے کہا کہ اگر باپ کے مشابہ بچہ ہو تو قربانی جائز ہے - اور اگر بکری پر ہرن کودا تو عامہ
علماء نے کہا کہ بچہ کی قربانی جائز ہے اور خیزاخزی رح نے کہا کہ مشابہت کا اعتبار ہے - ع - اور ظاہر مذہب یہی ہے جو مصنف رح نے
ذکر کیا کہ ماں کا اعتبار ہے - م - اسواسطے کہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہے تو اسی کے تابع ہے اور نر سے فقط نطفہ پانی جدا ہوا اور وہ اس
حکم کا محل نہین ہے اور ماں سے جانور جدا ہوا تو وہ محل حکم ہے پس اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی قربانی بھی جائز ہے - ع
قال واذا اشتری سبعۃ بقرۃ لیضحوا بہا - اگر سات آدمیون نے ایک گائے خریدی تاکہ اسکی قربانی کرین ف
یعنی سب طرح یہان تک کہ یہ گائے ان سب مین مساوی مشترک ہے - فمات احدہم قبل النحر - پھر ان مین سے ایک شخص
قبل قربانی کے مر گیا ف - حتی کہ اسکا حصہ اسکے وارثون کے واسطے میراث ہو گیا - وقالت الورثۃ اذبحوہا عنہ وعنکم
اجزاہم - اور وارثون نے کہا کہ تم اس گائے کو میت کی طرف سے اور اپنی طرف سے قربانی کرو تو سب کو کافی ہے ف - اور
سبکی طرف سے قربانی ادا ہو جائیگی - وان کان شریک الستۃ نصرانیا - اور اگر ان چھ کا شریک کوئی نصرانی ہو یا

ف یعنی جسکے ساتھ جو ساتوان شریک ہے وہ نصرانی ہو یعنی ایسا شخص ہو جسکی طرف سے تقرب و قربانی صحیح نہین ہو
اور جلا یرید اللحم۔ یا ایسا شخص ہو جو گوشت چاہتا ہے ف۔ اگرچہ اسکی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو مثلاً مسلمان ہو
لیکن وہ قربانی کی نیت نہین رکھتا بلکہ گوشت کھانے کے واسطے شریک ہے۔ لم یجز عن واحد منہم۔ تو ان مین سے کسی کی طرف
سے قربانی جائز نہوگی۔ ووجہہ ان البقرۃ تجوز عن سبعۃ لکن من شرطہ ان یکون قصد الکل القربۃ وان اختلفت
جہاتہا۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ گائے کی قربانی سات آدمیون کی طرف سے جائز ہے لیکن اسکی شرط مین سے یہ ہے کہ سب کی
نیت تقرب ہو اگرچہ تقرب کی راہین مختلف ہون۔ کالاضحیۃ والقران والمتعۃ عندنا لاتحاد المقصود۔ جیسے قربانی و
دم قران و دم تمتع ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقصود متحد ہے۔ وہو القربۃ۔ اور وہ تقرب ہے ف۔ پس اگر
ایک نے خود قربانی کی نیت کی ہو اور دوسرے نے دم القران ادا کرنے کی نیت کی اور سوم نے دم التمتع ادا کرنے کی
نیت کی اور چہارم نے اپنے مورث میت کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیون نے بھی اسی طرح کی مختلف قربت کی
نیتین کین تو یہ ساتون کی طرف سے جائز ہے۔ وقد وجد ہذا الشرط فی الوجہ الاول لان التضحیۃ عن الغیر
عرفت قربۃ۔ اور مسئلہ اول مین یہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا بھی قربت معلوم ہوا ہے ف
لہذا وارثون کی قربانی اپنے مورث کے واسطے بھی قربت ہوئی۔ الا تری ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم ضحی عن
امتہ علی ما روینا من قبل۔ کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی
قربانی چنانچہ ہمنے سابق مین روایت کیا ہے ف۔ رواہ مسلم وابن ماجہ وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ جس صورت مین چند شریکون
کے ساتھ مین ساتوین کے وارث نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی تو سب کی نیت قربت پائی گئی پس شرط
تقرب سب کی جانب سے پائی گئی پس قربانی جائز ہے۔ ولم یوجد فی الوجہ الثانی۔ اور دوسری صورت مین یہ شرط نہین
پائی گئی ف۔ یعنی جس صورت مین کہ ساتوان شریک نصرانی ہو یا گوشت کا قصد کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے
تقرب کی نیت نہین متحقق ہوئی۔ لان النصرانی لیس من اہلہا وکذا قصد اللحم ینافیہا۔ اسواسطے کہ نصرانی
کو تقرب کی لیاقت نہین ہے اور اسی طرح گوشت کا قصد کرنا تقرب کی منافی ہے۔ واذا لم یقع البعض قربۃ۔ اور جب
یہ صورت ہوئی کہ قربانی مین سے بعض حصہ تقرب نہین واقع ہوا ف۔ یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت والے کا حصہ تقرب
نہین ہوا۔ حالانکہ قربانی کا خون بہانا ایک جانور مین ایک ہی ہو سکتا ہے۔ والاراقۃ لاتتجزی فی حق القربۃ۔ اور
خون بہانا ایسی چیز نہین کہ تقرب کی راہ سے اسکے ٹکڑے ہو سکتے ہون۔ لم یقع الکل ایضاً۔ تو کل بھی تقرب نہین
واقع ہوا ف۔ خلاصہ یہ کہ خون بہانا ان ایام مین ایک قربت ہے اور اسکی حکمت و اسرار کی معرفت دقیق بعلم اللہ تعالیٰ
عزوجل ہے اور یہ ممکن نہین کہ ایک جانور کی قربانی مین کچھ خون بہانا تو بطور تقرب ہو سکے اور کچھ بغیر قربت ہو سکے تو لامحالہ
ایک خون بہانا ایک ہی طرح واقع ہوگا اور یہ اصول مین ٹھہرا کہ اعمال عبادت مین جب کچھ اخلاص نہ ارادہ ہو تو کل بغیر
اخلاص و تقرب کے ہوجاتا ہے لہذا یہ جانور بغیر قربانی کے صرف گوشت کے واسطے ذبح ہوا۔ فامتنع الجواز۔ تو قربانی
جائز ہونا ممتنع ہوا۔ وہذا الذی ذکرہ استحسان۔ اور یہ جو ذکر فرمایا ہے حکم استحسان ہے ف۔ یعنی درصورتیکہ
شریکون کی نیات قربت مختلف ہون تو قربانی جائز ہے مثلاً سب شریکون مین بعض نے قربانی کی نیت کی اور بعض نے قتل
صید کا کفارہ دینے کی اور بعض نے دم قران حج یا تمتع حج کی نیت کی جیسے وارثون نے میت کی طرف سے قربانی کی
اجازت دی غرضکہ وجوہ قربت مختلف ہین لیکن سب کی نیت قربت کی ہے تو قربانی والون کی قربانی بھی جائز ہے یہ حکم استحسان
ہے۔ والقیاس ان لایجوز وہو روایۃ عن ابی یوسف۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ بھی جائز نہو اور ابو یوسفؒ سے

یہ بھی ایک روایت آئی ہے ف۔ کہ صورت اول میں میت کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں
ہوگی۔ لانہ تبرع بالاتلاف فلا یجوز عن غیرہ کالاعتاق عن المیت۔ اسواسطے کہ میت کی طرف سے قربانی
کی اجازت دینا تبرع بالموت ہے یعنی نفل احسان بطور مال تلف کرنے کے ہے تو یہ غیر کی طرف سے نہیں جائز ہے جیسے میت
کی طرف سے آزاد کرنا نہیں جائز ہے ف۔ کیونکہ یہ تلف کرنے کا احسان ہے۔ لکنا نقول القربۃ قد تقع عن المیت
کالتصدق۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کبھی میت کی طرف سے قربت واقع ہوتی ہے جیسے صدقہ دینا ف۔ تو قربانی بھی
واقع ہو جائیگی۔ بخلاف الاعتاق لان فیہ الزام الولاء علی المیت۔ برخلاف اعتاق کے کہ وہ اسوجہ سے میت
کی طرف سے جائز نہوا کہ اعتاق میں میت کے ذمہ ولاء لازم کرنا پیدا ہوتا ہے ف۔ کیونکہ جو شخص کسی مملوک کو آزاد کرے
تو مملوک کی ولاء اسکے واسطے ہوتی ہے اور میت اس لائق نہیں کہ اسکے ذمہ ولاء لازم کی جاوے اور نہ وارث کو یہ اختیار ہے
بخلاف قربانی کے کہ اسمیں سوائے ثواب کے کچھ لازم کرنا نہیں ہے۔ اور بنظر تحقیق آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا اپنی امت
کی جانب سے قربانی کرنا بھی امام ابویوسف پر حجت ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو ذبحوہا عن صغیر فی الورثۃ او ام ولد جاز لما
بینا انہ قربۃ۔ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو وارثوں میں سے صغیر کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو بھی جائز
ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ تقرب ہے ف۔ یعنی اگر شریکوں میں کوئی صغیر ہو جسکی طرف سے اسکے باپ نے قربانی کی
یا کوئی ام ولد ہو جسکی طرف سے اسکے مولی نے قربانی کی تو بھی جائز ہے کذا فی الشرح۔ م۔ شاید مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ جانور خریدنے کی
شرکت ایک طفل یا ام ولد کی تھی پھر اسکی موت کے بعد الدیا مولی نے اجازت دی تو جائز ہے کیونکہ طفل یا ام ولد جبکہ مسلمان
ہو تو اسکی قربت و ثواب ہیں۔ ولو مات واحد منہم فذبحہا الباقون بغیر اذن الورثۃ لا یجزیہم۔ اور اگر شریکوں میں
کوئی مرگیا پھر باقیوں نے بدون اجازت اسکے وارثوں کے یہ جانور قربانی کیا تو قربانی ادا نہوگی۔ لانہ لم یقع بعضہا قربۃ
اسواسطے کہ اسمیں سے میت کا حصہ تقرب نہیں ہوا ف۔ کیونکہ میت کا حصہ اسکے وارثوں کی میراث ہوگیا اور
وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی۔ وفیما تقدم وجد الاذن من الورثۃ فکان قربۃ۔ اور مسئلہ اولی
میں وارثوں کی طرف سے اجازت ہو کر قربانی قربت ہوگئی ف۔ لہذا اسمیں جواز کا حکم ہے۔ قال ویاکل من لحم الاضحیۃ
ویطعم الاغنیاء والفقراء ویدخر۔ اور قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ اضحیہ کے گوشت سے خود مع عیال کھاوے اور
تونگروں کو اور فقیروں کو کھلاوے اور ذخیرہ کر رکھے ف۔ اس طور کہ نمک لگا کر خشک کرکے رکھ چھوڑے۔ واضح ہو کہ
اسمیں سے نذر کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں پس نذر کرنے والا اپنی نذر کی قربانی سے نہ کھاوے خواہ فقیر ہو یا خوشحال ہو اور
یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے حتی کہ اگر نذر میں سے کھاوے تو جسقدر کھایا اسکا ضامن ہوگا اور ذخیرہ سے استفادہ ہے
کہ اسکی قیمت صدقہ کرے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار میں سے کھانا جائز ہے ایک اضحیہ دوم حج
قران کی ہدی۔ سوم حج تمتع کی ہدی و چہارم نفل قربانی کی ہدی جبکہ اپنے محل پر پہونچ جاوے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل
تک نہیں پہونچی تو اسمیں سے کھانا بھی نہیں جائز ہے اور کفارات و نذر کی قربانیوں سے بھی کھانا نہیں جائز ہے۔ م۔ بالجملہ
اضحیہ سے بالاتفاق کھانا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام کنت نہیتکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منہا وادخروا
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ میں نے تم لوگوں کو قربانیوں کے گوشت کھانے اور ذخیرہ کرنے
سے منع کردیا تھا پس اب تم لوگ کھاؤ اور ذخیرہ کرو ف۔ رواہ ابوداؤد و محمد فی موطاہ ومسلم فی صحیحہ وغیرہم۔ اور وجہ یہ تھی کہ
قحط کے ایام میں اس امر سے منع فرمایا تھا کہ فقرا کو قربانیوں کے گوشت سے رغبت حاصل ہو پھر جب یہ ایام دور ہو گئے
تو اجازت دیدی چنانچہ خود بعض روایات میں وجہ مذکور صریح وارد ہے۔ ومتی جاز اکلہ وہو غنی جاز ان یوکلہ غنیا

غرض جب یہ جائز ہوا کہ قربانی کرنے والا خود کھاوے حالانکہ وہ توانگر ہو تو یہ بھی جائز ہوا کہ وہ دوسرے توانگر کو کھلاوے۔
ف۔ اور اس سے مستفاد ہوا کہ قربت صرف خون بہانا ہوتا ہے اور بعد اسکے گوشت و پوست وغیرہ اسکی ملکیت پر باقی ہے چاہے کھاوے یا کھلاوے۔ **ویستحب ان لا ینقص الصدقۃ عن الثلث۔** اور مستحب ہے کہ اسمین سے صدقہ کی تہائی سے کم نکرے ف۔ یعنی قربانی مین سے تہائی صدقہ کرے مگر یہ مستحب ہے واجب نہین ہے۔ **لان الجہات ثلث الاکل والادخار لما روینا۔** اسواسطے کہ تین طریق ہین ایک کھانا۔ اور دوم ذخیرہ رکھنا بطریق حدیث جو ہمنے اوپر روایت کی۔ **والاطعام۔** اور سوم کھلانا۔ **لقولہ تعالی واطعموا القانع والمعتر۔** بدلیل قول اللہ تعالی واطعموا الخ ف۔ یعنی کھلاؤ قانع و معتر کو۔ **فانقسم علیہا اثلاثا۔** پس اضحیہ مذکور تین طریق پر تین تہائی تقسیم ہوا قانع یعنے سائل اور معتر جو سوال کے واسطے متعرض ہو۔ اور تمام تفصیل تفسیر سترہم سے تلاش کر جسمین علماء رح کے اختلاف اقوال وجوب الصدقۃ و استحباب مین اور اختلاف اسکی مقدار مین صحیح مذکور ہین۔ اور اکثر علماء رح کے نزدیک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔ **قال ویتصدق بجلدہا لانہ جزء منہا۔** اور اضحیہ کی کھال چاہے صدقہ کردے کیونکہ کھال اسکا ایک جزو ہے۔ **او یعمل منہ آلۃ تستعمل فی البیت۔** یا کھال سے کوئی ایسی چیز بناوے جو گھر کے استعمال مین کام آوے۔ **کالنطع۔** جیسے نطع ف۔ جو کھال صاف کرکے مربع یا مدور بناتے ہین کہ وہ بچھنے یا دسترخوان بنانے کے کام آتا ہے جیسے جاے نماز بنالیتے ہین۔ **والجراب۔** اور جری تھیلا ف۔ یا توشہ دان۔ **والغربال ونحوہا** اور چھلنی ونکے مانند ف۔ ڈول و مصلی و مشک وغیرہ۔ **لان الانتفاع بہ غیر محرم۔** اسواسطے کہ اس کھال سے نفع اٹھانا حرام نہین کیا گیا۔ **ولا باس بان یشتری بہ ما ینتفع بہ فی البیت بعینہ مع بقائہ استحسانا** اور مضائقہ نہین کہ کھال کے عوض ایسی چیز خریدے جسکا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر مین نفع اٹھایا جاوے اور یہ استحسان ہے ف۔ یعنی جیسے کھال کی ذات سے کام نکلتا ہے بدون اسکے کہ کھائی جاوے اسی طرح استحسانا جائز ہے کہ اسکے عوض ایسی چیز خریدے جو باقی رہکر کام آوے **وذلک مثل ما ذکرنا۔** اور اسکی مثال وہ چیزین جو ہمنے بیان کین ف۔ کہ تھیلا و چھلنی و ڈول وغیرہ خریدے۔ اور ترکاری و دال وغیرہ نہ خریدے کہ وہ کھالیا جائیگا یعنی سوائے کھانے کے اسطرح آنکے دال سے نفع نہین ہوسکتا کہ بعینہ باقی رہے۔ **لان للبدل حکم المبدل۔** اسواسطے کہ مبدل کا جو حکم ہے وہی بدل کے واسطے ہوتا ہے ف۔ تو کھال سے جسطرح نفع لینے کا حکم تھا وہی ان چیزون سے ہوسکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی چیز ہو کہ اسکو کھالیا تو گویا مبدل کو کھالیا حالانکہ کھال کھانا ممنوع ہے لہذا فرمایا۔ **ولا یشتری بہ ما لا ینتفع بہ الا بعد استہلاکہ کالخل والابازیر اعتبارا بالبیع بالدراہم۔** اور کھال کے عوض ایسی چیز نہین خرید سکتا جس سے انتفاع بدون اسکے ممکن نہو کہ وہ چیز تلف ہو جیسے سرکہ و مصالحہ بقیاس درمون کے عوض فروخت کے ف۔ کیونکہ درمون کے عوض فروخت کرنا نہین جائز ہے اسواسطے کہ درمون سے بدون اسکے نفع نہین ہوسکتا کہ انکو تلف کیا جاوے یا وہ بطور تمول کے جمع کیے جاوین۔ **والمعنی فیہ انہ تصرف علی قصد التمول۔** اور بیع بعوض درم کے ممنوع ہونے مین وجہ یہی کہ بیع مذکور کا تصرف بقصد تمول واقع ہوتا ہے ف۔ حالانکہ یہ جانور تو تمول سے خارج ہوگیا پس اگر بیع سے تمول کیا تو درمون کا صدقہ کرنا واجب ہوگا کیونکہ فعل مکروہ سے حاصل ہوا تو خبیث ہے پس صدقہ کرے۔ کما فی العینی۔ اور اصل اس باب مین حدیث صحیح ہے کہ اللہ تعالی یہود پر لعنت کرے کہ اللہ تعالی نے انپر چربی حرام فرمائی تھی پس انھون نے اسکو پگھلا کر فروخت کرکے اسکا ثمن کھایا کما فی الصحیح۔ پس معلوم ہوا کہ چربی کا عوض دام کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے قرار دیا پس بدل کا حکم مبدل کا ہوا پس کھال کے عوض کھانے پینے یا تمول کی چیز نہین لے سکتا ہے۔ لیکن ایسی چیز جائز ہے کہ جو کھائی

کی طرح بعینہ باقی رہے اور کام میں آوے۔ واللحم بمنزلۃ الجلد فی الصحیح۔ اور گوشت کا حکم صحیح قول میں بمنزلہ
کھال کے ہے ف۔ حتی کہ اگر گوشت کو بعوض درہموں کے فروخت کیا تو ان درہموں کو صدقہ کرے اور اگر ایسی چیز کے
عوض فروخت کیا جو بدون صرف تلف کرنے کے کام میں نہ آوے جیسے آٹا دال سرکہ وغیرہ تو نہیں جائز ہے اور اگر چھلنی و
ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہے۔ غرضکہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال و گوشت کا حکم یکساں ہے اور بعضوں نے فرق کیا تو وہ
صحیح نہیں ہے۔ ولو باع الجلد او اللحم بالدراہم او بما لا ینتفع بہ الا بعد استہلاکہ تصدق بثمنہ لان القربۃ
انتقلت الی بدلہ۔ اور اگر کھال یا گوشت کو بعوض درہموں کے فروخت کیا یا بعوض ایسی چیز کے جس سے بدون تلف
میں کے نفع نہیں لے سکتے تو اسکا ثمن صدقہ کردے اسواسطے کہ قربت اسکے عوض کی جانب منتقل ہوگئی ف
تو عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوا۔ وقولہ علیہ السلام من باع جلد اضحیتہ فلا اضحیۃ لہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد فرمایا کہ جسنے اپنی اضحیہ کی کھال فروخت کی تو اسکے واسطے اضحیہ نہیں ہے ف۔ تو اس سے عدم جواز بیع نہیں
نکلتا بلکہ۔ یفید کراہۃ البیع۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیع مکروہ ہے ف۔ مگر کراہت کے ساتھ جواز ہوگا۔ اما البیع
جائز لقیام الملک والقدرۃ علی التسلیم۔ کیونکہ ملکیت قائم ہونے اور سپردگی کی قدرت ہونے سے بیع کا جواز
ہوگا ف۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ اسکا اضحیہ کامل نہوا۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح کہا اور بیہقی نے سنن کبری میں
روایت کیا۔ ونقدہ الذہبی لکنہ حسن الاسناد واللہ تعالی اعلم۔ مسئلہ قربانی کی کھال کو اکثر لوگ قصاب کو دیتے ہیں
اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ ولا یعطی اجر الجزار من الاضحیۃ۔ اور قصاب کی اجرت کو اضحیہ میں سے نہ دے
ف۔ یعنی نہ کھال اور نہ گوشت اور نہ اوجھ وغیرہ کوئی چیز بطور اجرت کے نہ دے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام
لعلی رضی اللہ عنہ تصدق بجلالہا وخطامہا ولا تعط اجر الجزار منہا شیئا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ ان جانوروں کی جھولیں و مہاریں صدقہ کردے اور انمیں سے کچھ بھی قصاب
کی اجرت میں مت دیجیو ف۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ والنہی عنہ نہی عن البیع ایضا۔ اور قصاب یعنی
اضحیہ بنانے والے کی اجرت دینے سے ممانعت کرنا بیع سے بھی ممانعت ہے۔ لانہ فی معنی البیع۔ اسواسطے کہ اجارہ کرنا
بیع کے معنی میں ہے ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اضحیہ کی جلد فروخت کرنا جو جائز مکروہ کہا تو مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ ظاہر
حدیث مفید ہے کہ بیع حرام ہو لیکن اصول میں مقرر ہوا کہ بیع جب ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو ذات بیع سے خارج ہے تو اصلی
مشروعیت رہتی ہے اور غیر کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا کہ بذات خود مشروع ہے لیکن جمعہ
کے جانے سے روک اسکو حرام کرتی ہے تو مکروہ تحریمی ہے اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ م ع۔ ویکرہ ان یجز صوف
الضحیۃ وینتفع بہ قبل ان یذبحہا۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کے بال لیکر اس سے نفع اٹھاوے قبل اسکے ذبح کے ف
یعنی قربانی کرنے سے پہلے اس جانور کے بال لیکر کام میں لانا مکروہ ہے۔ لانہ التزم اقامۃ القربۃ بجمیع اجزائہا۔ اسواسطے
کہ اس شخص نے اس جانور کے تمام اجزاء کے ساتھ میں قربت ادا کرنے کا التزام کیا تھا ف۔ اور ہنوز ذبح نہیں کیا
کہ اسکے بعض اجزاء کو نوچ یا کاٹ لیا تو یہ التزام کے خلاف مکروہ ہے۔ بخلاف ما بعد الذبح۔ برخلاف ذبح کے بعد
لانہ اقیمت القربۃ بہا۔ اسواسطے کہ پوری اضحیہ سے قربت ادا ہوگئی ف۔ کہ اسنے ذبح کیا تو اب اسکے بال و کھال
وغیرہ سے جو نفع چاہے اٹھاوے جیسے کھال میں تفصیل گزری۔ کما فی الہدی۔ جیسے ہدی میں ہے ف۔ یعنی جو جانور
کہ مکہ کو ہدی بھیجا گیا کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہے پس اسکے بال لینا منع ہے۔ ویکرہ ان یحلب لبنہا فینتفع بہ
کما فی الصوف۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کا دودھ دوہکر اس سے نفع اٹھاوے جیسے بال میں مکروہ ہے ف۔ کیونکہ دودھ بھی

اسکے اجزاء میں سے ہے۔ اور اگر دودھ والی ہو تو اسکو مضر ہو تو سرد پانی چھڑک کر منقطع کرے ورنہ دودھ کا صدقہ کر دے اور یہ
روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ اسی اضحیہ میں ہے جسکو معین کیا ہو یا فقیر نے بہ نیت اضحیہ خریدا ہو اور غیر معین یا تونگر
کی اضحیہ میں دودھ دوہنا بلکہ انتفاع جائز ہے ولیکن ظاہر الروایہ مطلق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ م۔ **قال والافضل**
ان یذبح اضحیتہ بیدہ ان کان یحسن الذبح۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنی قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے بشرطیکہ
اچھی طرح ذبح کر سکتا ہو۔ **وان کان لا یحسنہ فالافضل ان یستعین بغیرہ۔** اور اگر اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو
تو اسکے حق میں افضل یہ ہے کہ دوسرے سے مدد لے **ف** کہ وہ ذبح کر دے۔ **واذا استعان بغیرہ ینبغی ان**
یشہد بنفسہ۔ اور جبکہ دوسرے شخص سے اپنی اضحیہ کے ذبح میں مدد لے یعنی غیر سے ذبح کرایا تو چاہیے کہ خود وہاں حاضر
ہو۔ **لقولہ علیہ السلام لفاطمۃ رضی اللہ عنہا قومی فاشہدی اضحیتک فانہ یغفر لک باول قطرۃ من**
دمہا کل ذنب۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ تو اٹھکر اپنی
قربانی کے وہاں حاضر ہو کہ اسکے اول قطرہ خون کے ساتھ ہی تیرے کل گناہ بخشے جاوینگے **ف** اور تو اسطرح کہیو۔ ان
صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا من المسلمین۔ پس عمران بن حصین نے کہا
کہ یا رسول اللہ یہ بات خاصکر آپکے لیے اور آپکے اہل بیت کے لیے ہے یا سب مسلمانوں کے واسطے ہے۔ آپ نے
فرمایا کہ نہیں بلکہ سب مسلمانوں کے واسطے عام ہے۔ رواہ الحاکم والبیہقی والطبرانی۔ بیہقی نے کہا کہ اسکے اسناد میں مقال ہے
اور ذہبی رح نے کہا کہ ابو حمزہ الثمالی سخت ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسحق بن راہویہ نے اسکو باسناد حسن روایت کیا چنانچہ کہا
کہ اخبرنا یحیی بن آدم وابو بکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحق عن عمران بن الحصین رضی اللہ عنہ فذکرہ۔ غایت یہ کہ منقطع
ہو اور یہ جرح نہیں ہے۔ اور کرخی رح نے اپنی اسناد سے اسکو عمران رض سے روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث حاکم نے بطریق عطیہ عن
ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کی۔ ورواہ البزار رح۔ ذہبی رح نے کہا کہ اسمیں عطیہ راوی واہی ہے اور بزار رح
نے کہا کہ اس طریقہ اسناد سے بہتر اسکا طریقہ ہم کو معلوم نہیں ہوا۔ اور یہ حدیث کرخی وابو الفتح سلیم بن ایوب الشافعی و
ابو القاسم اصبہانی رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعاً روایت کی لیکن شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد میں عمرو بن
خالد راوی واہی ہے۔ م ع ت۔ بالجملہ اس مقام پر ہمکو یہ حدیث حجت ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **قال ویکرہ ان**
یذبحہا الکتابی لانہ عمل ہو قربۃ وہو لیس من اہلہا۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کرا دے
کیونکہ یہ ایسا کام ہے کہ جو قربت ہے اور کتابی اس لائق نہیں ہے **ف** تو اس سے استعانت مکروہ ہے حتی کہ مالک رح نے
کہا کہ جائز ہی نہیں ہے پس شاید کہ ہمارے نزدیک بھی کراہت تحریمی بالغیر ہے اگرچہ ظاہر لفظ کراہت تنزیہی ہے۔ **ولو امرہ**
فذبحہا جاز لانہ من اہل الذکاۃ۔ اور اگر مسلمان نے کتابی کو حکم کیا پس اسنے اضحیہ ذبح کر دیا تو قربانی ہو گئی کیونکہ کتابی کو
ذبح کی لیاقت ہے **ف** اور قربت کی لیاقت نہیں ہے لیکن موکل میں یہ لیاقت ثبوت ہے تو ذبیحہ بذریعہ کتابی کے ہو جائیگا
والقربۃ اقیمت بانابتہ ونیتہ۔ اور قربت بوجہ مسلمان موکل کے اسکو نائب کرنے اور مسلمان کی نیت کے ادا ہو جائیگی۔
بخلاف ما اذا امر المجوسی۔ برخلاف کتابی کے اگر مجوسی کو (یا ہندو کو) ذبح کا حکم کیا **ف** تو جائز نہیں ہے۔ **لانہ لیس**
من اہل الذکاۃ فکان افسادا۔ اسواسطے کہ مجوسی کو ذبیحہ کی لیاقت نہیں ہے تو یہ خراب کرنا ہوا **ف** تو اسکا ذبح کرنا
مردار کرنا اور مسلمان کا حکم دینا بیکار کرنا ہوگا۔ بالجملہ مسلمان کا ذبح کرنا اور کتابی کا ذبح کرنا دونوں ذبح ہو جانے میں برابر ہیں
لیکن چونکہ قربانی کا ذبح کرنا امور دین سے ہے تو مشرک کتابی کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے اور امور دین میں مسلمان کو چاہیے نہیں کہ
کافر سے مدد لے۔ کذا قال القدوری اور یہی قول شافعی وروایت احمد ہے اور مالک واحمد کے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ ذات

ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھاری قربانیون کو ذبح نکرے مگر پاک - اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قربانی کو سوائے
مسلمان کے کوئی ذبح نکرے - ع - واذا غلط رجلان فذبح کل واحد منہما اضحیۃ الآخر اجزی عنہما ولا ضمان علیہما
وہذا استحسان - اگر دو آدمیون نے باہم اسطرح غلط کیا کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور قربانی کو ذبح کر دیا تو وہ دونون کی
طرف سے ادا ہو گئی اور دونون پر ضمان نہین ہی اور یہ حکم استحسان ہی ف - اور قیاس ظاہری اسکو مقتضی نہین ہی - واصل
ہذا ان من ذبح اضحیۃ غیرہ بغیر اذنہ لا یحل لہ ذلک - اور اسکی اصلیت یہ ہی کہ جسنے دوسرے کا اضحیہ بدون اسکے
حکم کے ذبح کیا تو اسکو ایسا کرنا حلال نہین ہی - وہو ضامن لقیمتہا - اور ذبح کرنے والا اسکی قیمت کا ضامن ہی ف -
مترجم کہتا ہی کہ ظاہر لفظ مصنف عام ہی کہ دوسرے کا اضحیہ بدون اجازت کے عمداً ذبح کیا ہو یا غلطی سے ذبح کیا ہو اور وہ
بہر حال ضامن ہی اور نوادر ابن سماعہ رح مین عمداً کی صورت مین لکھا کہ بعد ادائے ضمان کے ذابح کی طرف سے قربانی ہو جائیگی
ع ن - ظاہر مراد یہ کہ ذبیحہ کا مالک بھی ہوگا اور شیخ مصنف رح نے لکھا کہ - ولا یجزیہ من الاضحیۃ فی القیاس -
اور یہ ذبح اسکو قربانی سے کافی نہوگا بدلیل قیاس - وہو قول زفر رح - اور یہ زفر رح کا قول ہی ف - یعنی قیاس
مختار زفر رح ہی اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہی - ع - وفی الاستحسان یجوز ولا ضمان علی الذابح وہو قولنا -
اور استحساناً قربانی جائز ہی اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہین ہی اور یہی ہمارا قول ہی ف - یعنی قول ابو حنیفہ وابو یوسف
ومحمد رحمہم اللہ تعالی ہی - ظاہر مراد یہ کہ غلطی وغیرہ مین مطلقاً یہی حکم ہی جیسا کہ آئندہ مذکور ہی - وجہ القیاس انہ ذبح شاۃ
غیرہ بغیر امرہ فیضمن - قیاس کی وجہ یہ ہی کہ ذابح نے غیر کی بکری بدون اسکے حکم واجازت کے ذبح کر ڈالی تو ضامن ہوگا
کما اذا ذبح شاۃ اشتراہا القصاب - جیسے اس صورت مین ضامن ہوتا ہی کہ ایسی بکری ذبح کر ڈالے جسکو قصاب نے
خرید کیا ہی ف - تاکہ مناسب موقع پر ذبح کرکے اسکا گوشت فروخت کرے - پس اگرچہ قصاب نے اسکو ذبح کے لیے
خریدا ہی مگر بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوتا ہی اسی طرح یہان اگرچہ اسنے قربانی کیلیے خریدی ہی مگر
بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوگا - وجہ الاستحسان انہا تعینت للذبح لتعینہا للاضحیۃ - وجہ
استحسان یہ ہی کہ یہ بکری ذبح کے واسطے متعین ہو گئی کیونکہ وہ اضحیہ کے واسطے متعین ہوئی ہی ف - کیونکہ اگر فقیر نے
بہ نیت قربانی خریدی یا تونگر نے نذر قربانی خریدی تو شرعاً بھی متعین ہی اور اسکے قصد مین بھی متعین ہی اور اگر تونگر نے قربانی
کے لیے خریدی تو شرعاً اگرچہ یہ متعین نہو لیکن اسکی نیت یہی ہی پس معلوم ہوا کہ فقیر کی قربانی یا تونگر کی نذر کی نیت سے
خریدی ہوئی بکری تو قربانی کے لیے متعین ہو کر ذبح کے واسطے ہو جاتی ہی - حتی وجب علیہ ان یضحی بہا بعینہا
فی ایام النحر ویکرہ ان یبدل بہا غیرہا - حتی کہ اس شخص پر واجب ہو جاتا ہی کہ قربانی کے ایام مین اسکو ذبح
کرے اور مکروہ ہوتا ہی کہ اسکے عوض دوسری بدل کرے ف - پس یہی ذبح کے واسطے متعین ہی حتی کہ اگر مالک اسکو ذبح
کرنے سے غافل ہو جاوے تو دوسرون کو بنظر خیر خواہی لازم ہی کہ اسکی مدد کرین تاکہ ذمہ داری ادا ہو جاوے - فصار
المالک مستعینا بکل من یکون اہلا للذبح آذنا لہ دلالۃ - تو مالک ہر ایسے شخص سے جسکو ذبح کی لیاقت ہی اعانت
چاہنے والا اور اسکو اجازت دینے والا ہو گیا از راہ دلالت حال کے ف - یعنی اسکی حالت اس امر کی دلیل ہی کہ گویا اسنے
ہر واقف ذبح کو اجازت دی و استعانت چاہی - لانہا تفوت بمضی ہذہ الایام - کیونکہ حالت یہ ہی کہ ان ایام کے گزر جانے
پر قربانی جاتی رہیگی - وعساہ یعجز عن اقامتہا بعوارض - اور شاید کہ بعض عوارض وموانع ایسے پیش آوین کہ وہ
خود ذبح کرنے سے عاجز ہو جاوے ف - پس لا محالہ دوسرون سے استعانت ہوگی تو جو امر عرف وشرع سے ثابت
ہو گویا اسنے صریح زبان سے کہدیا جیسے طعام ولیمہ کی دعوت مین بلا کر کھانا سامنے کیا تو عرف مین یہ اجازت ہی گویا اسنے

زبان سے کہا کہ اسکو کہا ہے پس کھانے سے ضمان نہیں ہوتی اگرچہ زبان سے نہیں کہا۔ اسی طرح بیان ذبح
کرنے سے تاوان نہیں اگرچہ اسنے زبان سے اجازت نہیں دی لہذا اگر تونگر نے قربانی خریدی تو خاص متعین نہیں ہو جاتی
وہ بھی تونگر کی نیت وقصد کی راہ سے قربانی کے لیے متعین ہے تو اسکی طرف سے دلالت اجازت موجود ہے پس کسی حال میں
ذبح کرنے والا ضامن نہوگا۔ کما اذا ذبح شاۃ شد القصاب رجلہا۔ جیسے اس صورت میں کہ قصاب کی
بکری ایسی حالت میں ذبح کردے کہ قصاب نے اسکے پاؤں باندھے تھے ف۔ یعنی شاۃ پاؤں باندھکر زمین پر لٹایا تھا
کہ اسکو ذبح کریگا اور چھری لینے گیا پس کسی نے تسمیہ کہکر اسکو ذبح کر دیا تو ضامن نہیں ہوتا ہے کیونکہ قصاب نے اسکو ذبح
کے واسطے متعین کر دیا تھا بخلاف اسکے اگر قصاب نے پاؤں نہیں باندھے بلکہ فقط خریدی تو اسکو ذبح کرنے سے اسوجہ سے
ضامن ہوجاتا ہے کہ شاید قصاب اسکو زندہ فروخت کرے تو کوئی دلیل نہیں جس سے ذبح کے واسطے تعیین معلوم ہوسکے اور
اضحیہ میں کچھ پاؤں باندھنا شرط نہیں کہ اسمیں تو سوائے ذبح کے کوئی امر نہوگا لہذا اگر کسی نے دوسرے کا اضحیہ ذبح کر دیا
تو ضامن نہوگا اور یہ دلیل مقتضی ہے کہ اگر غلطی سے نہو بلکہ عمداً ایام النحر میں ذبح کردے تو بھی ضامن نہوگا اور اضحیہ
اسی شخص کی طرف سے ادا ہوجائیگا جو اسکا مالک ہے چنانچہ آیندہ معلوم ہوگا۔ م۔ فان قیل یفوتہ امر مستحب پس
اگر اعتراض ہو کہ مالک سے امر مستحب جاتا رہیگا ف۔ یعنی اگر اعتراض ہو کہ تم کہتے ہو کہ اضحیہ ہونے کی وجہ سے مالک
کی طرف سے ازراہ دلالت کے اجازت ثبوت ہوگئی کہ جو شخص اہل ذبح ہو وہ ذبح کرے تو یہ اجازت کیونکر ثبوت ہوگی حالانکہ
غیر کے ذبح کرنے میں مالک سے ایک امر مستحب جاتا رہیگا۔ وہو ان یذبحہا بنفسہ او یشہد الذبح۔ اور امر مستحب یہ ہے کہ
مالک خود ذبح کرے یا اسکے ذبح میں حاضر ہو ف۔ حالانکہ غیر کے ذبح کرنے میں یہ نہیں ہوا۔ فلا یرضی بہ۔ تو مالک
اسپر راضی نہوگا ف۔ پھر یہ دلالت کہاں سے نکلی کہ وہ راضی ہے۔ اور اگر مالک خود حاضر ہو اور غیر نے ذبح کیا پس اگر
مالک نے روکا تو صریح منع ہے حتی کہ بالاتفاق ضامن ہوگا اور اگر منع نہیں کیا تو بلا خلاف ضامن نہوگا کیونکہ یہ اجازت ہے
پس مسئلہ کی صورت تو یہ ہو کہ مالک حاضر نہیں ہے تو لامحالہ یہ امر مستحب جاتا رہیگا اور باوجود اسکے کیونکر معلوم ہو کہ مالک
راضی تھا بلکہ بظاہر راضی نہوگا۔ قلنا یحصل لہ مستحبان آخران۔ ہم جواب دینگے کہ مالک کو دو مستحب دیگر حاصل
ہونگے ف۔ یعنی اگر ایک مستحب گیا اور دو مستحب حاصل ہوئے پھر خواہ مخواہ راضی ہوگا۔ صیرورتہ مضحیا لما عینہ
ایک مستحب یہ کہ مالک اسکا قربانی کرنے والا اسی مقصد کے لیے ہوگا جسکے لیے معین کیا تھا ف۔ یعنی غیر نے مالک کی
نیابت میں یہ جانور قربانی کیا تو گویا مالک نے جس قربت کے لیے اس جانور کو معین کیا تھا اسی میں قربانی کرنے والا ہوگیا
کیونکہ اگر تونگر بھی ہو تو بھی ضرور مستحب ہے کہ جس جانور کو قربانی کے لیے معین کیا اسکو قربانی کردے پس نذر یا فقیر کی صورت میں
بدرجہ اولے یہ بات ثابت ہے پس مالک کو بذریعہ نائب کے یہ استحباب حاصل ہوا کہ تقرب موافق تعیین کے حاصل ہوگیا
وکونہ معجلا بہ۔ اور مستحب دوم یہ کہ قربانی کے کام میں تعجیل کرنے والا ہوگیا ف۔ اسی واسطے روز اول افضل ہے یعنی
مستحب ہے کہ ہر امر طاعت میں جلدی کرے اور یہ بات بذریعہ غیر کے حاصل ہوئی تو جب ایک مستحب جاتا رہا اور بجائے اسکے
دو مستحب حاصل ہوئے تو ناگوار نہ سمجھیگا۔ فیرتضیہ۔ بلکہ غیر کے فعل کو گوارا رکھیگا ف۔ یعنی ایسا دفعتہً امر کی دلیل
ہوگا کہ پسند کریگا ہے تو یہ حکم نہیں ہوسکتا کہ مالک مانع تھا۔ ولعلمائنا رحمہم اللہ تعالی من ہذا الجنس مسائل استحسانیۃ
اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک اسی جنس کے مسائل استحسانیہ ہیں ف۔ یعنی مشائخ رحمہم نے خلاف قیاس کے
انمیں استحساناً حکم دیا ہے۔ وہی ان من طبخ لحم غیرہ۔ اور وہ یہ ہیں کہ اگر ایک نے دوسرے کا گوشت پکا دیا۔ او طحن
حنطتہ۔ یا اسکے گیہوں پیس ڈالے۔ او رفع جرتہ فانکسرت۔ یا اسکا گھڑا اوٹھا دیا پس وہ ٹوٹ گیا۔ او حمل علی دابتہ

فعطبت - یا اسکے جانور پر لاد دیں وہ مرگیا - کل ذالک بغیر امر المالک - اور یہ ہر ایک امر بدون اجازت مالک کے
کیا ف - یعنی گوشت پکانا اور گیہوں پیسنا اور گھڑا اٹھانا اور جانور پر لادنا ہر ایک کام بدون اجازت مالک کے کیا - یکون
ضامنا - تو وہ ضامن ہوگا ف - کیونکہ یہ غیر پر ظلم و تعدی ہے کیونکہ مالک کی طرف سے بیان کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی کہ
جس سے اجازت کی دلیل ہو - ولو وضع المالک اللحم فی القدر والقدر علی الکانون والحطب تحتہ - اور اگر گوشت
کی صورت میں ایسا ہو کہ مالک نے گوشت کو دیگ میں ڈالا اور دیگ کو چولہے پر رکھکر نیچے لکڑیاں رکھیں ہوں ف -
تو یہ دلالت ہے کہ پکانا منظور ہے - او جعل الحنطۃ فی الدورق - یا گیہوں کے مسئلہ میں یہ ہو کہ مالک نے گیہوؤں کو دورق میں
بھرا ف - یعنی گول ٹوکری میں بھر کر چکی کے اوپر لگا دیا تاکہ اسمیں سے گیہوں چکی کے بیچ سوراخ میں گریں - وربط الدابۃ
علیہ - اور چکی چلانے والا جانور اس سے باندھ دیا ہو ف - تو یہ دلیل ہے کہ پیسنا منظور ہے - اور رفع الجرۃ واما لہا الی
نفسہ - یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود گھڑا اٹھا کر اپنی طرف جھکایا ہو ف - تاکہ اعانت کی دلیل ہو - او حمل علی
دابتہ فسقط فی الطریق - یا جانور پر لادنے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جانور پر بوجھ لادا ہو کہ وہ راہ میں گر گیا ہو ف -
تاکہ اعانت کی دلیل ظاہر ہو پس ایسی صورتوں میں یوں واقع ہو یعنی - فاوقد ہو النار فیہ فطبخہ - پس اس شخص غیر نے چولہے
میں آگ روشن کر دی کہ گوشت پکا دیا - او ساق الدابۃ فطحنہا - یا اسنے جانور ہانک دیا کہ گیہوں پیس دیے - او اعانہ
علی رفع الجرۃ فانکسرت فیما بینہما - یا اسنے گھڑا اٹھانے میں مالک کی اعانت کر دی کہ وہ ان دونوں کے لگاؤ میں ٹوٹ گیا
او حمل علی دابتہ ما سقط فعطبت - یا اسنے کوئی بوجھ اٹھا کر اسکے جانور پر لاد دیا کہ وہ تلف ہو گیا - لا یکون ضامنا فی
ہذہ الصور استحسانا لوجود الاذن دلالۃ - تو ان صورتوں میں استحسانا ضامن نہوگا کیونکہ از راہ دلالت کے اجازت ثابت ہے
ف - یعنی اوپر کی صورتیں جنمیں بدون دلالت کے ضامن ہوا تھا اگر وہ ان وجوہ مذکورہ کے ساتھ واقع ہوں تو اجازت بدلالت
پائے جانے کی وجہ سے استحسانا ضامن نہوگا - واذا ثبت ہذا نقول فی مسئلۃ الکتاب ذبح کل منہما اضحیۃ غیرہ بغیر اذنہ
صریحا فہی خلافیۃ زفر بعینہا و یتاتی فیہا القیاس والاستحسان کما ذکرنا - اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب
ہم کتاب کے مسئلہ میں یوں فرض کرتے ہیں کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کا جانور قربانی بدون اسکی اجازت صریح
کے ذبح کر دیا (اگرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمدًا ایسا کیا) تو یہ صورت بھی زفر رح کے ساتھ اختلافی ہے اور اسمیں بھی قیاس و استحسان
جاری ہوگا جیسے ہمنے ابھی ذکر کیا ہے ف - حتی کہ زفر رح کے نزدیک بدلیل قیاس ضامن ہوگا اور قربانی ادا نہوگی اور یہی قول
مالک و شافعی و احمد ہے اور ہمارے علماء رح کے نزدیک استحسانا قربانی ادا ہوگی اور ضمان نہیں ہے - فیاخذ کل واحد منہما
مسلوختہ من صاحبہ ولا یضمنہ لانہ وکیلہ فیما فعل دلالۃ - پس ایسا کریں کہ ہر ایک اپنی مسلوخہ بکری کو دوسرے سے
لے لے اور اس سے ضمان نہیں لے سکتا کیونکہ اسنے جو کچھ کیا یعنی ذبح کر دیا تو اس کام میں وہ از راہ دلالت کے اسکی طرف
سے وکیل نائب ہے ف - اور جب نائب وکیل نے موافق رائے موکل کے کام کیا تو وہ ضامن نہیں ہو سکتا ہے مگر یہ صورت
اسوقت تک کہ مذبوحہ بکری موجود ہو یا دونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو - فان کانا قد اکلا ثم علما فلیحلل کل واحد منہما
صاحبہ ویجزیہما - پھر اگر دونوں نے مذبوحہ کو کھا لیا پھر معلوم ہوا کہ ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کی تو چاہیے کہ دونوں
میں سے ہر ایک دوسرے سے تحلیل کر لے یعنی معاف کر لے اور دونوں کی قربانی جائز ہو جائیگی ف - اور کھانا کچھ مضر
نہیں ہے - لانہ لو اطعمہ فی الابتداء یجوز - اس لیے کہ اگر ابتداء میں قربانی کرنے والا اس گوشت کو دوسرے کو کھلاتا تو
جائز تھا - وان کان غنیا - اگرچہ وہ تونگر ہو - فکذا لہ ان یحللہ فی الانتہاء - اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ آخر میں یعنی
کھانے کے بعد اسکو حلال کر دے - وان تشاحا فلکل واحد منہما ان یضمن صاحبہ قیمۃ لحمہ ثم یتصدق بتلک القیمۃ

اور اگر دونون نے باہم جھگڑا کیا تو دونون مین سے ہر ایک کو اختیار ہو کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت لے لے پھر وہ اُس قیمت کو صدقہ کرے - لانہا بدل عن اللحم فصار کما لو باع اضحیتہ - اسواسطے کہ یہ قیمت معاوضہ گوشت ہو تو ایسا ہوگیا جیسے اپنا اضحیہ فروخت کر دیا ف - حالانکہ فروخت کرنا جائز نہین اور اگر فروخت کرے تو کل دام صدقہ کرنا واجب ہو تو اسی طرح یہان جو قیمت وصول کی اسکو بھی صدقہ کرنا واجب ہو اسواسطے کہ دام و قیمت مین کچھ فرق نہین سوائے اسکے کہ قیمت تو اصلی موجب ہو پھر اگر باہمی رضامندی سے کسی مقدار پر عقد ہوا تو قیمت سے اس مقدار کی جانب منتقل ہوتا ہو پس دونون بدل ہونے مین برابر ہین - وہذا لان التضحیۃ لما وقعت عن صاحبہ کان اللحم لہ - اور یہ حکم اسواسطے ہو کہ جب قربانی اسی شخص کی طرف سے واقع ہوئی جو اس جانور کا مالک تھا تو گوشت اسی کی ملک ہوا ف - حالانکہ یہ گوشت دوسرے شخص نے کھالیا یعنی اجازت جو دلالۃ ثابت ہوئی وہ تو صرف ذبح کرنے تک محدود تھی اور گوشت کھانے یا تصرف مین لانے کی اجازت نہین تھی پس گوشت کا صرف کرنا بلا اجازت واقع ہوا - ومن اتلف لحم اضحیۃ غیرہ کان الحکم ما ذکرناہ - اور جو کوئی کسی غیر کی قربانی کا گوشت تلف کر ڈالے تو اسکا حکم یہی ہوتا ہو جو ہمنے بیان کیا ہو ف - کہ مالک کے واسطے اُسکے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا پھر مالک اس قیمت کو صدقہ کرے پس اسی طرح یہان بھی ہوگا - ومن غصب شاۃ فضحی بہا ضمن قیمتہا وجاز عن اضحیتہ لانہ ملکہا بسابق الغصب - اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اسکی قربانی کی تو اسکی قیمت تاوان دے اور اسکی قربانی جائز ہو جائیگی اسواسطے کہ وہ سابق غصب کی وجہ سے اسکا مالک ہوگیا تھا ف - اسواسطے کہ جب وہ بکری غصب کی تو اسپر عین بکری بعینہ دینا واجب تھا اور جب اسنے قربانی کی تو مالک ہوا اور اصل مالک کا حق بجانب قیمت منتقل ہوا پس معلوم ہوا کہ غاصب نے غصب کی وجہ سے اپنی ملکیت قربانی کی تو قربانی ادا ہوگئی - بخلاف ما لو اودع شاۃ فضحی بہا - برخلاف اسکے اگر اسکے پاس بکری ودیعت رکھی ہو پس مستودع نے اسکی قربانی کر دی ف - تو قربانی نہین ادا ہوگی اور قیمت کا ضامن ہوگا - لانہ یضمنہ بالذبح - اسواسطے کہ مستودع تو بوجہ ذبح کے اسکا ضامن ہوا ف - اور پہلے امین تھا اور غاصب کی طرح سے ضمین نہین تھا - فلم یثبت الملک لہ الا بعد الذبح واللہ تعالی اعلم - پس اسکی ملکیت نہین ثابت ہوئی مگر بعد ذبح کے واللہ تعالی اعلم ف - اور بعد ذبح کے قربانی ممکن نہین ہو فافہم - اور بعض مشائخ نے کہا کہ غاصب کی قربانی بھی جبھی جائز ہوگی کہ اسنے ایام النحر مین قیمت ادا کر دی ہو اور وجہ یہ ہو کہ ملکیت اول اس مذہب مین حاصل ہوئی پھر اسی وقت سے مستند ہوئی جبسے وہ ضامن ہوا یعنی غصب کیا ہو - تو معلوم ہوا کہ خون بہانا اسکی ملکیت مین واقع ہوا - مترجم کہتا ہو کہ پھر بھی اسمین تامل ہو اور وجہ تامل یہ کہ استناد بسبب سابق بضرورت ہوتا ہو اور یہان صرف تاوان کے واسطے ضرورت ہو اور ادائے قربانی کے واسطے ضرورت محل تامل ہو واللہ تعالی اعلم - اور زفر رح و ابو یوسف رح سے ایک روایت مین قربانی نہین ادا ہوگی اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہو اور یہی نوادر ابن رستم مین امام محمد رح سے مروی ہو واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - ع -

کتاب الکراہیۃ

یہ کتاب کراہیت کے بیان مین ہو -

چونکہ کتب سابقہ مین اکثر مسائل کی نسبت مکروہ لکھا ہو لہذا اس کتاب مین کراہیت و اسکے مسائل کی تحقیقات مع ان مسائل کے جو مکروہ ہین اور ہنوز یہانتک مذکور نہین ہوئے ہین بیان فرمائے اور اللہ تعالی نے احسن اختیار کرنے کے واسطے ارشاد فرمایا ہو اور اسکا معلوم ہونا اسی طرح کہ مکروہات سے اجتناب ہو لہذا بعض قدماء مشائخ کی عبارات مین کتاب الاستحسان

سے قریب ہے اور مکروہ خلاف مندوب و مستحب ہے اور کراہت یا تنزیہی ہے تو وہ حلال سے اقرب اور خلاف اولی ہے۔ اور دوم مکروہ تحریمی ہے۔ قال رحمہ اللہ تکلموا فی معنی المکروہ۔ شیخ رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ مشائخ نے مکروہ کے معنی مین اختلاف کیا ف۔ بعض نے کہا کہ جسکے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو تنزیہی مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ اولی یہ کہ اسکو نہ کرے وہ مکروہ ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بھی بمنزلہ اول ہے۔ اور مخفی نہین کہ تفصیل حرام و مکروہ تحریمی وغیرہ کے بلحاظ ثبوت کے ہے ورنہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین منع و عدم منع اسواسطے تھا کہ وہم و گمان کو وہان دخل نہین تھا پھر جب روایات کے ذریعہ سے احادیث کا ثبوت ہوا اور اجتہاد کے ذریعہ سے آیات مین علم ہوا تو اقسام ہوئے یعنی اگر قطعی علم آیت یا متواتر حدیث یا اجماع محکم سے منع یعنی حرام ہے جیسے عمل کرنے کی جانب فرض ہے۔ اور ظنی علم مذکور سے منع یعنی مکروہ تحریمی ہے جیسے عمل کی جانب واجب ہے۔ اور یہ صریح ہے کہ زمانہ مبارکہ رسالت مین ظن کو دخل نہ تھا وقد صرح بذلک المحقق ابن الہمام رح فی بعض المواضع۔ لیکن اسمین مزید توضیح یہ ہے کہ ظنیات مین اجتہادات کو دخل ہے پس اگر یہ ہوا کہ مجتہد نے نص کو مظنون اور ثابت کو مکروہ قرار دیا اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مظنون اور ثابت حرام ہے جیسے بعض اعمال کو بعض نے رکن و بعض نے شرط نکالا اور اسوجہ سے مجتہد کے لفظ پر مدار ہوا یعنے مجتہد کے اجتہاد مین آیا کہ یہ لفظ تحریم کو مفید ہے تو حرام ہے اگرچہ دوسرے کے نزدیک جواز یا مکروہ تحریمی ہو پھر مشائخ کا یہ کلام کہ نہ کرنا چاہیے یا ترک اولی ہے مفید عام نہین ہے۔ والمروی عن محمد رح نصا ان کل مکروہ حرام۔ اور امام محمد رح سے صریح یہ مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے ف یعنی جسکو مکروہ تحریمی کہا وہ درحقیقت حرام ہے۔ الا انہ لما لم یجد فیہ نصا قاطعا لم یطلق علیہ لفظ الحرام۔ لیکن چونکہ اسمین مجتہد موصوف نے نص قطعی نہین پائی (بلکہ ظنی ہے) تو اسپر لفظ حرام کا اطلاق نہین کیا ف۔ تاکہ احتیاط رہے اسواسطے کہ جیسے حرام کو حلال کرنا کفر ہے اسی طرح حلال کو حرام کرنا بھی کفر ہے اگرچہ مجتہد عالم نے اعتقاد شرع پر بحکم شرع اجتہاد کیا ہے اور جان بوجھ کر عمدا نہین ہے تو وہ بہرحال ثواب کا مستحق ہے لیکن اسنے اپنی ادراک علمی تک احتیاط کی اور دلیل شرعی قاطع نہ پائی تو حرام نہین کہا بلکہ اسکے واسطے لفظ مکروہ کہا۔ مسئلہ حرام کو جان بوجھکر بدون شرعی دلیل کے حلال کرنا کفر ہے اور مکروہ تحریمی کا منکر کافر نہوگا۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ الی الحرام اقرب۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے مروی ہے کہ مکروہ اقرب بحرام ہے ف۔ عین حرام نہین ہے۔ پس ترک عمل مین دونون برابر ہین یعنی جیسے حرام کا ترک لازم اسی طرح مکروہ کا ترک لازم ہے۔ جیسے فرض و واجب عمل مین برابر ہین۔ مترجم کہتا ہے کہ بنظر تحقیق اسکا مرجع یہی کہ اجتہاد کی سبیل مین یہ حال ہے کیونکہ عمل یا ترک عمل کے سوائے قطعا دوسری قسم نہین تو یہ معنی نہین ہوسکتے کہ حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین سوائے حرام کے کوئی قسم اقرب بحرام ہی تھی پس اگر شیخین رح سے یہ روایت بثبوت ہو تو بھی معنی باول ہین یعنے موافق لقول محمد رح لیے جاوین حالانکہ تاج الشریعہ رح نے شرح مین کہا کہ یہ روایت شاذہ ہے کیونکہ مبسوط مین مذکور ہے کہ ابو یوسف رح نے ابو حنیفہ رح سے کہا کہ جہان آپنے کہا کہ مین اسکو مکروہ جانتا ہون تو اسمین آپکی کیا راے ہے فرمایا کہ تحریم یعنے حرام جانتا ہون۔ یہی محیط مین مذکور ہے اور محیط مین کہا کہ جہان مطلق کراہت ذکر کی یعنے کوئی قید نہین تو اس سے تحریم مراد ہے کما فی العینی۔ لیکن تتبع کرنے پر مخفی نہین کہ یہ حکم عبارات مین کلیہ نہین ہے شاید کہ امام محمد رح کے کلام مین مستقیم ہو کیونکہ عبادات مین بہت سے مسائل مین مکروہ کا اطلاق ہے حالانکہ تنزیہی یا خلاف مراد ہے پس اعتماد بتصریح شارح یا متاخر اعتماد دلیل ہے علے اختلاف حال الناس واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ وہو یشتمل علی فصول۔ یہ کتاب مشتمل بفصول ہے۔ منہا فصل فی الاکل والشرب۔ ازانجملہ ایک فصل بیان اکل و شرب یعنی کھانے پینے مین ہے۔ ف۔ کہ کھانے پینے مین مین اشیاء مین سے کون کون مکروہ ہین اور انواع کھانے پینے کی

کیونکر ہین- قال ابو حنیفۃ رح یکرہ لحوم الاتن والبانہا وابوال الابل- امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ مادہ
گدھیون کا گوشت، انکا دودھ اور اونٹون کا موت سب مکروہ ہین ف- نر گدھون کا گوشت بھی مثل مادہ کے مکروہ ہی
اور خر مادہ اسواسطے کہا کہ دودھ مادہ سے ہوتا ہے- وقال ابو یوسف ومحمد لاباس بابوال الابل- اور امام ابو یوسف
ومحمد رح نے کہا کہ اونٹون کے پیشاب مین مضائقہ نہین ہی ف- یعنی پلانا بھی جائز ہی اور جامع صغیر مین اسی طرح
مطلق مذکور ہی کہ ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت مین کچھ مضائقہ نہین ہی
لیکن مصنف رح نے کتاب الصلوۃ کے ابواب طہارات مین امام ابو یوسف رح سے اسکی نجاست نقل کی لہذا بیان کیا کہ
وتاویل قول ابی ابو یوسف انہ لا باس بہا للتداوی- اور ابو یوسف رح کے قول کی تاویل یہ ہی کہ اونٹون کے
پیشاب مین بغرض دوا کرنے کے مضائقہ نہین ہی ف- اور امام محمد رح کے نزدیک لعاب موت ہی کہ ماکول اللحم کا پیشاب
پاک ہی- پھر گدھون نر مادہ کے گوشت مکروہ ہونے مین کچھ خلاف نہین ہی- وقد بینا ہذہ الجملۃ فیما تقدم- اور ہمنے
اس مجموعہ کو سابق مین بیان کردیا ہی ف- یعنی یہ سب بیان اوپر آگیا ہی- فی الصلوۃ- کتاب الصلوۃ مین ف-
پیشاب وحرمت لحم بلکہ مع دودھ- والذبائح- اور کتاب الذبائح مین ف- کہ پالو گدھے کا گوشت حرام منصوص
ہوا ہی- فلا نعیدہا- تو اب ہم اسکا اعادہ نہین کرینگے- واللبن متولد من اللحم فاخذ حکمہ- اور دودھ چونکہ گوشت
سے پیدا ہوا تو گوشت ہی کا حکم لیا ف- یعنی گوشت کی طرح تحریما مکروہ ہی اور گھوڑے کے دودھ مین لعقول ابو حنیفہ رح
یہ تاویل ہو کہ وجہ حرمت نجاست نہین ہی بلکہ کراہت ہی تو دودھ مین مضائقہ نہین ہی- م- فخر الاسلام رح نے شرح
جامع صغیر مین کہا کہ ہمارے اصحاب متفق ہین کہ اگر گدھا پالو ذبح کیا جاوے تو اسکا گوشت پاک ہو جائیگا ولیکن وہ نہین
کھایا جائیگا- رہی اسکی چربی تو وہ بھی نہین کھائی جائیگی- پھر کیا سوائے کھانے کے دوسرے طور پر اس سے انتفاع
جائز ہی یا نہین تو اسمین ہمارے مشائخ مختلف ہین بعض نے کہا کہ نہین جیسے کھانا نہین حلال ہی اور بعض نے کہا بلکہ یہ
جائز ہی- مع- مین کہتا ہون کہ وارد ہوتا ہی کہ حدیث صحیح مین آیا کہ اللہ تعالی یہودیون پر لعنت کرے کہ انپر چربی حرام کی گئی تھی
پس انھون نے اسکو پگھلا کر فروخت کرکے اسکا ثمن کھایا- کما فی الصحیح- اور ہمارے اصول مین قرار پایا کہ بدل کھانا بمنزلہ عین
کھانے کے ہی حتی کہ جو چیز نہین کھاسکتے ہین تو اسکے دام کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہی- جواب یہ ہی کہ حدیث کے معنی مین غور
کرنا ضرور ہی اسواسطے کہ بالاتفاق گدھون کا فروخت کرنا جائز ہی پس اگر یہ معنی عام ہون تو لازم آوے کہ گدھون کی بیع
جائز نہین ہی حالانکہ گدھے کی سواری سنت صلحاء وانبیاء علیہم السلام ہی وقد قال تعالی والخیل والبغال والحمیر لترکبوہا و
زینۃ الآیۃ- پس جواز بیع مین خلاف نہین ہی اور ثمن کھانا جائز ہی تو لامحالہ یہ معنی ہین کہ چربی مذکور سے انتفاع یہودیون
پر حرام تھا- جیسے کھانا حرام تھا جیسے اصل مذکور مخصص یعنی خورد و نوش ہی اور ہم تو اس چربی سے سوائے کھانے کے بتی
وغیرہ جلانے کا انتفاع کرتے ہین کیونکہ ذبح سے وہ پاک ہوگئی- رہا اونٹ کے پیشاب کا مسئلہ تو مدلل کتاب الصلوۃ مین
گذرا اور وہان جانبین کے دلائل مذکور ہین اور ملخص یہ کہ بنظر استدلال مذکور رنفس قوی کے قول امام محمد رح قوی ہی اور
بنظر احتیاط وتورع دینی کے قول ابی حنیفہ رح مختار ہی لیکن باب بنظر ضرورت وفتوی وسیع ہی جسمین تنگی رکھنی نہین
دینا چاہیے واللہ تعالی اعلم بالصواب- م- (دنیا مین سونے وچاندی کے برتن مین استعمال مکروہ ہی) قال ولا یجوز
الاکل والشرب والادہان والتطیب فی انیۃ الذہب والفضۃ للرجال والنساء- چاندی وسونے کے برتنون
مین کھانا وپینا وتیل لگانا اور خوشبو لگانا مردون وعورتون سب کو جائز نہین ہی ف- قدوری رح نے شرح المختصر مین کہا
کہ بعض نے تیل لگانے کی حرام صورت یہ بیان کی کہ برتن اٹھا کر اس سے اپنے سر پر ڈالے ورنہ اگر اسنے چاندی کی پیالی مین

بانہ (بلکہ) کہ اس سے تیل لے کر لگا یا تو مکروہ نہیں ہے وکذا فی الجامع والذخیرہ والمحیط- اور اسی طرح اگر چاندی سونے کے برتن سے طعام نکالکر ہاتھ یا روٹی پر رکھکر کھایا تو وہ برتن مذکور سے الگ ہو گیا پس مکروہ نہیں ہے ع- اور شاید مقصود علماء رحمہم اللہ یہ ہے کہ جن وجوہ مین ظرف سے غیر معمولی طور پر انتفاع لازم آوے تو وہ اس برتن کا استعمال نہ ہوگا لیکن تیل لگانے کے مسئلہ کا اشکال وارد ہوگا کہ تیل کے بارہ مین چاندی سونے کی شیشی یا پیالی اسی طور سے استعمال کیجاتی ہے کہ اسمین سے تیل باہر نکالکر لگایا جاوے اور خود پیالی کو سر پر نہین اوندھاتے ہین بخلاف اسکے طعام برتن مین کھایا جاتا ہے تو نکال لینا اس سے احتراز ہے بالجملہ اصل یہ ہے کہ ایسے برتنون مین کھانا پینا وغیرہ استعمال منع ہے- لقولہ علیہ السلام فی الذی یشرب فی اناء الذہب والفضۃ انما یجرجر فی بطنہ نار جہنم- اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے حق مین جو سونے و چاندی کے برتن مین پیے یون فرمایا کہ وہ تو اپنے پیٹ مین جہنم کی آگ نگلتا ہے ف رواہ البخاری ومسلم اور ایک روایت مین جو کھاتے پیے- واتی ابو ہریرہ بشراب فی اناء فضۃ فلم یقبلہ وقال نہانا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم- اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن مین پانی لایا گیا تو آپ نے نہین قبول کیا اور فرمایا کہ ہمکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے ف یہ ابو ہریرہ رضی عنہ کی حدیث نہین ملی ولیکن حذیفہ رضی اللہ عنہ مداین مین تھے کہ پینے کو پانی مانگا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن مین لایا پس آپ نے پھینک دیا اور فرمایا کہ مین نے پھینک اسواسطے دیا کہ مین نے اسکو منع کیا تھا اور باز نہین آیا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حریر و دیباج پہنے و چاندی و سونے کے برتنون مین پینے سے منع فرمایا اور کہا کہ یہ کافرون کے واسطے دنیا مین اور تمھارے واسطے آخرت مین ہین- رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ- واذا ثبت ہذا فی الشرب فکذا فی الادہان ونحوہ لانہ فی معناہ- اور جب یہ حکم پینے مین ثابت ہوا یعنی چاندی و سونے کے برتن مین پینا نہین جائز ہے (بلکہ کھانے مین عدم جواز ثبوت ہوا- مسلم-) تو اسی طرح تیل لگانے و اسکے مانند امور مین بھی ثابت ہوا اسواسطے کہ یہ امور بھی کھانے پینے کے معنی مین ہین ف یعنی ان برتنون سے استعمال مین برابر ہین- ولانہ تشبہ بزی المشرکین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین- اور اس دلیل سے کہ چاندی و سونے کے برتنون مین استعمالات مشرکون کے ہیئت سے اور مسرفون و مترفون کے عیش واترانے سے مشابہت ہے ف یعنی مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ نص موجود ہے- و یستوی فیہ الرجال والنساء لعموم النہی- اور اس تحریم مین مرد و عورتین برابر ہین کیونکہ ممانعت عام ہے ف کوئی خصوصیت مردون کی نہین ہے جیسے سونے چاندی کے زیورات و لباس حریر و دیباج مین مردون کی خصوصیت ہے اور عورتون کو مباح ہین- وکذلک الاکل بملعقۃ الذہب والفضۃ- اور اسی طرح سونے و چاندی کے چمچے سے کھانا- والاکتحال بمیل الذہب والفضۃ- اور سونے و چاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا ف بھی مکروہ تحریمی ہے- وکذلک ما اشبہ ذلک کالمکحلۃ والمرآۃ وغیرہما لما ذکرنا- اور اسی طرح جو چیزین اسکے مشابہ ہون مانند سرمہ دانی اور آئینہ وغیرہ کے سب مکروہ ہین بدلیل مذکورہ بالا ف کہ بہ مشرکین سے مشابہت ہے ع- بلکہ حدیث کی دلالت سے معلوم ہے کہ ان چیزون کا استعمال ممنوع ہے- پس عطردان و انگیٹھی کا حلقہ و رکاب و لگام و گھوڑی کی زنجیر و حلقہ اور کرسی و تخت و کنگھی وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہین م- اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی لوہا یا شیشہ ہو تو ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہین ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ بہتر نہین ہے- التاتارخانیہ- ش- قال ولا باس باستعمال آنیۃ الرصاص والزجاج والبلور والعقیق- اور رانگ قلعی کے ظروف اور شیشہ و بلور و عقیق کے برتنون کو استعمال کرنے مین مضائقہ نہین ہے- وقال الشافعی یکرہ لانہ فی معنی الذہب والفضۃ فی التفاخر بہ- اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ بھی مکروہ ہین اسواسطے کہ انکے ساتھ تفاخر ہونے مین سونے و چاندی کے معنی موجود ہین ف یعنی جیسے سونے و چاندی سے تفاخر ہے انسے بھی تفاخر ہوتا ہے تو یہ اسی کے معنی مین

ہوئے۔ قلنا لیس کذلک وانما کان من عادتھم التفاخر لغیر الذہب والفضۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے اسواسطے کہ سوائے سونے و چاندی کے دوسری چیزوں کے برتنوں سے تفاخر کرنا مشرکوں کی عادات میں سے نہیں تھا ف مثل ہذا اگر کسی زمانہ میں یہ تفاخر جاری ہو تو اسلام میں کراہت ہوگی مگر اسکو کہا جاوے کہ یہ مراد ہے کہ نص حدیث انکی ممانعت کو شامل نہیں کیونکہ مشرکوں میں صرف سونے و چاندی کے برتنوں میں تفاخر جاری تھا م۔ اور اصل اشیاء میں اباحت ہے لقولہ تعالیٰ ہو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا۔ یعنی وہ اللہ تعالےٰ کی بندگی کرو جسنے تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے سب پیدا کر دیا۔ وقولہ تعالےٰ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ۔ یعنی کہدے کہ کسنے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی جو اسنے اپنے بندوں کے واسطے پیدا کی ہے ع۔ اسی سے شیخ عبدالغنی نابلسی رح نے حقہ پینا کو جائز نکالا ہے م۔ صفر کے ظروف میں استعمال جائز ہے۔ کیونکہ بریدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے یہاں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ہمنے آپکے واسطے صفر کے کونڈے میں پانی نکالا پس آپ نے اس سے وضو فرمایا۔ رواہ البخاری وابوداؤد۔ زیلعی۔ ویجوز الشرب فی الاناء المفضض عند ابی حنیفۃ رح۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مفضض برتن میں پینا جائز ہے یعنے اگر برتن کے کنارے وغیرہ چاندی سے مرصع ہوں تو پینا مکروہ نہیں ہے۔ کمافی الجامع الصغیر۔ والرکوب فی السرج المفضض۔ اور چاندی کے جڑاؤ زین پر بیٹھنا مکروہ نہیں۔ والجلوس علی الکرسی المفضض والسریر المفضض۔ اور جڑاؤ کرسی اور جڑاؤ تخت پر بیٹھنا مکروہ نہیں ہے۔ اذا کان یتقی موضع الفضۃ۔ بشرطیکہ جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے معنے یتقی موضع الفم وقیل ہذا وموضع الید فی الاخذ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے اور بعض نے فرمایا کہ منہ کو اور گرفت کی جگہ سے ہاتھ کو بچاوے۔ وفی السریر والسرج موضع الجلوس۔ اور تخت و کرسی اور زین کی صورت میں بیٹھک کی جگہ سے بچے ف۔ یعنی جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ وقال ابو یوسف یکرہ ذلک۔ اور امام ابو یوسف رح نے فرمایا کہ یہ سب بھی مکروہ ہے ف۔ اگرچہ چاندی سے بچے۔ وقول محمد یروی مع ابی حنیفۃ رح ویروی مع ابی یوسف۔ اور امام محمد رح کا قول ایک روایت میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ مروی ہے اور دوسری روایت میں ابو یوسف کے ساتھ مروی ہے ف۔ اور یہی اقوی ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مثل قول ابو یوسف رح کے مکروہ ہے ع۔ اور یہی اوظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلی ہذا الخلاف الاناء المضبب بالذہب والفضۃ۔ اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو ف۔ یعنی باریک پتر کا حلقہ ہو خواہ جوڑنے کے واسطے یا مضبوطی کے لیے۔ والکرسی المضبب بہما۔ اور ایسی کرسی میں جو سونے یا چاندی سے مضبب ہو۔ وکذا اذا جعل ذلک فی السیف۔ اور اسی طرح اگر یہ بات تلوار میں کی گئی ف۔ یعنی تلوار مفضض یا مضبب کی گئی تو اسکے استعمال میں بھی اختلاف جاری ہے۔ والمشحذ وحلقۃ المرآۃ۔ اور سان پتھر جسپر تلوار وغیرہ تیز کرتے ہیں اور آئینہ کا حلقہ اگر مضبب یا مفضض ہو تو اسمیں بھی اختلاف ہے۔ او جعل المصحف مذہبا او مفضضا۔ یا اسنے مصحف مجید کو جڑاؤ سونے یا چاندی سے کیا ف۔ تو اسمیں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور معنی یہ کہ مصحف مجید کے اوراق یا دفتی میں سونے یا چاندی کے پتر لگکے جڑاؤ بنایا۔ وکذا الاختلاف فی اللجام والرکاب والثفر اذا کان مفضضا اور اسی طرح لگام و رکاب و دمچی میں بھی اختلاف ہے جبکہ اسمیں سے کوئی چیز مفضض ہو۔ وکذا الثوب فیہ کتابۃ بذہب او فضۃ علی ہذا۔ اور اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کے پتروں کے ٹکڑے سے حروف لکھے ہوں تو اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے۔ وہذا الاختلاف فیما یخلص۔ اور یہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں ہے کہ وہ جدا ہو سکے ف۔ یعنی جن اشیاء میں اول سے آخر تک سونے یا چاندی سے مفضض یا مضبب ہونے میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ

ابو یوسف وغیرہ کا اختلاف بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں ہے کہ ان چیزوں سے سونا و چاندی جدا ہو سکتا تھا یعنی جڑاؤ
یا جڑا ہو کہ اسکو جدا کرنا ممکن ہو اور کھب نہیں گیا ہو۔ فاما التمویہ الذی لا یخلص فلا باس بہ بالاجماع۔ اور ملمع
یعنی سونے یا چاندی کا پانی پھرا ہوا جو الگ نہیں ہو سکتا ہے تو اسمیں بالاجماع کچھ مضائقہ نہیں ہے ف یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف
و محمد رح سب کے نزدیک ملمع جائز ہے اگرچہ شافعی رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لہما ان مستعمل جزء من الاناء مستعمل جمیع الاجزاء
فیکرہ کما اذا استعمل موضع الذہب والفضۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ برتن کا کوئی جزو استعمال کرنے والا پورا برتن
استعمال کرنے والا ہوتا ہے تو استعمال مکروہ ہوا جیسے چاندی و سونے کے مقام کو استعمال کرنا مکروہ ہے ف مثلاً جڑاؤ
یا مضبب پیالہ میں چاندی و سونے کی جگہ منہ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے و علی ہذا بیٹھنا و ہاتھ لگانا وغیرہ مکروہ ہے۔ ولابی
حنیفۃ رح ان ذلک تابع ولا معتبر بالتوابع فلا یکرہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مفضض و مضبب میں چاندی
و سونا بطور تابع ہے اور جو چیزیں تابع ہوتی ہیں انکا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو مکروہ نہوا ف جیسے حریر ریشمی حرام ہے
حالانکہ تابع ہو کر جائز ہوتا ہے۔ کالجبۃ المکفوفۃ بالحریر والعلم فی الثوب۔ جیسے وہ جبہ جسمیں حریر کی سنجاف ہو
یا وہ کپڑا جسمیں ریشمی بیل بوٹے ہوں۔ ومسمار الذہب فی الفص۔ اور جیسے نگینہ میں سونے کی کیلیں ہوں ف
اور بعض نے استدلال کیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیالوں میں سے ایک پیالہ تھا جسپر
چاندی کا حلقہ تھا۔ جواب یہ کہ وہ تبرک کے طور پر حضرت انس رض نے محفوظ رکھا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا اسپر چاندی کا حلقہ
چڑھا دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکو استعمال کرنا جائز ہے ورنہ اگر کوئی شخص تمام سونا چاندی رکھے والے برتن
بدون استعمال کے رکھے تو جائز ہے۔ اور یہاں ایک فائدہ نکلا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے اور ادب مستحب ہے
اور یہ لازم نہیں کہ جوتیوں کو پہن لینا یا پیالہ میں کھانا ادب ہو بلکہ پہننا اسطرح بے ادبی ہے فعلیک بالادب یا داب العالمین
م۔ اور واضح ہو کہ اگر تلوار وغیرہ کا پھل جڑاؤ ہو تو ہاتھ کی گرفت آسان ہے اور اگر قبضہ ہو تو گرفت سے بچا رکھنا چاہیے
جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچا رکھے اور جیسے مصحف مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے اور زین و کرسی و تخت میں
بیٹھنے کی جگہ سے اور لگام میں پکڑنے کی جگہ سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جس عضو سے استعمال ہوتا ہے اسکو چاندی و سونے سے بچاوے
م۔ قال من ارسل اجیرا لہ مجوسیا او خادما۔ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا۔ فاشتری
لحما فقال اشتریتہ من یہودی او نصرانی او مسلم وسعہ اکلہ۔ پس اس مجوسی نے گوشت خریدا اور بیان کیا کہ میں نے
اسکو یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کو اسکا کھانا روا ہے۔ لان قول الکافر مقبول فی المعاملات۔ اسلیے
کہ معاملات میں (سوائے دینی امور کے) کافر کا قول مقبول ہے۔ لانہ خبر صحیح لصدورہ عن عقل و دین یعتقد فیہ حرمۃ
الکذب۔ اسواسطے کہ یہ ایک خبر صحیح ہے جو عقل و دین سے صادر ہوئی جسمیں جھوٹ حرام ہونا اعتقاد کیا جاتا ہے ف یعنی
یہ خبر ایسے شخص نے بیان کی جو عقل رکھتا ہے اور اسنے ایک دین اختیار کیا اگرچہ وہ اعتقاد میں کافر ہے اور وہ ایسی بات میں
جھوٹ کہنا برا جانتا ہے تو اسمیں عقل بھی موجود ہے اور وہ جھوٹ بولنے کو برا بھی جانتا ہے تو یہ خبر صحیح ہے۔ والحاجۃ ماسۃ
الی قبولہ لکثرۃ وقوع المعاملات۔ اور ایسی خبر قبول ہونے کی حاجت موجود ہے کیونکہ معاملات بہت کثرت سے واقع
ہوا کرتے ہیں ف کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر یہ خبر قبول نہو تو حرج و تکلیف
لازم آوے حالانکہ یہ بغرض دور کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر مذکور صحیح ہے۔ واضح ہو کہ یہود و نصاریٰ کی قید اسواسطے لگائی کہ انکا
ذبیحہ جائز ہے اور چونکہ ہمارے زمانہ میں بہت سے نصاریٰ اس قسم کے ہیں جو ذبیحہ کے قابل نہیں رہے ہیں بلکہ خون نکال
ڈالنے کو مضر کہتے اور گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کو اچھا جانتے اور اسپر عمل کرتے ہیں لہذا اگر نصرانی سے خریدنے کی خبر بیان کرے

تو احتیاطاً قبول نہوگی - اور یہود نصاریٰ سے بھی قبول ہوگی - پس اگر نصرانی کا ذبیحہ جائز ہونے کا فتویٰ ہو اور یہودی نے خبر دی کہ مین نے نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو خبر قبول ہوگی - وان کان غیر ذلک لم یسعہ ان یاکل منہ - اور اگر اسکے سوائے ہو تو اوسکو اسمین سے کھانا جائز نہین ہے - معناہ اذا کان ذبیحۃ غیر الکتابی والمسلم - اسکے معنی یہ ہین کہ اگر وہ سوائے یہودی و نصرانی و مسلمان کے کسی غیر کے ہاتھ کا ذبیحہ بیان کرے تو اسکا کھانا حلال نہین ہے - لانہ لما قبل قولہ فی الحل اولیٰ ان یقبل فی الحرمۃ - اسواسطے کہ جب کافر مذکور کا قول درباب حلت قبول ہوا تو حرمت کے باب مین بدرجۂ اولیٰ قبول ہوگا ف - کیونکہ دین مین احتیاط واجب ہے ع - قال ویجوز ان یقبل فی الہدیۃ والاذن قول العبد والجاریۃ والصبی - اور غلام و باندی و طفل کا قول ہدیہ و اجازت مین مقبول ہے ف - اور طفل سے مراد ممیز ہے اور اجازت سے تجارت کی اجازت مقصود ہے مثلاً غلام یا باندی یا طفل کوئی چیز لایا اور کہا کہ فلان شخص نے یہ چیز تجھے ہدیہ بھیجی ہے تو قبول کرکے لے لینا جائز ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھے تجارت کے واسطے اجازت ہے تو اسکے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے - لان الہدایا تبعث عادۃ علی ایدی ہولاء - اسواسطے کہ عادت اسطرح جاری ہے کہ ہدیہ انھین لوگون کے ہاتھون بھیجے جاتے ہین - وکذا لا یمکنہم استصحاب الشہود علی الاذن عند الضرب فی الارض والمبایعۃ فی السوق - اور اسی طرح ان لوگون سے یہ ممکن نہین کہ ملک مین مسافرت کی حالت مین یا بازار مین خرید و فروخت کی حالت مین اجازت کے گواہون کو ساتھ لیے پھرین - فلو لم یقبل قولہم یودی الی الحرج - پس اگر ان لوگون کا قول قبول نہو تو حرج و مشقت تک نوبت پہونچے ف - اور اصل اسمین یہ ہے کہ معاملات مین ایک شخص کی خبر باجماع المسلمین حجت ہے اور ہمنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے لیکر برابر اب تک یہی عملدرآمد پایا ہے - انطبع - نے لکھا تمام زمانون مین بغیر انکار کے یہ بات جاری رہی پس اگر ایسے معاملات مین آزاد بالغ کی خبر قبول ہونے پر انحصار رکھتے تو لوگون پر مشقت لاحق ہوتی اور مشائخ نے کہا کہ ایسے معاملات مین غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے پس اگر غلام نے کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے اجازت دی ہے اور وہ ثقہ ہے تو اس سے خرید فروخت کرنے مین مضائقہ نہین ہے یون ہی اگر لا دے کہ یہ میرے مولیٰ کی طرف سے ہدیہ ہے اور اگر اسکے غالب گمان مین وہ جھوٹا ہو یا کچھ رائے نہ جمے تو اس سے تعرض نکرے اسواسطے کہ در اصل وہ مجحور ہے اور اجازت تو اسپر طاری ہوگی پس جب شک ہو تو اجازت کا اثبات نہین ہو سکتا - اور ہمنے جو کہا کہ غلام ثقہ ہو تو قبول ہے اسواسطے کہ جب دین کے اخبار و احادیث مین غلام ثقہ کا قول قبول ہے تو معاملات جنکا مرتبہ اس سے بہت ضعیف ہے انمین بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا اور اگر اسنے کہا کہ یہ چیز فلان شخص کی ملکیت ہے اسنے مجھے اسکے فروخت کا وکیل کیا ہے یا مجھے ہبہ کی یا مین نے اس سے خریدی ہے پس اگر مسلمان ثقہ ہو تو اسکی تصدیق کرے بشرطیکہ غالب گمان مین سچا ہو اور اگر غالب گمان مین جھوٹا ہو تو تصدیق نکرے اور یہ اسوقت کہ غیر کی ملکیت ہونا اسکو سوائے اس شخص کے کہنے کے معلوم نہو اسواسطے کہ لوگ تمام زمانون مین وکیلون و دلالون کے اقوال قبول کرتے رہے ہین اور کوئی انکار نہین کیا گیا اور اگر غیر کی چیز ہونا سوائے اسکے بھی معلوم ہو تو بھی غلبۂ ظن کا اعتبار ہے - مع - وفی الجامع الصغیر اذا - (جاریۃ لرجل لرجل م) - قالت الجاریۃ للرجل بعثنی مولای الیک ہدیۃ وسعہ ان یاخذہا - اور جامع صغیر مین ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی دوسرے کے پاس آئی اور کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے تیرے پاس ہدیہ کرکے بھیجا ہے تو اسکو اختیار ہے کہ اس باندی کو لے لے ف - اور ہر طرح کا تصرف اسکے ساتھ روا ہوگا - لانہ لا فرق بین ما اذا اخبرت باہداء المولیٰ غیرہا او نفسہا لما قلنا - اسواسطے کہ اسمین کچھ فرق نہین کہ وہ (باندی) اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز ہدیہ بھیجنے کی خبر دے یا اپنی ذات ہدیہ بھیجنے کی خبر دے کیونکہ ہمنے بیان کیا کہ ہدایا انکے ہاتھ بھیجے جاتے اور قبول

ہو گئے ہیں ف۔ اگر کہا جاوے کہ باندی کی ملت فجع دیانات میں سے ہے تو وہ کیونکر ثابت ہوگی جواب دیا جاوے کہ
بہت سے معاملات قصداً صحیح نہیں ہوتے اور ضمن میں ثابت ہو جاتے ہیں۔ قال ویقبل فی المعاملات قول
الفاسق ولایقبل فی الدیانات الا قول العدل۔ اور معاملات میں فاسق کا قول قبول ہو جاتا ہے اور دیانات میں
سوائے عادل کے کسی کا قبول نہیں ہے ف۔ پس اگر مستور الحال ہو تو اسکا قول بھی قبول نہیں ہے۔ ووجہ الفرق ان
المعاملات یکثر وجودہا فیما بین اجناس الناس فلو شرطنا شرطا زائدا یؤدی الی الحرج۔ اور معاملات و دیانات
میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ معاملات کا واقع ہونا بکثرت ہر قسم کے لوگوں کے درمیان ہوتا ہے پس اگر ہم نے کوئی زائد شرط لگائی
تو انجام حرج و مشقت ہوگا ف۔ جو شرع نے دور کر دیا ہے۔ فیقبل قول الواحد فیہا عدلا کان او فاسقا۔ پس
معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوگا خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔ کافرا کان او مسلما۔ خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان
ہو۔ عبدا کان او حرا۔ خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ ذکرا کان او انثی۔ خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ دفعا للحرج۔
تاکہ حرج دور ہو ف۔ جو شرع نے دور کیا ہے۔ خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو کیونکہ ضرورت عام ہے اور آدمی بہت کم ایسا شخص پاتا
ہے جسمیں شرائط عدالت جمع ہوں تاکہ اسکے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ کرے یا اس سے کار خدمت لے اور اپنے وکیلوں وغیرہ
کے پاس روانہ کرے اور سامع کے پاس سوائے اسکے خبر کے کوئی دلیل نہیں ہے تو قبول ہونا چاہیے اور اس دلیل سے
کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے اور عدالت کی شرط اسی واسطے ہوتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر
کا حکم اسکے ذمہ لازم ہوتی معاملات میں عدالت شرط کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں اسواسطے کہ یہاں کوئی حجت لازم نہیں ہے
زیلعی۔ اما الدیانات لایکثر وقوعہا حسب وقوع المعاملات۔ اور دیانات کا واقع ہونا معاملات کی طرح
کثرت نہیں ہوتا ہے۔ فجاز ان یشترط فیہا زیادۃ شرط۔ تو دیانات میں زیادہ شرط لگانا جائز ہے۔ فلا یقبل فیہا
الا قول المسلم العدل۔ تو اسمیں کسی کا قول سوائے عادل مسلمان کے قبول نہوگا ف۔ پس فاسق مسلمان اور کافر
دونوں خارج ہوگئے۔ لان الفاسق متہم۔ اسواسطے کہ فاسق تو دین میں متہم ہے ف۔ شاید جھوٹ بولا ہو۔ والکافر
لا یلتزم الحکم فلیس لہ ان یلزم المسلم۔ اور کافر خود ہی حکم الٰہی کا التزام نہیں کرتا تو اسکو یہ لیاقت نہیں کہ مسلمان کے ذمہ
لازم کرے ف۔ کیونکہ وہ خود ملتزم نہیں ہے۔ بخلاف المعاملات لان الکافر لایمکنہ المقام فی دیارنا الا بالمعاملۃ
برخلاف معاملات کے کہ اسمیں ضرورت ہے اسواسطے کہ کافر ہمارے ملکوں میں کچھ نہیں کر سکتا بدون باہمی معاملات کے
ولا یتہیأ لہ المعاملۃ الا بعد قبول قولہ فیہا فکان فیہ ضرورۃ فیقبل۔ اور معاملہ اسکو میسر نہوگا مگر جبھی کہ معاملات
میں کافر کا قول قبول ہو پس معاملات میں قبول کی ضرورت ہے پس کافر کا قول قبول ہوگا ف۔ اور جب کافر کا
قول اسمیں قبول ہوا تو فاسق مسلمان کا قول بدرجۂ اولےٰ قبول ہوگا۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے کسی کا قول قبول
نہیں ہے۔ ولا یقبل قول المستور فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ میں مستور کا قول قبول نہوگا ف۔ یعنی دیانات
میں اگر کسی امر دین میں ایسے شخص نے خبر دی جسکا حال مستور ہے مثلاً کہا کہ میں نے چاند ذی الحجہ دیکھا تو ظاہر الروایۃ یہ کہ
قبول نہو۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ یقبل قولہ فیہا جریا علی مذہبہ انہ یجوز القضاء بہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے
روایت آئی کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ انکا مذہب یہ ہے کہ مستور کی گواہی پر حکم قضا جائز ہے تو
اسی پر بیان عمل ہوا۔ وفی ظاہر الروایۃ ہو والفاسق سواء حتی یعتبر فیہما اکبر الرای۔ اور ظاہر الروایۃ میں
مستور الحال و فاسق دونوں برابر ہیں حتی کہ دونوں کی خبر میں غالب گمان معتبر ہوگا ف۔ صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ ک
اور یہی اصح ہے ع۔ اور واضح ہو کہ ہلال ذی الحجہ وغیرہ میں کلام یہ کہ ایسی چیز میں بنظر قربانی کے حکم دیانت غالب ہے یا بنظر

منفعت نفوس کی معاملت غالب ہے اور صحیح یہ کہ دیانت غالب ہے اور کیونکر ہو کہ بلال عوام میں بھی بنظر صدقۃ الفطر کے
معاملہ کی خبر قرار دیجاوے گی حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے اور مذہب یہ کہ قربانی واجب ہے پس وہ اور روزہ عمل میں جاری
ہیں۔ م ویقبل فیھا قول الحر والعبد والامۃ اذا کانوا عدولا۔ اور دیانات میں آزاد و غلام و باندی کا قول قبول
ہوگا جبکہ یہ لوگ عادل ہوں۔ لان عند العدالۃ الصدق راجح والقبول لرجحانہ۔ اسواسطے کہ عدالت موجود ہونے
کے وقت سچائی کا پلہ بھاری ہے اور اسی سچائی کی وجہ سے قبولیت ہے۔ فمن المعاملات ما ذکرنا۔ پس معاملات میں سے
بعض وہ ہیں جو ہم اوپر ذکر کر چکے ف۔ یعنی خرید و ہبہ و اجازت تجارت۔ ومنھا التوکیل۔ اور معاملات میں سے توکیل
ہے ف۔ پس اگر کہا کہ میں فلاں شخص کا وکیل ہوں تو قبول ہوگا الا آنکہ کا خصم ہو۔ ومن الدیانات الاخبار بنجاسۃ
الماء۔ اور دیانات میں سے یہ کہ پانی کی نجاست کی خبر دے۔ حتی اذا اخبرہ مسلم مرضی لم یتوضأ بہ ویتیمم۔ حتی کہ
اگر اسکو کوئی مسلمان پسندیدہ یعنی عادل آگاہ کرے کہ یہ پانی نجس ہے تو اس سے وضو نکرے بلکہ تیمم کرے۔ ولو کان المخبر
فاسقا او مستورا تحری۔ اور اگر خبر دینے والا کوئی فاسق یا مستور الحال ہو تو اپنے دل سے تحری کرے ف۔ کہ کیا بات ہے
فان کان اکبر رأیہ انہ صادق یتیمم ولا یتوضأ بہ۔ پھر اگر اسکی غالب رائے میں یہی کہ یہ سچا ہے تو تیمم کرے اور اس سے
وضو نکرے۔ وان اراق الماء ثم تیمم کان احوط۔ اور اگر پانی بہا کر تیمم کرے تو اسمیں زیادہ احتیاط ہے۔ ومع العدالۃ
یسقط احتمال الکذب فلا معنی للاراقۃ للاحتیاط۔ اور عدالت کے ساتھ جھوٹ کے احتمال کے کچھ معنی نہیں ہیں تو پانی
بہا کر احتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہونگے ف۔ پس یہ نہیں کہ سکتے کہ عادل کی خبر دینے پر بھی پانی بہا کر تیمم کرے۔ اما التحری
فمجرد ظن۔ اور رہا دلی تعمد تو وہ خالی گمان ہے ف۔ کوئی دلیل شرعی نہیں ہے پس لامحالہ اسمیں احتیاط کے معنی ہونگے
کہ پانی بہا کر تیمم کرے۔ یہ صورت کہ فاسق یا مستور کی بات اسکے غالب گمان میں سچی معلوم ہوئی۔ ولو کان اکبر رأیہ انہ
کاذب یتوضأ بہ ولا یتیمم۔ اور اگر اسکے گمان غالب میں وہ جھوٹا ہو تو اس پانی سے وضو کرے اور تیمم نکرے۔ لترجح
جانب الکذب بالتحری۔ اسواسطے کہ دلی تعمد سے جھوٹ کی جانب ترجیح ہوگئی۔ وھذا جواب الحکم۔ اور یہ جواب حکمی ہے
فاما فی الاحتیاط فیتیمم بعد الوضوء لما قلنا۔ اور احتیاط کی راہ سے یہ حکم ہے کہ بعد وضو کے تیمم کرے بوجہ مذکورہ بالا ف۔
کہ اسمیں ایک گمان ہے کیونکہ دلی تحری تو فقط گمان ہوتا ہے۔ ومنھا الحل والحرمۃ۔ اور منجملہ دیانات کے حلت و حرمت ہے
ف۔ کہ امین عادل کا قول قبول ہوگا۔ اذا لم یکن فیہ زوال الملک۔ بشرطیکہ اسمیں کسی کی ملکیت زائل ہونا لازم نہ آوے
وفیھا تفاصیل وتفریعات ذکرناھا فی کفایۃ المنتھی۔ اور اسمیں تفاصیل و تفریعات ہیں جنکو ہمنے کفایۃ المنتھی
میں بیان کیا ہے ف۔ عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک معاملات میں بھی سوائے عادل کے قول
قبول نہوگا۔ اور منجملہ دیانات کے یہ کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پس دونوں کو ایک مرد یا عورت نے جو ثقہ ہے آگاہ کیا
کہ تم دونوں میں رضاعت ہے یعنی تم دونوں رضاعت کے رشتہ سے محرم ہو تو اسکو چھوڑ دینا اولی ہے مگر واجب نہیں اسواسطے کہ
ایک کی گواہی سے رضاعت کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ جسمیں خبر حجت ہوتی ہے چار اقسام ہیں اول احکام شرع جو
فروع ہیں اور وہ دو قسم ہیں ایک عبادات تو اسمیں ایک عادل کی خبر حجت ہے بشرطیکہ ضبط و عقل ہو۔ اور دوم عقوبات اور
جصاص الرازی رح نے اختیار کیا کہ اسمیں بھی خبر الواحد حجت ہے جبکہ عادل ہو اور کرخی رح نے کہا کہ حجت نہیں ہے اور اولیٰ جصاص
کے موافق ہر روایت رہے امالی میں مذکور ہے۔ قسم دوم حقوق العباد ہیں جنمیں الزام محض ہے اور اسمیں مال والے شریک ہوتے
ہیں تو اسکا ثبوت خبر واحد نہیں ہوتا بلکہ انمیں عدد و عدالت اور لیاقت و لفظ شہادت شرط ہے پس قسم اول میں سے چاند دیکھنے
پر گواہی ہے جیسے رمضان کا چاند دیکھنے پر گواہی دے جبکہ آسمان پر کوئی علت مثل ابر و غبار وغیرہ کے ہو۔ اور قسم دوم میں سے

عید الفطر کا چاند دیکھنے کی گواہی ہے کیونکہ اسمین حق العباد ہے اور اسلیے کہ اسمین حق العباد ہے اور اسلیے کہ اسمین لوگون کے واسطے
منفعت ہے اور اسی قسم سے ملک نکاح مین یا ملک یمین مین حرمت رضاعت کی خبر دینا اسواسطے کہ اسمین ملک
منفعت کا زوال ہے برخلاف پانی کے طہارت و نجاست کے اور طعام کی حلت و حرمت کے کہ یہ قسم اول مین سے ہے۔ قسم سوم
وہ حقوق العباد جنمین التزام نہین ہے جیسے وکالات و مضاربات اور غلام کو تجارت کی اجازت وغیرہ تو اسمین خبر الواحد حجت ہے جبکہ
مخبر تمیزدار ہو خواہ عادل ہو یا فاسق اور طفل ہو یا بالغ ہو اور کافر ہو یا مسلمان ہو عورت ہو یا مرد ہو۔ قسم چہارم ایسے حقوق العباد
جنمین ایک وجہ سے التزام ہے اور ایک وجہ سے نہین ہے جیسے وکیل کو معزول کرنا اور غلام ماذون کو محجور کرنا۔ اور اسمین التزام
اسوجہ سے ہے کہ بعد معزول ہونے کے وکیل کے ذمہ بیع وغیرہ کا عہدہ لازم ہوگا اور بعد محجور ہونے کے عقد فاسد ہونا لازم ہوگا
اور اسمین ایک وجہ سے التزام نہین کیونکہ معزول کرنا یا محجور کرنا موکل یا مولی کا حق ہے تو اپنے حق مین تصرف کرتا ہے پس امام ابوحنیفہ رح
کے نزدیک اس قسم مین گواہی کے دونون جزو مین سے ایک شرط ہے یعنی عدالت ہو یا تعداد پوری ہو اور اسمین صاحبین کا خلاف
ہے ع۔ قال ومن دعی الی ولیمۃ او طعام۔ اگر کوئی شخص طعام ولیمہ یعنی عام دعوت مین بلایا گیا یا کسی دعوت مین
بلایا گیا۔ فوجد ثمہ لعبا او غناء۔ پس اسنے وہان لعب (ناچ مثلا) یا گانا پایا۔ فلا باس بان یقعد و یاکل۔ تو مضائقہ
نہین کہ وہان بیٹھ جاوے اور کھانا کھاوے۔ قال ابوحنیفۃ رح ابتلیت بہذا مرۃ فصبرت۔ امام ابوحنیفہ رح نے
کہا کہ مین ایک مرتبہ ایسی حالت مین مبتلا ہوگیا تھا پس مین نے صبر کیا ف۔ یعنی بیٹھکر کھانا کھا لیا۔ وہذا لان اجابۃ
الدعوۃ سنۃ قال علیہ السلام من لم یجب الدعوۃ فقد عصی ابا القاسم۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ دعوت
قبول کرنا سنت ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے دعوت قبول نہ کی تو اسنے ابوالقاسم یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم
کی نافرمانی کی ف۔ اور روایت مین ہے کہ اللہ تعالے واسکے رسول کی نافرمانی کی۔ رواہ البخاری ومسلم وابن ماجہ
وابوداؤد۔ فلا یترکہا لما اقترنت بہ من البدعۃ من غیرہ۔ تو وہان بدعت ازجانب غیر موجود ہونے سے اسکو ترک نکرے
کصلوۃ الجنازۃ واجبۃ الاقامۃ وان حضرتہا نیاحۃ۔ جیسے نماز جنازہ قائم کرنا واجب ہے اگرچہ وہان نوحہ
زاری موجود ہو۔ فان قدر علی المنع منعہم۔ پھر اگر ان لوگون کو منع کر سکے تو روکے۔ وان لم یقدر یصبر۔ اور
اگر منع نکر سکے تو صبر کرے۔ وہذا اذا لم یکن مقتدی۔ اور یہ حکم مذکور ایسی صورت مین ہے کہ یہ شخص پیشواے
قوم نہو۔ فان کان ولم یقدر علی منعہم یخرج ولا یقعد۔ اور اگر پیشوا ہو اور ان لوگون کو روک نہین سکتا تو وہان سے
نکل آوے اور نہ بیٹھے۔ لان فی ذلک شین الدین وفتح باب المعصیۃ علی المسلمین۔ اسواسطے کہ بیٹھنے مین دین اسلام
مین عیب لگانا اور مسلمانون کو معصیت کا دروازہ دکھلانا ہوگا۔ والمحکی عن ابی حنیفۃ رح فی الکتاب کان قبل ان یصیر
مقتدی۔ اور جو امام ابوحنیفہ رح سے اوپر منقول ہوا وہ واقعہ آپ کے مقتدی و پیشوا ہونے سے پہلے واقع ہوا تھا ف
پھر جو شخص پیشوا نہو وہ بھی تبھی بیٹھے کہ گانا وغیرہ مین دسترخوان کے سامنے نہو۔ ولو کان ذلک علی المائدۃ لا ینبغی ان
یقعد وان لم یکن مقتدی۔ اور اگر گانا و لہو دسترخوان پر ہو تو وہان بیٹھنا نہین چاہیے اگرچہ پیشوا نہو۔ لقولہ تعالی
فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین۔ بدلیل قولہ تعالی فلا تقعد الآیہ۔ یعنی ممانعت یاد ہوجانے کے بعد ظالم قوم
کے ساتھ مت بیٹھ۔ وہذا کلہ بعد الحضور۔ اور یہ سب حکم وہان حاضر ہوجانے کے بعد ہے۔ ولو علم قبل الحضور لا یحضر
لانہ لم یلزمہ حق الدعوۃ بخلاف ما اذا ہجم علیہ لانہ قد لزمہ۔ اور اگر اسنے حاضر ہونے کے پہلے جان لیا ہو تو وہان حاضر
نہو اسواسطے کہ حق دعوت اسپر لازم نہین ہوا برخلاف اسکے جب وہان یکبارگی جا پہنچا اور اسکو معلوم ہوا کیونکہ حق دعوت اسپر
لازم ہوچکا ہے ف۔ پس صورت تفصیل ہے کہ اگر پیشوا ہو جسکو دیکھکر لوگ اقتدا کرینگے تو باہر نکل آوے پھر جبکہ گانا وغیرہ دسترخوان

پرہیز ہو اور اگر دستر خوان پر ہو تو ہر ایک کو اٹھ جانا لازم ہے۔ و دلت المسئلة علی ان الملاہی کلہا حرام حتی التغنی
بضرب القضیب۔ اور مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے کہ جملہ باجے (یعنی جو چیزیں لہو میں ڈالتی ہیں) حرام ہیں حتی کہ چھڑی سے گانا
بھی حرام ہے۔ ف۔ بعض نسخوں میں القضیب ذکر ہے یعنی شاخ درخت۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ مراد قضیب الحارس ہے
یعنی چوکیدار کی بیت بجانے والے کی لکڑی ہاں۔ عینی رح نے کہا کہ اہل مصر و حجاز لکڑیوں پر بہت گاتے ہیں چنانچہ اہل حجاز دو
لکڑیاں بقدر ایک گز لیتی اور انکی برابر ہونی لیتے اور انکو آپس میں مارتے ہیں اور ہر شخص اس سے واقف نہیں بلکہ وہی
لوگ اپنی گت کے موافق مارتے اور اسپر گانے جاتے ہیں اور اہل مدن و فارس اسی قسم کی چار لکڑیاں چھوٹی کھدی ہوئی
لیتے اور بجاتے گانے میں جسکو چہار پارہ کہتے ہیں ع۔ وجہ دلالت یہ کہ امام محمد رح نے مطلق لعب و گانا بیان فرمایا اور
حدیث میں صرف تین لعب مباح ہیں ایک اپنے گھوڑے کو سکھلانے و سیکھنے میں۔ دوم تیر اندازی وغیرہ میں اور سوم اپنی
زوجہ سے ملاعبت میں۔ پس سوائے انکے حرام ہیں اور جو مذکور ہوا انہیں سے نہیں ہے۔ ک ع۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ مسئلہ
میں دلیل ہے کہ خالی گانا اور اسپر کان لگانا معصیت ہے اور صدر شہید نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا کہ ملاہی کی جانب
کان لگانا معصیت اور وہاں بیٹھنا فسق ہے اور اس سے تلذذ اٹھانا کفر میں سے ہے۔ یہ حدیث اگر صحیح ہو تو بطریق تشدد ہے
ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لہو و گانے کی آواز دل میں اسطرح نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے نباتات اگتی ہیں اور
مسند فردوس میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ
کے نزدیک شرک ہے اور سوائے شیطان کے نہیں گاتا ہے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے فرمایا لحن و گنگری کے ساتھ قرآن سننا
معصیت ہے اور پڑھنے و سننے والا دونوں گنہگار ہیں ع۔ اور فتاوی عالمگیری میں صوفیہ ان کے گانے و وجد و حال کی نسبت
صریح لکھا کہ یہ لوگ سفیہ و بے دین ہیں چنانچہ فتاوی ہندیہ ترجمہ عالمگیریہ سے تلاش کرو۔ م۔ ہاں اگر وحشت دور کرنے
کے لیے کسی نے اپنے واسطے مقفی و مسجع اشعار پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار فرمایا ہے
شیخ الاسلام رح نے شرح مبسوط میں کہا کہ قولہ تعالی ومن الناس من یشتری لہو الحدیث کے بیان میں آیا کہ لہو الحدیث گانا
اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا مروی ہے تو اس سے اشعار حکمت و نصیحت مراد ہیں جو راگ و گانے کے طور پر
نہیں تھے اور ایسے اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اگر شعر میں کسی عورت کی صفت ہو پس اگر وہ معین زندہ ہو تو مکروہ
ہے اور اگر مر گئی ہو تو نہیں اور اگر غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے۔ الذخیرہ و قاضیخان۔ اور امام مالک و شافعی و احمد کے
نزدیک لحن سے قرآن پڑھنا حرام ہے اور شافعی رح نے تفصیل فرمائی کہ اگر اسکے لحن سے حروف میں تغیر ہوتا ہو تو حرام ہے اور
اگر اسکے لحن سے حروف و اسکے مواقع نظم میں تغیر نہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے مشائخ سے منقول ہے اور قوال و رقاص
کی گواہی مردود ہے۔ اور تتمہ شافعیہ میں ہے کہ حرام خبیث میں سے وہ مال ہے جو شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور مسخرہ اپنے
مسخرہ پن پر لیتا ہے (جیسے بھانڈ) اور وہ لوگ جو رستم و اسفندیار وغیرہ کے قصص بیان کرکے لیتے ہیں۔ اور جو مال کہ گانے والیاں
و رونے والیاں و کاہنہ و رمال و وسمہ لگانے والیاں پنے گودنے والیاں و (بال جوڑنے والیاں) و مقامر اور عقد نکاح کا
متوسط لیتے ہیں حرام ہے اور منجملہ حرام کے شراب و مسکرات کے دام اور نر چھوڑائی کی اجرت اور زنا کرائی کی اجرت ہے۔ سع
شغل لہو و گانا مکروہ تحریمی ہے جس پر مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔ وکذا قول ابی حنیفۃ رح ابتلیت لان الابتلاء بالمحرم یکون
اور اسی طرح ابو حنیفہ رح کا یہ کہنا کہ (میں مبتلا ہو گیا تھا) اسی پر دلیل ہے اس واسطے کہ مبتلا ہونا تو حرام چیز سے ہوتا ہے ف۔ اگر
دستر خوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی اٹھ جاوے کیونکہ غیبت تو زنا سے سخت ہے ع۔ اجناس کی کتاب الکراہیۃ میں ہے کہ حسن نے
ابو یوسف رح سے دریافت کر پوچھا کہ کیا آپ اسکو سوائے شادی نکاح کے مکروہ جانتے ہیں کہ عورت اپنے گھر میں بجاوے

یا طفل کے لیے بجاوے تو فرمایا کہ مکروہ نہیں جانتا ہوں اور جس سے سبب فاحش لہو پیدا ہو اسکو مکروہ جانتا ہوں ع-یا بجلاجل
دف کے مسئلہ میں بنظر دلیل جواز نکلتا ہے اور اس باب میں احادیث مجموعہ بھی ہیں جیسے قولہ علیہ السلام الا الانصار یعجبہم اللہو-
یعنی حدیث عائشہ رضہ میں در بارہ رخصتی انصار کے آیا کہ انصار کو لہو خوش آتا ہے-کما فی الصحیح-اور جیسے نذر کرنے والی
عورت نے آپ کے حضور میں دف بجایا اور جیسے دف بجا کر لڑکیاں گاتی تھیں اور منع نہیں فرمایا-پس فتوی میں بخوف
کی جہالت کے احتیاط اولی ہے-مسئلہ-جو لوگ مجالس میلاد میں راگ کے اشعار پڑھتے ہیں تو پڑھنا و سننا حرام ہے اور
پڑھنے والے پر خوف کفر ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب-مسئلہ-ایک شخص نے سوال کیا کہ میلاد میں یوں پڑھا کہ
این نرگس جادوے تو آوردہ رسم کافری-کیا حکم ہے-جواب یہ شعر کفر ہے اور احکام میں اسکے نفسانی معانی کا اعتبار ہوگا
اور اسکو ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر میں اشعار حافظیہ و قارضیہ کے ذکر میں مشرح لکھا ہے-اور اکثر جاہل میلاد خوان ایسے
اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہوتے میں کسی کو خلاف نہیں ہے پس حرام سے کفر تک نوبت پہونچ جاتی ہے اور جس نے
مجالس میلاد کو جائز رکھا اسنے ادب و سکوت اور صحیح روایات کی شرط لگائی ہے-واللہ تعالی اعلم-م-

فصل فی اللبس

فصل پہننے کے بیان میں ہے-

ف-یعنی کون لباس مکروہ ہے اور کون کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے اور اسکے ذیل میں مستحب و جائز طریقہ و کپڑے کا
بیان بھی آگیا ہے-قال لا یحل للرجال لبس الحریر-حریر پہننا مردوں کو حلال نہیں ہے ف-اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا
حریر ہے-و یحل للنساء-اور عورتوں کے واسطے حلال ہے-لان النبی علیہ السلام نہی عن لبس الحریر و الدیباج
و قال انما یلبسہ من لا خلاق لہ فی الآخرۃ-اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر و دیباج پہننے سے منع کیا اور
فرمایا کہ یہی شخص انکو پہنتا ہے جسکے واسطے آخرت میں حصہ نہیں ہے ف-یہ دو حدیثیں ہیں-چنانچہ حذیفہ رضی اللہ عنہ سے
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ حریر و دیباج مت پہنو اور سونے و چاندی کے برتنوں میں مت پیو اور
انکی رکابیوں و طباقوں وغیرہ میں مت کھاؤ کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں ہیں-
رواہ البخاری و مسلم و الاربعۃ اور حریر و دیباج کی ممانعت میں حدیث براء بن عازب بروایت صحاح ہے-اور حدیث عمر رضی اللہ
عنہ بروایت بخاری و مسلم-اور اسکے آخر میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حلہ حریر عطا کیا تھا اسکو حضرت عمر رض نے اپنے مشرک
بھائی کو جو مکہ میں تھا پہنایا یعنی ہبہ دیدیا-اور واضح ہو کہ آپ کے بھائی زید بن الخطاب رضی اللہ عنہ تو وہ حضرت عمر رض سے
بھی پہلے اسلام لائے اور قدیم الموت ہیں اور یہ بھائی جسکا ذکر کیا گیا وہ باپ کی طرف سے نہیں بلکہ ان کی جانب سے مشرک تھا
جسکی تالیف قلب کی-اور یہ نسائی رح کی روایت میں صریح ہے-اور واضح ہو کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کو دینا جائز ہے شاید
اسوجہ سے کہ بالفعل وہ اس حالت میں ہے کہ اسکے واسطے آخرت میں کچھ حصہ نہیں ہے گو آگے آخر میں مسلمان مرے اور اس سے
مستفاد ہوا کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے-پھر ان احادیث میں ہر شخص کے واسطے عموما ممانعت
ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو-بعض شخص نے گمان کیا کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جسمیں آپ نے
حریر کی صدری پہنے نماز پڑھائی اور بحدیث مخرمہ کہ آپ قباے دیباج مذہب پہنے نکلے اور مخرمہ سے کہا کہ یہ میں نے تیرے واسطے
رکھ چھوڑی تھی پس مخرمہ کو دیدی-ورواہ الطحاوی ایضا-جواب یہ کہ یہ منسوخ ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم عموما بعد آپ کے باتفاق
حریر کی حرمت پر متفق تھے تو معلوم ہوا کہ تحریم اسکے بعد واقع ہوئی ہے اور وہ بظاہر عورتوں کے واسطے بھی عام ہے حتی کہ بعض اہل علم

نے اسی سے عورتون کے حق مین بھی تحریم نکالی ہی لیکن ہمارے وجمہور علماء کے نزدیک عورتون کے واسطے حلال ہی ع- و انما حل للنساء بحدیث آخر وہو ما رواہ عدۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم منہم علی رضی اللہ عنہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم خرج و باحدی یدیہ حریر و بالاخری ذہب وقال ہذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثہم ویروی حل لاناثہم- اور عورتون کے واسطے حلال ہونا تو دوسری حدیث سے ثابت ہوا جسکو ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا جسمین حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اس حال مین کہ آپ کے ایک ہاتھ مین حریر تھا اور دوسرے ہاتھ مین سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دونون میری امت کے ذکور پر حرام کیے گئے ہین اور میری امت کے اناث کے لیے حلال ہین ف- رواہ ابو داؤد و ابن ماجۃ والنسائی واحمد و ابن حبان اور اسمین مذکور ہی کہ حریر داہنے ہاتھ مین اور سونا بائین ہاتھ مین لیا تھا- عبدالحق رح نے احکام مین علی بن المدینی رح سے نقل کیا کہ یہ حدیث حسن ہی اسکے روات معروف ثقات ہین- اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے عورتون کے واسطے حریر حلال ہونا روایت کیا انمین عمر بن الخطاب و ابو موسی الاشعری و عبداللہ بن عمر او رعبد اللہ بن عباس و زید بن ارقم و واثلۃ بن الاسقع و عقبہ بن عامر الجہنی رضی اللہ عنہم ہین پس حدیث عمر بن الخطاب کو ابو بکر البزار رح نے مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ کے روایت کیا اور حدیث ابو موسی الاشعری کو ترمذی ونسائی نے مرفوعاً روایت کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لباس حریر اور سونا میری امت کے ذکور پر حرام کیا گیا اور انکے اناث کے واسطے حلال کیا گیا- قال الترمذی حدیث حسن صحیح- ورواہ احمد و ابن ابی شیبۃ و ابن حبان اور حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو اسحق بن راہویہ و ابو یعلی الموصلی و ابو بکر البزار و ابن ابی شیبہ والطبرانی رح نے بطریق عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا اور عبدالرحمن بن زیاد افریقی اگرچہ تضعیف کی گئی لیکن امام بخاری نے توثیق کی چنانچہ ترمذی رح نے نقل کیا پس اسناد مین مضائقہ نہوگا- حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابو بکر البزار و طبرانی رح نے روایت کیا لیکن اسکے اسناد مین اسمعیل بن مسلم راوی ہی جسکی تضعیف امام احمد و ابن معین و نسائی وغیرہ جماعت سے منقول ہی- حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سونا وچاندی و حریر میری امت کے اناث کے لیے حلال ہی اور ذکور کے واسطے حرام ہی اسکے اسناد مین بھی کلام ہی حدیث واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ کو طبرانی رح نے مانند حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ روایت کیا حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو ابو سعید بن یونس نے تاریخ مصر مین بلفظ حدیث زید بن ارقم روایت کیا- واضح ہو کہ بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی روایات ہین- ترمذی رح نے بعد روایت حدیث ابو موسی الاشعری رضی اللہ عنہ کے لکھا کہ اس باب مین حضرت عمر و علی و عقبہ بن عامر و ام ہانی و انس و حذیفہ و عبداللہ بن عمرو و عمران بن الحصین و عبداللہ بن الزبیر و جابر و ابو ریحانہ و ابن عمر و البراء رضی اللہ عنہم سے روایات ہین- انتہی کلامہ- پس جملہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہین م ع- شیخ ابن حجر نے کہا کہ حدیث ام ہانی و عکس و انکے ماسوا اون کے لفظ حریر حرام ہونے مین وارد ہین- ن- پس اس کثرت سے طرق و احادیث ہین کہ مشہور سے بھی اعلی درجہ ہو سکتا ہی اگر متواتر سے کم ہوگا- لہذا معلوم ہوا کہ حریر و سونا بلکہ چاندی بھی عورتون کے واسطے حلال ہین اور مردون کے واسطے اگرچہ اطفال ہون حرام ہین- الا ان القلیل عفو- لیکن قلیل حریر عفو ہی- و ہو مقدار ثلثۃ اصابع او اربع کالاعلام والمکفوف بالحریر- اور قلیل کا اندازہ تین انگل یا چار سے کیا گیا ہی جیسے بوٹے و حریر کی سنجاف ہی ف- شیخ الشر نبلالی نے کہا کہ سلف کے چار انگشت نہین بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت مراد ہین گر کھلے ہوئے ہون- کرمانی رح نے کہا کہ کھلی ہوئی چار انگلیاں- کرابیسی رح نے کہا کہ یہ اولی ہی ع- اعلام نقش- بوٹہ وغیرہ- خواہ بناوٹ ہو یا کاڑھا ہو شش سر کبیر مین ہی کہ اعلام مطلقاً حلال ہین خواہ چھوٹے ہون یا بڑے ہون- ک ع- صاحب المجتبی نے کہا کہ ام محمد ع سے جو روایت

ہے کہ ابو حنیفہ رح نے کپڑے کے عرض میں بوٹے و نگار کی رخصت دی تو یہ دلالت کرتا ہے کہ عمل میں قلیل بھی مکروہ ہے۔ ع۔ [illegible]
انه علیه السلام نهی عن لبس الحریر الا موضع اصبعین او ثلث او اربع۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے قدر دو انگلیوں یا تین یا چار کے سارا دالاعلام۔ اس سے اعلام یعنی نقش و نگار مراد ہیں
وعنه علیه السلام انه کان یلبس جبة مکفوفة بالحریر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ حریر کی سنجاف
لگا ہوا جبہ پہنتے تھے ف۔ قتادہ نے شعبی رح سے روایت کی کہ سوید بن غفلہ نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابیہ میں
خطبہ پڑھا اور اسمیں فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے موضع دو انگشت یا تین یا چار کے
رواہ مسلم۔ یعنی یہ کہ چار انگشت تک اجازت دی۔ دارقطنی رح نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کو داؤد بن ابی ہند و بیان و ابن ابی السفر
نے شعبی سے موقوفاً قول عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سوائے قتادہ رح کے کسی نے اسکو مرفوع نہیں کیا حالانکہ وہ مدلس ہیں۔
عینی رح نے کہا کہ اسی طرح نسائی رح نے بھی موقوف روایت کیا۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ قتادہ رح ثقہ ثبت جلیل القدر ہیں اور مرفوع
کرنا ثقہ کی زیادت ہے اور قتادہ رح میں اول تو تدلیس کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حسب سوال ثقہ کے تدلیس نہیں تو
کچھ ضرر نہیں ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ نے تدلیس کا الزام نہیں لگایا و بہر تقدیر حدیث میں کوئی جرم نہیں و امام مسلم کی تخریج اسکو
مفید ہے۔ م۔ اور ابو عثمان النہدی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ آذربایجان میں عتبہ بن فرقد کے ساتھ جہاد میں تھے کہ
(حاشیہ: [illegible]) اما بعد تم لوگ ردا اوڑھو اور ازار پہنو و نعل پہنو اور خفاف پھینکو اور سراویلات قطع کرو اور اپنے باپ اسمٰعیل علیہ السلام
کا لباس اپنے اوپر لازم رکھو اور خبردار ہو کہ تم عیش میں پڑو اور عجمیوں کی ہیئت اختیار کرو اور آفتاب کو لازم رکھو کہ وہ عرب
کا حمام ہے اور موٹے کپڑوں کے عادی رہو اور انکو پیا تنگ پہنو کہ کہنہ ہو جاویں یعنی پیوند والے ہو جاویں و اغراض پھینکو
اور واضح ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حریر سے منع فرمایا تو سوائے اسقدر کے پس کلمہ و بیچ کی انگلیوں کو ملا دیا
ابن حبان و البیہقی وقد رواہ مسلم۔ اور اسمیں وارد ہے کہ ابو عثمان النہدی رح نے کہا کہ ہمارے علم میں اس سے حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کی مراد نقش و نگار تھے۔ یعنی جسقدر استثنا کیا اس سے نقش و نگار و سنجاف مراد ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بازار
میں شامی کپڑا خریدا اور اسمیں سرخ ڈورا دیکھکر واپس کر دیا یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے واپس کیا۔ راوی نے کہا کہ
میں نے اسکا اسماء بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا پس اسماء رض نے کہا کہ اے جاریہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کا جبہ دیدے پس اسنے ایک جبہ طیالسہ کسروانیہ نکالا جسکے گھنڈے دیباج کے اور اسکے دونوں چاک میں دیباج
کی سنجاف تھی۔ (اور جیب و آستینوں میں دیباج کی سنجاف تھی۔ د) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے
پاس تھا جب حضرت عائشہ رض نے انتقال کیا تو میں نے لیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسکو پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ
و عیدوں کی آمد میں۔ مع ض حب د) پس ہم اسکو مریضوں کو دھوکر پلاتے ہیں کہ جس سے وہ شفا پاتے ہیں۔ رواہ مسلم
و ابوداؤد وغیرہما۔ قال ولا بأس بتوسده والنوم علیه عند ابی حنیفة رح۔ حریر کا تکیہ بنانے اور اسپر سونے میں
ابوحنیفہ رح کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقالا یکره۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مکروہ ہے ف۔ یعنی برخلاف پہننے
کے تکیہ و بچھونا بنانا مرد و عورت سب کے واسطے مکروہ ہے ورنہ پہننا صرف مرد پر حرام ہے۔ ک۔ الخلاصۃ ع۔ وفی الجامع
الصغیر ذکر قول محمد وحده ولم یذکر قول ابی یوسف وانما ذکره القدوری وغیره من المشائخ۔ اور جامع صغیر
میں صرف امام محمد رح کا قول تنہا مذکور ہے اور قول ابو یوسف مذکور نہیں ہے اور قدوری وغیرہ مشائخ نے قول ابو یوسف رح بھی
بیان کیا ہے ف۔ یعنی ان مشائخ کو تصریح روایت یا دلیل مسائل سے ملا کہ ابو یوسف رح کا بھی یہی قول ہے لہذا مصنف نے امام
ابو یوسف و محمد دونوں کا اختلاف ذکر کیا۔ وکذا الاختلاف فی ستر الحریر وتعلیقه علی الابواب۔ اور اسی طرح حریر کے

پردہ اور اسکو مردوں پر لٹکانے میں اختلاف ہے ف۔ کہ امام ح کے نزدیک جواز ہے اور صاحبین کے نزدیک مکروہ
ہے۔ لعموم العمومات۔ صاحبین کی دلیل اول تو عمومات ہیں ف۔ یعنی احادیث کی عام ممانعت جو لباس و تکیہ لگانے
و بچھونا بنانے سب کو شامل ہیں کیونکہ حریر مطلقاً مردوں کے واسطے حرام کیا۔ ولانہ من زی الاکاسرۃ والجبابرۃ۔ اور دوم
اسکو بچھانا عجم و متکبرین کی ہیئات ہے ف۔ یعنی جو لوگ دنیا کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونوں کی طرح متکبر
تھے انکا یہی طریقہ تھا کہ حریر کو تکیہ و بچھونے وغیرہ میں استعمال کرتے تھے۔ والتشبہ بہم حرام۔ اور انکے ساتھ مشابہت بنانا
حرام ہے ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جسنے کسی قوم کے ساتھ تشبہ کیا وہ بھی انھیں میں سے ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ
ایاکم وزی الاعاجم۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خبردار تم لوگ عجمیوں کی ہیئات سے بچو ف۔ مسلم اور ابن حبان
نے مطول روایت کیا چنانچہ ہم اوپر ترجمہ کر چکے ہیں۔ اور مشابہت کی حدیث کو ابو داؤد نے اور طبرانی رحمہ نے معجم کبیر میں
حدیث ابن عمر رضہ سے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح کہا۔ احمد و طبرانی نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ اور جماعت
محدثین نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعددہ روایت کیا جسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے اور یہ خود نص قرآن
کی دلالت سے مع دلالت صحیحہ و آثار قویہ ثابت ہے پس جو اس زمانہ میں بعض غیر مقلدین نے اسکو بغرض تشبہ نصرانیت کے
مستحسن کرنا چاہا محض جہالت و ضلالت ہے م۔ اور واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مردوں کو تکیہ و بچھونا و
پردہ حرام ہے اور عورتوں کے واسطے جائز ہے ع۔ ولہ ماروی انہ علیہ السلام جلس علے مرفقۃ حریر۔ اور امام ابو حنیفہ
کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم حریر کے تکیہ پر تکیہ دیکر بیٹھے ف۔ یہ روایت کسی سند صحیح یا ضعیف
سے نہیں ملی اور نہ کسی نے اسکو ذکر کیا ہے علاوہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اسپر بیٹھنے سے
ممانعت مروی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے جو عبد الحق کے جمع بین الصحیحین میں موجود ہے۔ شاید کہ بخاری کے ادب میں سے ہو
پس جب بیٹھنا حرام ہے تو تکیہ دینا وغیرہ بھی حرام ہے ع۔ وقد کان علی بساط عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما
مرفقۃ حریر۔ اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بچھونے پر حریر کا تکیہ تھا ف۔ چنانچہ ابن سعد نے طبقات
میں بطریق الفضل بن دکین ابو نعیم عن مسعر عن راشد مولی بنی عامر روایت کی کہ میں نے ابن عباس رضہ کے بچھونے پر حریر
کا تکیہ دیکھا۔ اور موذن بنی وداعہ کے طریق سے روایت کی کہ میں عبد اللہ بن عباس رضہ کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کا تکیہ
دیئے بیٹھے ہیں اور آپکے سامنے سعید بن جبیر ہیں انسے فرماتے ہیں کہ تو ہوشیار رہو کہ تو مجھ سے کیونکر روایت کرتا ہے کیونکہ تو نے
مجھ سے بہت علم یاد کیا ہے۔ اور جواب یہ کہ جتنے یہ آثار مذکور ہیں صحیح الاسناد مان لیا لیکن یہ تو حدیث صحیح کے معارض ہیں جو حذیفہ رضہ
کی روایت سے اوپر مذکور ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے اور اس حدیث کی صحت
درجہ اعلی ہے تو ایسی صورت میں سوائے قول حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے کسی کا قول و فعل نہیں لیا جائیگا اور
معارضہ مسلم نہیں ہوگا۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مقدام بن معدی کرب وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کسطرح معاویہ بن ابی
سفیان رضی اللہ عنہ پر چند حکم مانند حریر کے تکیہ چیتے کی کھال وغیرہ میں اعتراض و انکار کیا ہے پس صحابی کے ایسے
افعال سے حجت مستند نہیں ہے بوجہ عدم العلم کے کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ بعضے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بعض احکام کا علم نہیں ہوا
کیونکہ انھوں نے حدیث نہیں سنی اگرچہ جسوقت انکو علم ہوا فوراً موافق سنت کے اختیار کیا اور کبھی اجتہادی اختلاف بھی
ہوتا ہے اور یہ امر خود ظاہر ہے جسکو کچھ بھی علم ہو پس حدیث صحیح کا چھوڑنا جائز نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ ولان القلیل من
الملبوس مباح کالاعلام۔ اور دوسری دلیل قیاسی امام ابو حنیفہ رح کی طرف سے حریر کا تکیہ و بچھونا مباح ہونے کے
واسطے یہ کہ ملبوس حریر جو قلیل ہو مباح کیا گیا ہے جیسے اعلام ف۔ یعنی نقش و نگار حریر بالاتفاق جائز ہیں کیونکہ وہ

قلیل بعد بمنزلہ ہے۔ **فکذا القلیل من اللبس والاستعمال**۔ تو یونہی قلیل پہننا و استعمال کرنا بھی مباح ہوگا **ف**
اگر کہا جاوے کہ دونوں میں کون علت جامع ہے جس سے باہم قیاس صحیح ہو۔ جواب یہ ہوا کہ دونوں میں علت جامع موجود ہے۔
والجامع کونہ انموذجا علی ما عرف۔ اور دونوں میں جامع یہ کہ ہر ایک نمونہ ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا **ف** لیکن
یہ قیاس بمقابلہ نص صریح کے غیر مقبول ہونا چاہیے۔ لہذا حقائق میں کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ نے صاحبین کا قول اختیار
کیا ہے کذا فی العینی۔ **قال ولا باس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندہما**۔ اور صاحبین کے نزدیک
لڑائیوں میں یعنی جہاد میں حریر و دیباج پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ **لما روی الشعبی رحمہ اللہ تعالی ان النبی
علیہ السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب**۔ اسواسطے کہ عامر بن شراحیل الشعبی رح تابعی کبیر نے
مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑائی جہاد میں حریر و دیباج پہننے کی اجازت دی۔ **ولان فیہ ضرورۃ
فان الخالص منہ ادفع لمعرۃ السلاح واہیب فی عین العدو لبریقہ**۔ اور اسواسطے کہ جہاد میں ایسی لباس
کی ضرورت ہے کیونکہ حریر خالص ہتھیاروں کی سختی و ضرر کو خوب روکنے والا ہوتا ہے اور اپنی چمک سے دشمن کی آنکھوں میں
زیادہ ہیبت پیدا کرنے والا ہوتا ہے **ف** پس قیاسی دلیل کا مدار تو ضرورت پر ہے یعنی ضرورت کی وجہ سے کہ ہتھیار کارگر
نہ ہو جائز ہوا کہ ریشم پہنے اور دلیل منقول کا ثبوت نہیں ہوا یعنی عامر شعبی رح سے یہ روایت ثبوت نہیں ہوئی۔ ولیکن ابن
عدی نے کامل میں بطریق بقیۃ بن الولید عن عیسی بن ابراہیم بن طہمان الہاشمی عن موسی بن حبیب عن الحکم بن عمیر الخ۔ یعنی
حکم بن عمیر رضی اللہ عنہ نے جو صحابی ہیں کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال جہاد کے وقت لباس حریر کی اجازت
فرمائی ہے۔ عبد الحق رح نے احکام میں لکھا کہ عیسی مذکور انکے نزدیک ضعیف بلکہ متروک ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ بقیہ
قابل حجت نہیں اور عیسی ضعیف اور موسی بھی ضعیف ہے۔ ابن سعد رح نے طبقات میں ترجمہ عبد الرحمن بن عوف میں یہ طریقہ
لکھا کہ اخبرنا القاسم بن مالک المزنی عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریر فی الحرب۔ یعنی حسن بصری رح
نے کہا کہ جہاد میں مومنین یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم حریر پہنا کرتے تھے۔ اس اسناد میں قاسم بن مالک مختلف فیہ ہے ابن معین و
ابوداؤد نے توثیق کی ہے اور اسمعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے۔ پس انمیں سے کوئی دلیل ایسی ثابت نہیں کہ احادیث حرمت کی
تخصیص کر سکے۔ **ویکرہ عند ابی حنیفۃ لانہ لا فصل فیما روینا**۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و دیباج
پہننا مکروہ ہے اسواسطے کہ جو احادیث ہمنے روایت کیں انمیں کوئی تفصیل نہیں ہے **ف** کہ غیر جہاد میں مکروہ ہے اور جہاد میں مکروہ
نہیں ہے بلکہ احادیث صحیحہ مشہورہ سے تو ہر وقت و ہر حالت میں تحریم نکلتی ہے۔ اور یہ جو ضرورت کا ذکر ہوا کہ خالص ریشم سے
ہتھیار کا ضرر دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقہ مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم کچھ خالص کی حاجت نہیں ہے۔ **والضرورۃ
اندفعت بالمخلوط**۔ اور مخلوط سے ضرورت مندفع ہے **ف** یعنی اگر ریشم و سوت یا اون ملا ہو تو اس سے بھی ضرورت مندفع
ہوگی۔ **وہو الذی لحمتہ حریر وسداہ غیر ذلک**۔ اور مخلوط وہ کہ بانا ریشم ہو اور تانا دوسری چیز ہو **ف** اور مخلوط جو
اسلحہ ملا ہوا ہو بالاتفاق جائز ہے۔ **والمحظور لا یستباح الا لضرورۃ**۔ اور جو چیز ممنوع محرم ہو وہ مباح نہیں ہو سکتی
مگر بضرورت **ف** جیسے مردار مباح نہیں مگر جبکہ جان رکھنے کی ضرورت و اضطرار ہو۔ اور حق یہ کہ جہاد میں ریشمی نمدہ وغیرہ
کسی قدر مفید ہے ولیکن ضرورت مسلم نہیں اسواسطے کہ لوہے کی زرہ و ڈھال وغیرہ اس سے زیادہ کافی موجود ہیں۔ خصوص ہمارے
زمانہ میں تو بالکل ضرورت بلکہ فائدہ باقی نہیں ہے۔ **وما رواہ محمول علی المخلوط**۔ اور جو حدیث کہ صاحبین نے روایت
کی وہ مخلوط پر محمول ہے **ف** یعنی مخلوط کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن اوپر معلوم ہوا کہ شعبی رح سے جو روایت ذکر کی اسکا وجود
ہی نہیں ہے تو محمول کرنا بے معنی ہے اور حدیث حکم بن عمیر بھی ضعیف اور حسن بصری رح کا اثر بھی سست ہے پس ظاہر امام ہوا صحیح ہے

اور یہی اکثر علماء کا قول ہے کما فی العینی۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ بعض روایات سے بعض خاص صحابہ رضہ کو خاص وجوہ و اوقات میں اجازت ثابت ہوتی ہے جیسے حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو بس شاید کہ وہ اجازت خاصہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ولا باس بلبس ما سداہ حریر ولحمتہ غیر حریر کالقطن والخز فی الحرب وغیرہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ ایسا لباس پہنے جسکا تانا یعنی تانا حریر ہو اور لحمہ یعنی بانا دوسری چیز مانند روئی یا خز ہو خواہ لڑائی میں ہو یا دوسرے وقت ہو ف۔ اور خز ایک مال آبی جانور ہے جسکے باریک بالوں کو بھی خز کہتے ہیں اور تاج الشریعہ رح نے کہا کہ خز وہ کپڑا کہ جسکا تانا ریشم اور بانا آبی جانور کے بال ہوں۔ اور اسکے جواز میں کسی امام مجتہد کا اختلاف نہیں ہے ع۔ اور ظاہر ہوا کہ تانا ریشم ہو اور دوسرا چیز ہو تو وہ مطلق جائز ہے اور برعکس ہو تو خاص لڑائی میں جائز ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یلبسون الخز۔ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خز پہنا کرتے تھے۔ والخز مسدی بالحریر۔ حالانکہ خز کا تانا ریشمی ہوتا ہے۔ ولان الثوب انما یصیر ثوبا بالنسج والنسج باللحمۃ فکانت ہی المعتبرۃ دون السدی۔ اور اس دلیل سے کہ کپڑا تو جبھی کپڑا ہوتا ہے کہ بنا جاوے اور بنا بانے سے ہوتا ہے تو بانا ہی معتبر ہوا نہ تانا۔ وقال ابو یوسف اکرہ ثوب قز یکون بین الفرو والظہارۃ۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ میں قز کے کپڑے کو مکروہ رکھتا ہوں کہ فرو اور ابرے کے درمیان ہوتا ہے ف۔ یعنی میان بھی قز مکروہ ہے۔ قز ریشم خام۔ ولا اکرہ حشو القز لان الثوب ملبوس والحشو غیر ملبوس۔ اور خام ریشم بھرنے میں مضائقہ نہیں دیکھتا اسواسطے کہ ملبوس کپڑا ہوتا ہے اور بھراو ملبوس نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر روئی کی طرح قبا وغیرہ میں خام ریشم بھرا تو مضائقہ نہیں ہے۔ خز کے جواز میں آثار صحابہ کثیر ہیں رضی اللہ عنہم۔ چنانچہ ہیثم بن ابی الہیثم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان و عبدالرحمن بن عوف و ابو ہریرہ و انس بن مالک و عمران بن حصین و حسین بن علی و شریح قاضی سب لوگ خز پہنا کرتے تھے رواہ محمد عن ابی حنیفۃ عنہ مرسلا۔ اور بخاری نے جزء القرأۃ میں عمران بن حصین کا خز پہننا اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے انس بن مالک رض کا خز پہننا اور ابن ابی شیبہ نے و طبرانی نے حسین بن علی رض کا خز پہننا روایت کیا اور اسی طرح حاکم و عبدالرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے۔ اور عبدالرزاق نے ابن عمر و جابر و ابو سعید و ابو ہریرہ و انس سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبداللہ بن ابی اوفی و ابو بکرہ سے روایت کیا۔ اور طبرانی رح نے زید بن ثابت و ابن عباس و ابو قتادہ سے روایت کیا غرضکہ آثار باسانید حسنہ متعدد طرق سے جم غفیر سے مروی ہیں از انجملہ سائب بن یزید و عمر بن حریث و عاصم بن عمرو و ابن ام حرام و انس وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں اور اس طرح عموم شیوع بغیر انکار کے صریح دلیل ہے کہ خز جائز ہے اور خود انکا اجماع بدون انکار کے حجت شرعی ہے یعنی آنکہ ضرور انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں اجازت صریح پائی ہے اور یہ جو ابوداؤد نے ابو مالک الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ایسی اقوام پیدا ہونگی جو خز و حریر کو حلال کر لینگے تو انمیں قیامت تک سور و بندر مسخ کیے جاوینگے۔ ذکرہ البخاری تعلیقا یعنی بہولوگ مسخ کرکے قیامت تک کیلیے سور و بندر کیے جاوینگے۔ اس حدیث میں حز بکار پہلے و زاے معجمہ یعنی فرج یعنی زنا ہے تو حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ قرب قیامت کے چند اقوام ہونگے کہ وہ حریر پہننا حلال سمجھینگے یعنی بغیر مبالات کے بلا خطر حریر و ریشم استعمال کرینگے اور زناکاری میں کچھ پروا نہیں کرینگے یعنی علانیہ زناکاری و رنڈی بازی کرینگے۔ پھر مسخ ہوکر سور و بندر ہونے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ظاہری صورت بھی مسخ ہو جاوے۔ اور دوم یہ کہ باطن میں بندر و سور ہو جاویں۔ اور اسی پر اقوال اکابر اولیاء شاہد ہیں اور احادیث کی توفیق بھی اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ قال وما کان لحمتہ حریرا وسداہ غیر حریر لا باس بہ فی الحرب للضرورۃ۔ اور جس کپڑے کا بانا حریر ہو اور تانا دوسری چیز ہو تو ضرورت کی وجہ سے جہاد میں پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ویکرہ فی غیرہ لانعدامہا۔ اور سوائے لڑائی کے پہننا مکروہ ہے۔ والاعتبار للحمۃ

علی ما بینا۔ اور کپڑے میں بانے کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ف کہ کپڑا بانے سے ہوتا ہے وہ خالی تانا
بغیر کپڑا نہیں ہے۔ اور ذخیرہ میں نقل کیا کہ ہشام رح نے لمبا لباس مرقع میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بشرطیکہ جائز ہو اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز باہر تشریف لائے درحالیکہ آپ کے بدن مبارک پر چار ہزار درم کی چادر تھی۔ اور آپ کے صحابہ
میں سے ایک شخص آپ کے حضور میں آیا اس حالت سے کہ اس پر عمدہ چادر تھی تو فرمایا کہ اللہ تعالی جب اپنے بندے کو
نعمت دیتا ہے تو اسکو یہ امر پسند ہے کہ اس بندہ پر اسکی نعمت کا اثر ظاہر ہو اور ابوحنیفہ رح ایسی چادر اوڑھتے جسکی قیمت
چار ہزار دینار ہوتی تھی اور اللہ تعالی نے زینت و تجمل مباح فرمایا بقولہ تعالی قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات
من الرزق قل ہی للذین آمنوا فی الحیوۃ الدنیا و فی الآخرۃ الآیہ۔ اور ابوحنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسا
لباس پہنتے جس میں پیوند ہوتے تھے تو فرمایا کہ آپ امام المسلمین و مقتدائے امت تھے پس اگر آپ لباس نفیس پہنتے تو
دوسرے لوگ آپ کی اقتدا کرتے اور جب نہ پاتے تو چوری و ظلم سے مال حاصل کرتے کیونکہ وہ نفیس لباس کے عادی
ہو جاتے۔ م ع۔ بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کا اقتدا کریں اور اسی واسطے حضرت عمر رضی اللہ عنہ صحابہ رضی اللہ عنہم
کو تنبیہ کیا کرتے کہ تم مقتدا دینی ہو پس اصلح عمل کرو کہ لوگ تمہاری اقتدا کریں اور اسی واسطے حدیث ابوعثمان النہدی
تابعی رضی اللہ عنہ میں جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہے صحابہ رضی اللہ عنہم کو موٹے و پرانے و پیوند والے
کپڑوں کا حکم فرمایا ہے تاکہ عوام کو معلوم ہو کہ یہ لوگ دنیاوی مال کے واسطے نہیں لڑتے ہیں بلکہ اللہ تعالے
کے کلمہ بلند ہونے کے لیے۔ اور آرائش و دنیاوی رغبات ممنوع ہیں اور ستھرائی و تجمل کی اجازت ہے بلکہ حدیث
صحیح میں پریشان بال و بدہیات آنے والے پر تعریض کی کہ یہ کیا بات ہے کہ تم میں سے آدمی میرے پاس بدہیات بنائے ہوئے
آتا ہے گویا شیطان ہے۔ م۔ اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی مرد کے واسطے کسم و زعفران کا رنگا ہوا کپڑا مکروہ کہتے تھے۔ اور بعض نے
کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور امام محمد رح نے سیر کبیر میں لکھا کہ اپنے مکان کو نقش و نگار سے منقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے
اور لباس فاخرہ و ظروف نقرہ میں مضائقہ نہیں ہے لیکن مکان کو کعبہ معظمہ کی طرح پردوں سے آرائش نہ کرے۔ اور امام
مالک و شافعی و احمد کے نزدیک سوائے کعبہ معظمہ کے ریشمی لباس کسی مکان کے واسطے جائز نہیں ہے۔ م ع۔ ولا یجوز للرجال
التحلی بالذہب لما روینا۔ اور مردوں کے واسطے سونے کا زیور پہننے کی اجازت نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا ف زیور
پہننا عورتوں کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہے پس مراد یہ کہ زینت کرنا سونے کی چیز سے مرد کو حرام ہے بدلیل حدیث مذکور کہ
حریر و سونے کی نسبت فرمایا کہ یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔ ولا بالفضۃ لانہا فی معناہ۔ اور نہ چاندی
سے تزین روا ہے کیونکہ چاندی بھی اسکے معنی میں ہے ف اور ایک حدیث میں سونا و چاندی و حریر سب کی حرمت مردوں
پر وارد ہے چنانچہ ہم نے اسکو سابق میں ذکر کیا ہے اور چونکہ مجموع طرق و روایات سے حدیث تحریم بدرجہ مشہور ہے اور خود امت
کے قبول سے ثابت و معروف ہے لہذا اس سے تخصیص آیت قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ الآیہ جائز ہے پس سونا
تو مطلقاً مردوں پر حرام ہے اور چاندی بھی حرام۔ الا بالخاتم والمنطقۃ وحلیۃ السیف من الفضۃ۔ سوائے چاندی کی
انگوٹھی و پٹکہ و تلوار کے حلیے کے ف کہ یہ جائز ہے۔ تحقیقاً لمعنی الانموذج۔ تاکہ نمونہ کے معنی متحقق ہوں۔ اگر کہا جاوے
کہ یوں ہی نمونہ کے طور پر سونے کی انگوٹھی جائز ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ نہیں۔ والفضۃ اغنت عن الذہب اذ
ہما من جنس واحد۔ اور چاندی نے سونے سے بے پروا کر دیا ہے اسواسطے کہ چاندی و سونا تو دونوں ایک ہی جنس ہیں
ف پس چاندی کا نمونہ کافی ہے اور سونے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیف وقد جاء فی اباحۃ ذلک آثار۔ اور چاندی کی
انگوٹھی کیونکر حلال نہ ہوگی حالانکہ اسکے مباح ہونے میں آثار وارد ہیں ف چنانچہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ

الله
رسول
محمد

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عجمی شاہوں کو تبلیغ رسالت کا خط لکھنا چاہا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ وے لوگ مہر نہیں لیتے مگر سربمہر تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی (جسکا نگینہ حبشی طرز کا تھا۔ (غ م)) اسمیں محمد رسول اللہ نقش فرمایا (محمد رسول اللہ۔ تین سطر میں اس طرز پر۔ ت ع) پس یہ انگوٹھی آپ کے ہاتھ میں رہی یہانتک کہ وفات فرمائی پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہانتک کہ وفات فرمائی پھر حضرت عمر رضہ کے ہاتھ میں رہی یہانتک کہ وفات فرمائی پھر حضرت عثمان رضہ کے ہاتھ میں رہی یہانتک کہ آخر خلافت میں آپ کے ہاتھ سے بیر اریس میں گر گئی پس آپ نے تمام پانی اسکے نکالنے کا حکم دیا مگر ہاتھ نہیں آئی۔ رواہ الائمۃ الستۃ مطولاً و مختصراً۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اول آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی پھر جب دیکھا دیکھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے سنت کی اتباع سمجھی تو آپ نے اتار کر پھینکدی اور سبھوں نے اتار دی تھیں چنانچہ آیندہ ان شاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔ اور چاندی کے پٹکے میں دلیل وہ روایت ہے کہ جو واقدی رح نے کتاب المغازی میں روایت کی کہ حدثنی ابن ابی سبرۃ عن اسحق بن عبداللہ عن عمر بن الحکم انہ سمع عمیر بن الحکم کہتے تھے کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جو لوگ کہ ابتدائی شکست کفار میں لوٹ پر گر پڑے تھے اور جو کچھ سونے وغیرہ میں سے لیا تھا تو واپسی میں کسی کے پاس کچھ رہا ہو جب کہ مشرکوں نے ہمکو گھیر لیا تھا سوائے دو شخصوں کے ایک عاصم رضہ بن ثابت بن ابی الافلح کہ وہ ایک پٹکہ لائے جسکو انھوں نے لشکر کفار میں پایا تھا جسمیں پچاس دینار تھے اسکو انھوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے کس لیا تھا اور دوم عباد بن بشر رضی اللہ عنہ ایک ہمیانی لائے جسمیں تیرہ مثقال سونا تھا پس وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دونوں کو نفل کر دیا اور اسکا پانچواں حصہ نہیں لیا۔ الواقدی۔ اگر کہا جاوے کہ اس سے اباحت استعمال ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ ایسا وہم بغیر دلیل ہے کیونکہ ظاہر میں اجازت ہے م ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مان لیا گیا ولیکن بیان تو یہ پٹکہ سونے کے دیناروں سے بھرا تھا اور کلام چاندی کے پٹکہ میں ہے۔ مگر اگر یہ احتمال کیا جاوے کہ اسمیں اسقدر چاندی تھی جسکی قیمت پچاس دینار تھے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے م۔ علاوہ اسکے عاصم رضی اللہ عنہ نے اسکو کمر پر باندھا تھا اور یہ خود استعمال ہے م ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استعمال نہیں بلکہ حفاظت رحل ال ہے م۔ علاوہ ازین شیخ ابوالفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر میں نقل کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک پٹکہ چمڑے کا تھا جسکے حلقہ و پانسہ و اطراف میں چاندی لگی تھی م ع۔ اور یہ بعد ثبوت کے عمدہ دلیل ہے۔ رہا حلیۃ السیف کا بیان تو حضرت انس رض سے روایت ہے کہ قبیعہ سیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاندی کا تھا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وقال الترمذی حدیث حسن غریب۔ ولیکن نسائی رح نے انتقاد کیا کہ صحیح یہ کہ مرسل صحیح ہے۔ اور عروۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار محلی بفضہ تھی اور عروہ کی تلوار محلی بفضہ تھی۔ رواہ البخاری۔ پس ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی و پٹکہ و حلیۃ السیف جائز ہے۔ **وفی الجامع الصغیر ولا یتختم الا بالفضۃ**۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ تختم نہیں کریگا سوائے چاندی کے ف۔ یہ عبارت صرف چاندی میں انحصار ثابت کرتی ہے۔ **وہذا نص علی ان التختم بالحجر والحدید والصفر حرام**۔ اور یہ تصریح ہے کہ پتھر و لوہے و پیتل کی انگوٹھی پہننا حرام ہے ف۔ اور بعض نے کہا کہ صفر وہ ہے جسکو ہندی میں کانسہ کہتے ہیں۔ **ورأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل خاتم صفر فقال مالی اجد منک رائحۃ الاصنام** اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص مرد کے ہاتھ میں پیتل یا کانسہ کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا حال ہے کہ میں تجھسے بتوں کی بدبو پاتا ہوں۔ **ورأی علی آخر خاتم حدید فقال مالی اری علیک حلیۃ اہل النار**۔ اور دوسرے ایک شخص کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی دیکھکر فرمایا کہ کیا ہے کہ میں تجھپر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں ف۔ اصل روایت میں یہ ایک ہی شخص کا حال ظاہر بلکہ صریح ہوا ہے چنانچہ عبداللہ بن بریدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ ایک

شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا حالانکہ وہ لوہے کی انگوٹھی پہنے تھا پس آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تجھ پر
دوزخیوں کا زیور پاتا ہوں پھر دوسری بار وہ شخص آیا اور پیتل کانسہ کی انگوٹھی تھی پس فرمایا کہ کیا ہے کہ مجھے تجھ سے بتوں کی بو
آتی ہے پھر وہ تیسری بار آیا اور اسکے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا ہے کہ میں تجھ پر اہل جنت کا زیور پاتا ہوں تو اسنے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں کس چیز سے انگوٹھی بناؤں کیا چاندی کی بناؤں فرمایا کہ ہاں اور پورا ایک مثقال مت کیجیو رواہ الترمذی واحمد
ولیکن ترمذی کی روایت میں بجائے شبہ کے صفر واقع ہے۔ ورواہ ابوداؤد والنسائی والبزار وابن حبان وابو یعلی الموصلی
پس ظاہر ہوا کہ سونے و پیتل کانسہ و لوہے کی انگوٹھی نہیں جائز ہے اور ظاہر ہے پتھر کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔ ومن الناس
من اطلق سنے الحجر الذی یقال لہ الیشب لانہ لیس بحجر اذ لیس لہ ثقل الحجر۔ اور بعض لوگوں نے سنگ یشب
میں مطلقاً اجازت دی اسواسطے کہ وہ پتھر نہیں ہے کیونکہ اسمیں پتھر کا بوجھ نہیں پایا جاتا ہے۔ واطلاق الجواب فی الکتاب
یدل علی تحریمہ۔ حالانکہ جامع صغیر کا جواب اطلاق اسکے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے ف۔ شمس الائمہ سرخسی رحمہ نے
شرح جامع صغیر میں لکھا کہ ہمارے بعضے مشائخ نے لفظ کتاب کو مطلق دیکھکر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کی۔ اور راجح یہ کہ
یشب کی انگوٹھی میں کچھ مضائقہ نہیں ہے جیسے عقیق لیکن ہے اور خبر میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقیق
کی انگوٹھی پہنی اور فرمایا کہ اسکی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے ع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس خبر کے ثبوت میں کلام ہے اور بدون
اسکے حجت قائم نہوگی اور ابن عدی وغیرہ نے بعد روایات کے اسکے موضوع ہونے کا حکم دیا ہے اور واضح ہو کہ کلام حلقہ میں ہے
ورنہ نگینہ تو یشب وغیرہ سب چیز سے جائز ہے جبتک کہ کوئی ہت ثبوت نہو۔ پھر پتھروں سے حرمت بدلیل حدیث مذکور
اصلح ہے کہ بتوں کی ساخت پیتل و کانسہ وغیرہ سے تھی اور اصل میں بکثرت پتھروں سے بنتے ہیں تو بتوں کی بو پتھر سے
بدرجہ اولی ظاہر ہے م۔ واضح ہو کہ مردوں کو انگوٹھی وہ حلال ہے جو مردانہ وضع پر ہو اور اگر زنانہ صورت کے مانند دو یا زیادہ
نگینے کے ہو جیسے سونے کی ہو تو حرام ہے اور یہی عام علماء کا قول ہے (جامع الرموز) پس چھلے کی انگوٹھی و مانند اسکے
زنانہ مناسبت کی انگوٹھیاں حرام ہیں م۔ اگر انگوٹھی پہننے میں تفاخر و تجبر مقصود ہو تو حرام ہے ک۔ اور اختیار شرح
مختار میں آیا کہ مسنون ایک مثقال یا کم ہے اور رہا نگینہ تو جائز ہے کہ خواہ چاندی کا ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا یاقوت یا زمرد
وغیرہ ہو اور تجنیس میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرند یا کپڑے گھوڑے کی صورت نقش نہیں کرسکتا بستان میں ہے کہ اسم
محمد رسول اللہ بھی نقش نہیں کرسکتا کیونکہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی میں خاص تھا اور جائز ہے کہ اللہ تعالی
کا نام پاک یا صفات میں سے کوئی نام یا کوئی کلمہ نصیحت ہو۔ اگر اللہ تعالی کا نام یا آیت یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے
سجع ہو تو لازم ہے کہ بیخانہ جاتے وقت نگینہ آستین میں کرے اور استنجا کے وقت داہنے ہاتھ میں پہنے اور چاہیے کہ نگینہ ہتھیلی
کی جانب رکھا کرے برخلاف عورتوں کے ع۔ جامع الرموز وغیرہ۔ اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد
کو فرمایا تھا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے میں ارشاد فرمایا تھا تو ظاہر ہوا کہ لوہے
کی انگوٹھی جائز ہے۔ جواب یہ کہ ہاں ظاہر تو یہی ہے کہ اس عورت کے واسطے تلاش کرائی تھی اور شاید کہ یہ مراد ہو کہ حقیر چیز
تلاش کرو لیکن یہ تاویل بعید ہے وجہ یہی لکھی ہے کہ یہ ممانعت مردوں کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اگرچہ عورتوں کے حق میں بھی خیال
کی گئی ہے ولیکن مترجم کے نزدیک جواز پر فتوی اولی ہے واللہ تعالی اعلم م۔ والتختم بالذہب علی الرجال حرام
لما روینا۔ اور مردوں کو سونے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے بدلیل حدیث جو ہمنے اوپر روایت کی ف۔ یعنی حدیث حریر
و سونا کہ یہ دونوں امت پر حرام ہیں۔ یعنی حدیث اپنے عموم سے دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال بطور انگوٹھی کے بھی حرام
ہے۔ اور اسمیں خاص دلیل بھی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام نہی عن التختم بالذہب

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی سونے کی انگوٹھی پہننے سے ف
اور قسی سے یعنی ہیں کپڑے سے یا ریشمی سے اور معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے سے -
رواہ مسلم والاربعہ۔ اور ایک روایت میں یشرہ و ارغوانی سے منع فرمایا۔ وہ بجائے قسی و معصفر کے واقع ہے۔ الترمذی
حسن صحیح وابن حبان۔ اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حدیث ابوہریرہ میں بروایت مسلم اور براء بن عازب رضی اللہ
عنہ سے بروایت بخاری و مسلم ثابت ہے۔ ولان الاصل فیہ التحریم۔ اور اس دلیل سے کہ سونے کے بارہ میں
اصل تو تحریم ہے ف۔ یعنی نص میں حرام کیا گیا ہے جو مشہور و مقبول ہے۔ والاباحۃ ضرورۃ الختم او الانموذج ۰ اور
مباح ہونا خواہ مہر کی ضرورت سے ہے یا نمونے کے طور پر مباح ہے۔ وقد اندفعت بالادنی وھو الفضۃ۔ اور بضرورت
مہر یا نمونہ کم سے کم چاندی کے دفع ہو گئی ف۔ تو اعلیٰ یعنی سونے کی حاجت نہیں رہی اسواسطے کہ سونا و چاندی جنس واحد
ہیں۔ اور ضرورت سے ادنیٰ درجہ تک ثبوت ہوتا ہے پس سونے کی اباحت نہیں رہی۔ واضح ہو کہ حدیث صحاح میں ثابت ہے
کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنائی تھی پھر جب لوگوں نے انگوٹھیاں بنوائیں تو آپ نے پھینک دی
اور فرمایا کہ میں اسکو نہیں پہنونگا پس جب لوگوں نے ایسا دیکھا تو سب نے اپنی اپنی انگوٹھیاں اتار ڈالیں پھر آنحضرت صلعم
نے چاندی کی مہر بنوائی۔ چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ اور اس سے ایک نوع کا اشارہ ہوتا ہے کہ شاید اول میں نمونہ سونے سے
مباح ہوا تھا پھر ظاہر حدیث حضرت علی و ابوہریرہ و براء بن عازب رضی اللہ عنہم دلیل حرمت ہے۔ عینی رح نے لکھا کہ بعض
علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح جانا ہے بدلیل روایت ابن مالک رح کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں
سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی
دیکھی۔ اور میں نے صہیب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور میں نے سعد بن ابی وقاص کے ہاتھ
میں سونے کی انگوٹھی دیکھی اور ایسے ہی سعید بن العاص سے روایت کی اور یہ سب روایات امام طحاوی کے اسناد سے
ہیں اور اسناد حسن ہیں اور جواب دیا گیا کہ یہ امر ممانعت سے پہلے واقع ہوا تھا لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق یہ کہ
یہ روایات اول تو معارض ہیں کیونکہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہمکو سونے
کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے۔ رواہ الطحاوی۔ دوم یہ کہ صریح مرفوع احادیث میں نہی وارد ہے تو یہ افعال اسکے معارض
نہیں ہو سکتے ہیں علاوہ اسکے جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دلیل جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے
حالانکہ یہاں تو کچھ معارضہ بھی نہیں ہے اسواسطے کہ معارضہ کے واسطے مساوات شرط ہے اور یہاں کسی طرح مساوات نہیں ہے
کیونکہ ممانعت تو احادیث صحیحہ مرفوعہ میں بروایات صحیحین وغیرہ ہیں اور اجازت فعلی بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل سے
بروایت طحاوی ہیں تو معارضہ نہ ہوا پس حکم مرفوعات کے واسطے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مردوں
کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور پتھر و لوہے و کانسہ و پیتل کی بھی ممنوع ہے۔ صرف چاندی کی جو مردانہ ساخت پر ہو جائز
ہے۔ والحلقۃ ھی المعتبرۃ لان قوام الخاتم بہا ولا معتبر بالفص حتی یجوز ان یکون من حجر۔ اور انگوٹھی
میں اعتبار فقط حلقہ کا ہے اسواسطے کہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے اور نگ کا کچھ اعتبار نہیں ہے حتی کہ نگینہ
پتھر کا بھی جائز ہے ف۔ اور اگر حلقہ پتھر کا ہو اور نگینہ چاندی کا ہو تو نہیں جائز ہے۔ غرضکہ نگینہ کے پتھر یاقوت وغیرہ ہونے
سے ممانعت نہیں ہے۔ ویجعل الفص الی باطن کفہ۔ اور نگینہ کو اندر ہتھیلی کی جانب رکھے ف۔ یہ مستحب ہے
بخلاف النسوان لانہ تزین فی حقہن۔ برخلاف عورتوں کے کہ انکے حق میں انگوٹھی بناؤ سنگار کی چیز ہے ف
جو مردوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے داہنے

ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی بنوائی جسمیں حبشی نگینہ تھا اور نگینہ کو اندر ہتھیلی کے متصل رکھتے تھے۔ رواہ مسلم ع۔ اور حبشی نگینہ
سے یہ مراد ہے کہ اسکی ساخت حبشی تھی ورنہ نگینہ بھی صرف چاندی کا تھا۔ کما صرح العلماء م۔ رہا یہ مسئلہ کہ کس ہاتھ میں انگوٹھی
پہننا چاہیے۔ تو جامع میں مذکور ہے کہ بائیں چھنگلیا میں پہننا چاہیے اور داہنے میں نہیں چاہیے اور سوائے بائیں چھنگلیا
کے کسی دوسری انگلی میں بھی نہ پہنے۔ فقیہ ابو اللیث رح نے شرح جامع صغیر میں داہنے و بائیں کو مساوی بیان کیا
غ: البیان میں اترازی رح نے کہا کہ یہی حق ہے کیونکہ اس بارہ میں آنحضرت صلعم سے روایات مختلف وارد ہیں چنانچہ سنن میں حضرت
علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم اپنے داہنے ہاتھ میں خاتم پہنتے تھے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنن میں مروی ہے کہ آنحضرت
اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اور نگینہ اندرونی ہتھیلی کی جانب رہتا تھا اور سنن میں محمد بن اسحق سے روایت ہے کہ میں نے
صلت بن عبداللہ بن نوفل بن عبدالمطلب کو دیکھا کہ داہنی چھنگلیا میں انگوٹھی پہنتے تھے تو میں نے کہا کہ یہ کیا ہے تو فرمایا کہ میں نے
ابن عباس کو دیکھا کہ یونہی اپنی انگوٹھی پہنی اور نگینہ پشت کی جانب کیا اور مجھے ایسا ہی خیال پڑتا ہے کہ ابن عباس رض نے
آنحضرت سے ذکر کیا کہ آنحضرت اپنی انگوٹھی یونہی پہنتے۔ و بعض فقہاء نے کہا کہ داہنے ہاتھ میں انگوٹھی پہننا اہل بغاوت
کی علامات میں سے ہے تو یہ کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ آنحضرت سے نقل صحیح اسکو رد کرتی ہے انتہی کلامہ۔ عینی رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ بائیں
ہاتھ میں پہننا افضل ہے کیونکہ حدیث انس میں مذکور ہے کہ گویا میں آنحضرت کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھتا ہوں
رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیا کی طرف اشارہ کیا۔ ان صحیح میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ پہلے
داہنے ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ولیکن بائیں ہاتھ پر استقرار رہا۔ اور بیہقی رح نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر
بن محمد عن ابیہ محمد الباقر روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر داہنی چھنگلیا میں پہنی
پھر گھر میں واپس آکر اسکو نکال کر پھینک دیا پھر اسکو نہیں پہنا پھر چاندی کی انگوٹھی بنوا کر بائیں ہاتھ میں ڈال لی اور ابوبکر و
عمر و علی و حسن و حسین رضی اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے م ع۔ (فرع) اگر طبع کی ضرورت
سے رہے یا پتھر کا چھلا پہننا تو مضائقہ نہیں ہے م۔ پھر چاندی کی انگوٹھی آیا ہر ایک کو جائز ہے یا جسکو مہر کی ضرورت
ہو اسکو جائز ہے۔ وانما یتختم القاضی او السلطان۔ انگوٹھی وہی پہنے جو قاضی ہو یا سلطان ہو۔ لحاجتہ الی الختم
اسواسطے کہ اسکو مہر کی ضرورت ہوتی ہے ف۔ اور اسمیں مفتی بھی شامل ہے کیونکہ اسکو بھی مہر کی ضرورت ہوتی ہے اور
اسی طرح ہر وہ شخص جسکو مہر کی ضرورت ہو۔ فاما غیرہما فالافضل ان یترک لعدم الحاجۃ الیہ۔ رہا سوائے قاضی
و سلطان کے تو اسکے حق میں افضل یہ ہے کہ ترک کرے کیونکہ اسکو انگوٹھی کی حاجت نہیں ہے ف۔ پس قاضی و سلطان کے
انحصار سے یہ مراد ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ہوگا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنے اور اگر
دین کے کام کے سوائے ضرورت ہو یا ضرورت ہی نہو تو اسکے حق میں انگوٹھی سنت نہیں ہے لیکن جائز ہے کیونکہ بہت سے صحابہ
رضی اللہ عنہم سے تختم ثابت ہے ولیکن اسکا ترک افضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر بلا ضرورت کے اسلئے سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کا
قصد کیا تو اسکو بھی ثواب ہوگا لیکن ایسی نیت کمتر ہوتی ہے اسواسطے اسکا اعتبار نہیں کیا یا بلکہ بغیر ضرورت کی صورت میں کراہت
نہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ جسمیں لوہے و کانسہ و سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے آخر اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی
اجازت دی جو مثقال سے زیادہ نہو پس یہ دلیل جواز صحیح ہے م۔ ولا باس بمسمار الذہب یجعل فی حجر الفص ای
فی ثقبہ۔ اور مضائقہ نہیں سونے کی کیلوں کا جو نگینہ کے پتھر یعنی سوراخ میں جڑی جاویں ف۔ یعنی اگر نگینہ میں سوراخ ہو
یا ٹوٹ جانے کا ڈر ہو تو اسمیں سونے کی کیل جڑنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے اکثر عقیق البحر کے دانہ تسبیح میں جڑ دیتے ہیں۔ لانہ
تابع کالعلم فی الثوب فلا یعد لابسالہ۔ اسواسطے کہ یہ سونا تابع ہے جیسے کپڑے میں حریر کے نقش و نگار وغیرہ تابع ہوتا ہے

قرآن کیلئے ہے وہ سونا پہنے والا نہیں شمار ہوگا۔ ف۔ اور ممانعت کا مدار اسی پر ہے کہ سونا پہنے اور نہ سونا ہاتھ میں لینے یا چھونے سے گنہگاری نہیں ہے۔ **قال ولا تشد الاسنان بالذہب وتشد بالفضۃ وہذا عند ابی حنیفۃ رحمہ** امام محمد رحمہ نے کہا کہ سونے سے دانت نہ باندھے جاویں اور چاندی سے باندھے جاویں۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ رحمہ** اور یہ حکم امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے ف۔ کہ جو لوگ دانت بندھواتے ہیں وہ سونے کے مطلقاً نہ بندھواویں بلکہ چاندی سے باندھیں۔ **وقال محمد لا باس بالذہب ایضا۔** اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ سونے سے باندھنے میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ **وعن ابی یوسف مثل قول کل منہما۔** اور ابو یوسف رحمہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک کے قول کے مثل مروی ہے ف۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جامع میں اشارہ ہے کہ قول ابو یوسف مثل قول ابی حنیفہ رحمہ ہے اور املاء میں ابو یوسف رحمہ سے مثل قول محمد رحمہ مروی ہے اور یہی ابو یوسف رحمہ کا آخری قول ہے جسکی جانب انھوں نے رجوع کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے امالی میں روایت مثل قول محمد رحمہ ہے۔ اور کرخی رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت لکھی کہ ہلتے ہوئے دانت کو باندھنا مضائقہ نہیں اور جب گر جاوے تو بمنزلہ مردار کے ہے اسکو اپنی جگہ باندھنا نہ چاہیئے بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا باندھے۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ **لہما ان عرفجۃ بن اسعد اصیب انفہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من فضۃ فانتن فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان یتخذ انفا من ذہب۔** صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ یوم الکلاب میں جاتی رہی تھی پس عرفجہ نے چاندی کی ناک بنوائی تو وہ بدبودار ہوگئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم فرمایا کہ سونے کی ناک بنوا دے ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اس حدیث کو امام احمد وابن حبان نے روایت کیا۔ ابن القطان نے اپنی کتاب میں کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے کیونکہ اکثرون نے ابو الاشہب عن عبدالرحمن عن جدہ عرفجہ۔ روایت کی اور ابن علیہ نے عبدالرحمن عن ابیہ عن جدہ۔ روایت کی تو اکثرون کی روایت منقطع ہوئی اور یہ معلوم نہیں کہ عبدالرحمن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سنی کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں زیادتی موجود ہے اور باوجود اسکے عبدالرحمن معروف نہیں ہے۔ عینی رحمہ نے رد کر دیا کہ ترمذی نے حکم کیا کہ اسکے اسناد حسن ہیں اور ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا تو صحیح کا حکم ہے پس ان دونوں کا حکم کافی ہے اور اسکے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ علاوہ اسکے اس باب میں احادیث وآثار دیگر ہیں پھر بسند الطویل کے ساتھ بیان کی اور تلخیص کلام عینی و تخاریج یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو کے باپ کے دانت ٹوٹ گئے تو آنحضرت صلعم نے اسکو سونے سے باندھنے کا حکم کیا۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط اور کہا کہ سوائے ابو الربیع کے ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں ضعیف یہ غریب مقبول ہے۔ عبداللہ بن عبداللہ بن ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے دو دانت اگلے پتھر سے کوفتہ ہوگئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم کیا کہ سونے کے دانت بنا دوں۔ رواہ ابن قانع۔ محمد بن سعدان نے اپنے باپ سے روایت کی کہ میں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انکے بیٹے انکو خانہ کعبہ کا طواف اپنے کاندھوں پر کراتے تھے اور انھوں نے سونے سے انکے دانت باندھے تھے۔ رواہ الطبرانی۔ مسند احمد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے مضبوط کیے گئے لکھا گیا کہ یہ امام احمد کی روایت سے نہیں ہے۔ ابو سہل نے روایت کی کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبیداللہ کو دیکھا کہ سونے سے اپنے دانت باندھے تھے۔ رواہ النسائی فی الکنی۔ واضح ہو کہ یوم الکلاب ایک جنگ عظیم اہل عرب کے درمیان وادی کلاب میں جو کوفہ و بصرہ کے درمیان واقع ہوئی تھی جو مدتوں انکی شاعرانہ نظم میں یادگار رہی ہے۔ پس ان احادیث وآثار دلالت کرتے ہیں کہ سونے سے دانت باندھنا جائز ہے۔ اور ظاہر الروایۃ ابو حنیفہ رحمہ سے اسکے خلاف ہے۔ **ولابی حنیفۃ رحمہ ان الاصل فیہ التحریم والاباحۃ للضرورۃ وقد اندفعت بالفضۃ وہی الادنی**

فبقی الذہب علی التحریم۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے باب میں اصل تحریم ہے اور مباح ہونا بضرورت
کے ہوتا ہے اور ضرورت یہاں چاندی سے دفع ہو گئی اور چاندی کا درجہ کمتر ہے تو سونا اپنی تحریم پر باقی رہا۔ ف۔ ہاں اگر
سونے سے جو اعلیٰ ہے ضرورت دفع ہوتی تو چاندی بدرجۂ اولیٰ جائز ہوتی۔ والضرورۃ فیما روی لم تندفع فی الانف
دونہ حیث انتن۔ اور حدیث مزبورہ میں جو صاحبین کی دلیل میں مروی ہوئی ہے ضرورت بدون سونے کے دفع نہ ہوئی
کیونکہ ناک بدبودار ہو گئی تھی۔ ف۔ تو بضرورت سونے کی ناک جائز ہوئی۔ اور شاید کہ یہ عرفجہ رضہ کے واسطے خاص ہو
جیسے زبیر بن العوام کے واسطے حریر کی اجازت خاص تھی۔ ع۔ لیکن تحقیق یہ کہ دانتوں کے واسطے بھی آثار مروی ہیں
خواہ ضرورت کہی جاوے یا بغیر ضرورت یہ لازم آیا کہ دانتوں کا باندھنا سونے سے جائز ہے کیونکہ ان لوگوں نے جب سونے
سے بندھوائے تو برائے ابو حنیفہ رح یہی معلوم ہو گیا کہ چاندی سے ضرورت دفع نہیں ہوتی ہے اور سیر کبیر میں مذکور ہے
کہ ضرورت کے وقت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ م ع۔ قال ویکرہ ان یلبس من الصبیان الذکور
من الذہب والحریر۔ قدوری نے لکھا کہ یہ مکروہ ہے کہ اطفال میں سے لڑکوں نرینہ کو سونے یا حریر سے پہنایا جاوے
ف۔ یعنی لڑکیوں کے سوائے لڑکوں کو سونا و حریر پہنانا مکروہ ہے۔ لان التحریم لما ثبت فی حق الذکور وحرم
اللبس حرم الالباس۔ اسواسطے کہ جب مذکوروں کے حق میں تحریم ثابت ہوئی اور پہننا حرام ہوا تو پہنانا بھی حرام ہوا
کالخمر لما حرم شربہ حرم سقیہ۔ جیسے شراب ہے کہ جب اسکا پینا حرام ہوا تو اسکا پلانا بھی حرام ہوا۔ ف۔ اقطع نے
شرح قدوری میں کہا کہ طفل کے حق میں چاہیے کہ جو چیزیں شرع میں جائز ہیں انکی عادت ڈالی جاوے اور غیر جائز کا
عادی نہ کیا جاوے جیسے صوم و صلوٰۃ کے واسطے عادی کیا جاتا ہے اور شراب سے روکا جاتا ہے۔ شافعی رحہ سے روایت ہے
کہ طفل کو زیور پہنانے میں مضائقہ نہیں ہے اور بعض صحابہ رضہ سے روایت ہے کہ نہیں جائز ہے جیسے ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے اور
اسی طرح بدون ضرورت کے بچہ مذکر کے ہاتھ یا ناخن مہندی سے رنگین کرنا مکروہ ہے جیسے مرد بالغ کے حق میں حرام ہے کما فی الخلاصۃ
بچہ اگرچہ بالغ مکلف نہیں ہے اور وہ گنہگار نہ ہوگا لیکن اسکے والدین میں سے جسنے اسکو پہنایا وہ گنہگار ہے کیونکہ یہ تو مکلف
ہے ع۔ م۔ قال ویکرہ الخرقۃ التی تحمل فیمسح بہا العرق لانہ نوع تجبر وتکبر۔ امام محمد رحہ نے جامع صغیر میں روایت
کی کہ ابو حنیفہ رحہ نے فرمایا کہ وہ کپڑا یعنی رومال جو اپنے ساتھ لئے رہتے ہیں جس سے پسینا پونچھتے ہیں وہ مکروہ ہے اسواسطے
کہ یہ ایک طرح کا تکبر و تجبر ہے ف۔ اور فخر الاسلام نے رومال وضو کی بابت بھی ایسا ہی بدعت لکھا۔ وکذا التی
یمسح بہا الوضوء او یمتخط بہا۔ اور اسی طرح وہ کپڑے کا ٹکڑا یعنے رومال مکروہ ہے جس سے وضو کا پانی پونچھتے ہیں
یا اسمیں ناک صاف کرتے ہیں ف۔ فخر الاسلام نے فرمایا کہ اسکا مکروہ ہونا واجب ہے کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے زمانہ میں نہیں تھا اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم میں تھا اور یہ لوگ تو اپنی چادروں کے کناروں سے پونچھ لیتے
تھے ع۔ مترجم کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مبارک میں منڈیل یعنے رومال موجود تھا چنانچہ خود آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے بعد غسل کے پیش کیا گیا اور آپ نے منع نہیں فرمایا چنانچہ صحاح میں موجود ہے۔ ہاں یہ روایت
کیا جاتا ہے کہ وضو کا پانی میزان میں ہے لہذا صلحائے امت اسکو پونچھ ڈالنے سے کراہت کرتے تھے۔ وقیل اذا کان
عن حاجۃ لا یکرہ۔ اور کہا گیا کہ اگر حاجت کے واسطے رومال ہو تو مکروہ نہیں ہے ف۔ مثلاً پسینا پونچھنا ناک صاف
کرنا اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پونچھنا وغیرہ۔ وہو الصحیح۔ اور یہی صحیح ہے۔ وانما یکرہ اذا کان عن تکبر و
تجبر۔ اور مکروہ جبھی ہوگا کہ تکبر و تجبر کے طور پر ہو۔ وصار کالتربع فی الجلوس۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بیٹھنے میں چار زانو
ہے ف۔ کہ اگر بطور تکبر ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی رحہ سے رومال کی اجازت روایت کی

اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور ہمارے نزدیک رومال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ ع۔
ترمذی رح نے کہا کہ بعض اہل علم نے صحابہ و تابعین میں سے رومال سے بعد وضو کے پونچھنے کی اجازت دی اور جنہوں نے مکروہ
کہا تو وہ اسی وجہ سے کہا کہ یوں کہا گیا کہ وضو کا پانی میزان میں موزون ہوگا اور یہ ابن المسیب والزہری رح سے مروی ہے
الخ۔ م۔ اور فقیہ ابو جعفر رح فرماتے تھے کہ جب وہ نفیس کپڑے کا ہو تو البتہ تکبر ہوگا اور اگر نفیس نہ ہو تو اس میں کچھ مضائقہ
نہیں ہے ع۔ اور مخفی نہیں کہ لباس عمدہ جائز ہونے میں کلام نہیں لیکن اگر تکبر و تجبر کے ساتھ ہو تو وہ مکروہ ہے۔ م۔ قاضیخان
نے فرمایا بھی اسی قول کی تصحیح کی جسکو مصنف رح نے صحیح کہا ہے۔ اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہوتے تو اپنی جگہ پر چار زانو بیٹھے رہتے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاتا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔
اور اسی طرح تکیہ لگانا اگر ابتداء تکبر و تجبر ہو تو مکروہ ہے اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہیں ہے ع۔ ولا باس بان یربط
الرجل فی اصبعہ او خاتمہ الخیط للحاجۃ۔ جامع صغیر میں ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی انگلی یا
مہر انگوٹھی میں ضرورت سے دوڑا باندھ لے ف۔ تاکہ اسکو کام یاد رہے۔ ویسمی ذلک الرتم والرتیمۃ۔ اور اسکو
رتم یا رتیمہ کہتے ہیں۔ وکان ذلک من عادۃ العرب۔ اور ابتداء سے یہ عرب کی عادت تھی ف۔ کہ یادداشت کے
واسطے تاگا وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے۔ وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک۔ اور روایت
آئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض اصحاب رضی اللہ عنہم کو اسکا حکم دیا ہے ف۔ لیکن مترجمین نے کہا کہ کسی
صحابی کو حکم دینا تو بالکل بھی مروی نہیں ہے۔ البتہ ابن عدی وطبرانی کی روایات میں ابن عمر رض و رافع بن خدیج رض سے خود آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی جانب منسوب ہے ولیکن جملہ روایات راوی کذاب و وضاع سے خالی نہیں اور علمائے نقل نے اتفاق
کیا کہ صحیح نہیں باطل موضوع ہے پس نقل سے استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس مسئلہ کے بیان کی ضرورت یہ ہے کہ
زمانہ جاہلیت میں عرب میں سے جب کوئی سفر کو جاتا تو درخت کی شاخوں میں سے ایک شاخ کو دوسرے کے ساتھ باندھ دیتا پھر
جب واپس آتا اگر اسکو بندھے پاتا تو اعتقاد کرتا کہ میری زوجہ نے میرے پیچھے کوئی خیانت نہیں کی اور اگر کھلی پاتا تو اعتقاد کرتا کہ اس نے
خیانت کی۔ حالانکہ یہ جہالت کی کہانت سے ہے پس اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ انگلی میں ڈورا باندھ لینا اگر یادداشت کی غرض
سے ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولانہ لیس بعبث۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ یہ فعل عبث نہیں ہے ف۔ یعنی اگر عبث
فعل سمجھکر ممانعت ہو تو عبث بھی نہیں ہے۔ لما فیہ من الغرض الصحیح وھو التذکر عند النسیان۔ اسواسطے کہ اس میں
ایک غرض صحیح حاصل ہے اور وہ بھول کے یاد ہونا ف۔ جیسے اس دیار میں لوگ گرہ باندھ لیتے ہیں چنانچہ بند میں جب گرہ
پر نظر جاتی ہے تو خواہ مخواہ بیجا گرہ سے واقعہ یاد آ جاتا ہے۔

فصل فی الوطی والنظر والمس

یہ فصل وطی و نظر و چھونے کے بیان میں ہے

قال ولا یجوز ان ینظر الرجل الی الاجنبیۃ۔ کہا کہ مرد کو جائز نہیں کہ اجنبیہ عورت کی جانب دیکھے۔ الا الی
وجھھا وکفیھا۔ سوائے اسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کے ف۔ اور یہی قول مالک و شافعی رح ہے لقولہ تعالی و
لا یبدین زینتھن الا ما ظہر منھا۔ یعنی اللہ تعالی نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اسکے جو ظاہر ہے
ف۔ اور مردوں کو اپنی آنکھ نیچی کرنے اور چشم پوشی کا حکم دیدیا۔ پھر علماء رح میں کلام ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے۔ قال
علی وابن عباس ما ظہر منہا الکحل والخاتم۔ حضرت علی و ابن عباس نے فرمایا کہ سرمہ و انگوٹھی ہے۔ والمراد موضعھما

وہو الوجہ والکف کما ان المراد بالزینۃ المذکورۃ مواضعہا۔ اور مراد سرمہ و انگوٹھی کا مقام یعنی چہرہ و ہتھیلی ہے جیسے کہ آیت میں زینت مذکورہ سے مراد مقام زینت ہے ف۔ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ تفسیر البتہ ابن جریر و بیہقی نے روایت کی جسکے اسناد میں مسلم الاعور ضعیف ہے اور بیہقی کی دوسری اسناد میں حفیف رح ہے جسمیں اختلاف ہے چنانچہ ابن معین و ابو زرعہ نے توثیق کی پس اسناد حسن ہے۔ و قد رواہ ابن ابی شیبۃ و بلفظ قول اور موید اسکی روایت بیہقی از ابن عباس کہ چہرہ و دونوں ہتھیلیاں ہیں اور یہی حضرت عائشہ رض سے روایت کیا اور ہو مسلک نے اسی کو اختیار کیا۔ اور ابن جریر رح نے بسند جید حضرت ابن مسعود رض سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے مراد کپڑے ہیں۔ و رواہ الطحاوی بنحوہ۔ اور حق یہ کہ ہمارے علماء رح کے نزدیک دونوں تفسیریں مختار ہیں پس عموما ہر وقت کے واسطے کپڑے و چادر وغیرہ ہے جو عموما ظاہر ہے اور بعض اوقات کے واسطے چہرہ و ہتھیلیاں بھی ہیں۔ لان فی ابداء الوجہ والکف ضرورۃ لحاجتہا الی المعاملۃ مع الرجال اخذا و اعطاء و غیر ذلک۔ اسواسطے کہ چہرہ و ہتھیلی ظاہر کرنے میں ضرورت پیش ہے کیونکہ عورت کو مردوں کے ساتھ معاملات کی ضرورت پڑتی ہے بطور لینے و دینے وغیرہ کے ف۔ مثلا کوئی چیز خریدی تو اسکے لینے کے واسطے ہاتھ پھیلاویگی اور دام دینے کی ضرورت ہوگی اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو گواہوں کے سامنے منہ کھولنے کی ضرورت ہوگی و مانند ان معاملات کے جن سے چارہ نہیں ہے تو موافق تفسیر ابن عباس کے یہ بھی ظاہر زینت میں سے ہیں لیکن مخفی نہیں کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہیے اور مترجم نے تفسیر میں واضح بیان کیا ہے۔ بالجملہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے باقی عدم جواز میں رکھا۔ و ہذا تنصیص علی انہ لایباح النظر الی قدمہا۔ اور یہ تصریح ہے کہ عورت کے قدم کی جانب دیکھنا مباح نہیں ہے ف۔ کیونکہ جب فقط چہرہ و ہتھیلی کا استثناء کیا اور باقی ناجائز رکھا تو قدم بھی اسی میں داخل ہیں۔ معنی یہ کہ عورت کو تو قدم نکالنے سے چارہ نہیں کیونکہ اسکو بازار جانے وغیرہ کی ضرورت ہے لیکن مردوں کو واجب ہے کہ چشم پوشی کریں اور قدم پر عمدا نظر نہ ڈالیں۔ و عن ابی حنیفۃ رح انہ یباح لان فیہ بعض الضرورۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے اسواسطے کہ اسمیں کچھ ضرورت ہوتی ہے ف۔ شاید اسطرح کہ مثلا جوتوں کی خریداری و ناپ وغیرہ ہے۔ بار فتار میں جب نظر پہنچی ہو تو وہ نخواہ اسکے پاؤں پر پڑیگی اور وہ بھی ظاہری زینت کا مقام ہے۔ و عن ابی یوسف انہ یباح النظر الی ذراعیہا ایضا لانہ قد یبدو منہا عادۃ۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اجنبیہ کے بازوؤں کی جانب دیکھنا بھی مباح ہے اسواسطے کہ بازوؤں میں سے بعضے عادت کی راہ سے ظاہر ہو جاتا ہے ف۔ بالخصوص جب روٹی پکانے بیٹھے یا دور سے کوئی چیز لے۔ لیکن ظاہر الروایۃ اظہر و اوفق بحدیث ہے چنانچہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ آئیں اور انکے بدن پر باریک کپڑے تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا اور فرمایا کہ اے اسماء عورت جب بلوغ کو پہنچے تو لائق نہیں کہ اس سے سوائے اسکے اور اسکے کچھ دیکھا جاوے۔ آپ نے اپنے چہرہ و ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا یعنی گویا فرمایا کہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے کچھ دیکھنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وغیرہ و ہو حدیث صحیح۔ پھر واضح ہو کہ ظاہری زینت پر نظر کرنا بھی اسی وقت مباح ہے کہ شہوت کا خوف نہو۔ فان کان لا یامن الشہوۃ لاینظر الی وجہہا الا لحاجۃ۔ پس اگر شہوت سے بےخوف نہو تو وہ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف بھی نگاہ نکرے مگر بوجہ ضرورت کے۔ لقولہ علیہ السلام من نظر الی محاسن امرأۃ اجنبیۃ عن شہوۃ صب فی عینیہ الآنک یوم القیامۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی اجنبیہ عورت کی خوبیوں کی جانب نگاہ کی بطریق شہوت کے تو قیامت کے روز اسکی آنکھوں میں گرم سیسہ چھوڑا جائیگا مسلم۔ یہ حدیث تو نظر کے بارہ میں نہیں ملتی ہے اگرچہ شمس الائمہ سرخسی نے شرح کافی میں روایت کی ولیکن صحیح یہ کہ جس نے

اسکو دم کی بادن کی طرف کان لگانے حالانکہ وے اس امر سے راضی نہین ہین تو قیامت کے روز اسکے کانون مین سیسہ
بہا یا جائیگا۔ رواہ البخاری۔ اور استدلال صحیح اس باب مین حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ اے علی ایک نظر کے پیچھے دوسری
نظر مت ڈالیو کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک تیرے واسطے مباح تھی اور دوسری نگاہ یعنی قصدی کا تجھ پر وبال ہے۔ رواہ الترمذی
وحسنہ۔ پس معلوم ہوا کہ نظر شہوت نہین جائز ہے۔ حدیث جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ ہے کہ مین نے ناگاہ نظر پڑنے
کو دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنی نگاہ پھیرے۔ رواہ الترمذی وصححہ۔ اور حدیث ابوہریرہ
رضی اللہ عنہ مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے آدمی پر اسکا حصۂ زنا لکھدیا ہے کہ وہ لامحالہ
اسکو پہنچنے والا ہے پس آنکھون کا زنا تو نظر ہے اور کانون کا زنا کان لگانا اور زبان کا زنا کلام ہے اور ہاتھون کا زنا اُنکی گرفت
ہے اور پیرون کا زنا چلنا اور قلب تمنا و خواہش کرتا ہے اور شرمگاہ اسکی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ رواہ مسلم وابوداؤد
ونحوہ البخاری ومسلم۔ اور معنی یہ کہ بدکاری کی جانب چلنا پیرون کا زنا ہے اور اسکا تذکرہ و تدبیر گفتگو وغیرہ زبان کا زنا ہے
اور اسکو چھونا ہاتھون کا زنا وعلی ہذا القیاس۔ م ح۔ فان خاف الشھوۃ لم ینظر من غیر حاجۃ تحرزا عن المحرم
پھر اگر شہوت کا خوف ہو تو بغیر ضرورت اسکو نہ دیکھے تاکہ جو نظر حرام کی گئی ہے اس سے بچاؤ ہو۔ وقولہ لا یامن۔
اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ اگر وہ شہوت سے بےخوف نہو۔ یدل علی انہ لا یباح اذا شک فی الاشتھاء۔
یہ قول دلالت کرتا ہے کہ جب خواہش شہوت مین شک ہو تو بھی نظر کرنا مباح نہین ہے۔ کما اذا علم او کان اکبر رأیہ
ذلک۔ جیسے اگر جانتا ہو یا اسکے غالب گمان مین یہ بات ہو تو نظر حلال نہین ہے۔ ولا یحل لہ ان یمس وجھھا
ولا کفھا وان کان یامن الشھوۃ۔ اور مرد کو حلال نہین کہ عورت اجنبیہ کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگرچہ وہ شہوت
سے بےخوف ہو۔ لقیام المحرم وانعدام الضرورۃ والبلوی بخلاف النظر لان فیہ بلوی۔ اسواسطے کہ
حرام کرنے والی وجہ موجود ہے اور جائز کرنے والی ضرورت معدوم ہے اور نہ ابتلاء عام ہے برخلاف نظر کے کہ اسمین ابتلاء
عام موجود ہے ف یعنی نظر مباح ہونا بضرورت ابتلاء عام ہوا اور یہان مباح کرنے والی وجہ موجود نہین تو حرام کرنے
والی دلیل پر حکم باقی رہیگا۔ والمحرم قولہ علیہ السلام من مس کف امرأۃ لیس منھا بسبیل وضع علی کفہ
جمرۃ یوم القیامۃ۔ اور حرام کرنے والی دلیل یہ قول ہے کہ جسنے کسی عورت کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ اسکو اس عورت
کے چھونے کی کوئی راہ نہین ہے تو اسکی ہتھیلی پر قیامت کے روز انگارا رکھا جائیگا ف یہ الفاظ تو کسی روایت
صحیح وضعیف مین وارد نہین ہوئے ہین اور ممانعت مساس کے واسطے اس دلیل کی ضرورت نہین ہے بلکہ جب نظر حرام ہے
تو بقیاس جلی یا بدلالت نص اس سے بڑھکر چھونا بدرجۂ اولی حرام ہے۔ وہذا اذا کانت شابۃ تشتھی۔ اور یہ حرمت
اسوقت ہے کہ یہ عورت اتنی عمر کی جوانی پر ہو کہ مرد اس سے خواہش کرتے ہون ف حتی کہ اگر بوڑھی تازی قریب زمانہ
کے ہو جس سے خواہش کی جاتی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ اما اذا کانت عجوزا لا تشتھی فلا باس بمصافحتھا ومس
یدھا لانعدام خوف الفتنۃ۔ اگر یہ عورت بوڑھی اسقدر ہو کہ جس سے خواہش نہین کی جاتی ہے تو اس سے مصافحہ
کرنے و اسکا ہاتھ چھونے مین مضائقہ نہین ہے کیونکہ خوف فتنہ نہ رہا ف اور یہان علمی رہنے مبسوط وغیرہ سے
دوسری روایت عدم جواز کی بھی نقل کی بہت طول کے ساتھ اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بڑھیا ایسی ہو کہ اسکے حالات مین
تقاضاے سابق جوانی و اسکے آثار سرمہ و مہندی و مسی و لباس وغیرہ سے موجود ہون تو اس سے مصافحہ ممنوع ہے اور یہ قول
احسن ہے واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ وقد روی ان ابا بکر رضی اللہ عنہ کان یدخل لبعض القبائل التی
کان مسترضعا فیھم وکان یصافح العجائز۔ اور مروی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ بعضے قبائل مین جنمین دودھ پیا تھا

تشریف لے جاتے اور وہاں بڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے تھے ف۔ لیکن اہل التخریج نے کہا کہ یہ روایت غریب
ہے مجھے نہیں ملی واللہ تعالیٰ اعلم۔ وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ استاجر عجوزا لتمرضہ وکانت تغمز
رجلہ وتفلی راسہ۔ اور عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما نے ایک عورت بوڑھی نوکر رکھی کہ بیماری میں عبد اللہ کی
تیمارداری کرے اور وہ آپ کے پاؤں دباتی اور جوئیں دیکھتی تھی ف۔ لیکن ارباب تخریج نے یہ روایت بھی نہیں پائی
وکذا اذا کان شیخا یامن علی نفسہ وعلیہا لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر یہ شخص بوڑھا ہو کہ اسکو اپنی ذات پر اور عورت
پر فتنہ کا خوف نہو تو مصافحہ جائز ہے کیونکہ خوف نہ ہونا مذکور ہے ف۔ کیونکہ مرد ہر چند بوڑھا ہو کبھی جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ
جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے اگرچہ بوڑھے کو حرکت نہو اور کبھی بوڑھے کا دل بھی خیالات میں پڑ جاتا ہے جیسے بوڑھی
عورت کی جانب لحاظ ہو لہذا یہ شرط لگائی کہ جانبین سے اس امر سے بچاؤ ہو۔ وان کان لا یامن علیہا لا تحل
مصافحتہا لما فیہ من التعریض للفتنۃ۔ اور اگر عورت کے حق میں بےخوف نہو تو بوڑھے مرد کو اس سے مصافحہ حلال
نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں فتنہ پر پیش کرنا لازم آتا ہے۔ والصغیرۃ اذا کانت لا تشتہی یباح مسہا والنظر
الیہا لعدم خوف الفتنۃ۔ اور صغیرہ اگر ایسی ہو کہ اسکی جانب خواہش نہیں کی جاتی ہے تو اس کو چھونا اور اسکی طرف نظر
کرنا حلال ہے کیونکہ فتنہ کا خوف نہیں ہے ف۔ کیونکہ اسکے بدن کے واسطے شرمگاہ کا حکم نہیں ہے اور عادت یوں جاری ہے
کہ اپنے چھوٹے بچہ کا بدن ڈھکنے کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے۔ جبکہ وہ قابل اشتہار نہیں ہے۔ المبسوط مسئلہ۔ لڑکا امرد
یعنی جسکے داڑھی مونچھ نہو اسکو چھونے و نظر کرنے کا کیا حکم ہے۔ جواب عینی رح نے لکھا کہ بیہقی رح نے روایت کی کہ امرد
خوبصورت پر نظر کرنا مکروہ ہے۔ اور ابوحفص الکمان نے اس بارہ میں ایک حدیث موضوع روایت کی اور بیہقی رح نے
کہا کہ طفل امرد کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اسمیں کسی حدیث کی ضرورت نہیں ہے شیخ محی الدین نووی شافعی رح نے امرد کی جانب
نظر کو مکروہ ہونے کا فتوی دیا ہے یعنے مکروہ تحریمی بمنزلہ حرام ہے خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت ہو اور بعض نے تفصیل کی
کہ اگر بشہوت ہو تو مباح نہیں ہے اور اگر بغیر شہوت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولی یہ کہ شیخ نووی
کے قول پر فتوی دیا جاوے کیونکہ لوگوں میں فسق و فساد بکثرت پھیل گیا ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتیاط بلیغ ہے لیکن اسمیں
حرج بھی متصور ہے اسواسطے کہ اطفال امرد نقاب و پردہ میں نہیں رہتے ہیں اور خلط ملط سے چارہ نہیں ہے اور اوجہ
جواب میں تفصیل ہے۔ عینی میں فتاوی شیخ امام حامی سے منقول ہے کہ طفل جب مردوں کی حد تک پہونچ گیا اور صبیح نہیں ہے
تو اسکا حکم مردوں کے مانند ہے اور اگر صبیح ہو تو اسکا حکم عورتوں کے مانند ہے اور وہ سر سے قدم تک عورت ہے۔ بندہ ضعیف
کہتا ہے کہ شہوت سے اسکو دیکھنا حلال نہیں ہے اور بدون شہوت دیکھنا یا تنہا اسکے پاس بیٹھنا مضائقہ نہیں اور اسی وجہ
سے اسکو نقاب کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ انتہی۔ م۔ قال ویجوز للقاضی اذا اراد ان یحکم علیہا وللشاہد اذا
اراد الشہادۃ علیہا النظر الی وجہہا وان خاف ان یشتہی۔ اور قاضی جب کسی عورت پر حکم دینا چاہے اور
گواہ جب کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اسکو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ اسکو یہ خوف ہو کہ اس عورت کی
خواہش کریگا ف۔ یعنی اگر عورت نے مثلاً قرضہ لیا یا کوئی چیز خریدی اور اس معاملہ میں گواہ کر لیے گئے تو گواہوں کو گواہی
اٹھانا بدون اس عورت کی شناخت کے ممکن نہیں اور شناخت چہرے سے ہوگی پھر اگر خوف شہوت ہو تو گواہ نہ بنے کیونکہ دوسرا
شخص جسکو یہ خوف نہو گواہ بن جاویگا۔ پھر اگر گواہوں کو مدعی کی نالش کرنے سے ادائے شہادت کی ضرورت ہوئی تو قاضی
کی کچہری میں گواہان عامل جس عورت پر گواہی دینگے اسکا چہرہ دیکھکر شناخت کرینگے کہ ہاں یہی عورت ہے جسنے مثلاً قرضہ لینے
یا مبیع کے دام یا فروخت پر ہم کو گواہ کر لیا تھا اور بدون اسکے گواہی دینا ممکن نہیں ہے پھر جب قاضی نے شہادت ادا ہونے

مدعی کے واسطے اس عورت مدعا علیہا پر حکم قضاء دینا چاہا تو وہ مجبور ہے عورت پر حکم نہیں دے سکتا بلکہ جس پر حکم کیا اسکو پہچاننا
ضرور ہے لہٰذا حکم دیا کہ قاضی جب اس پر حکم دینا چاہے یا گواہ اس پر گواہی اٹھانا یا ادا کرنا چاہے تو ہر ایک کو اس عورت کا چہرہ
دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ للحاجۃ الی احیاء حقوق الناس بواسطۃ القضاء واداء الشہادۃ
اس واسطے کہ بذریعہ حکم قضاء اور بذریعہ ادائے شہادت کے لوگوں کے حقوق زندہ کرنے کی حاجت ہے ف ۔ ورنہ حقوق
تلف ہو جاویں پس اس حاجت و ضرورت سے چہرہ دیکھنا مباح ہے اگرچہ خوف شہوت ہو۔ ولکن ینبغی ان یقصد
بہ اداء الشہادۃ ۔ ولیکن اس دیکھنے میں ادائے شہادت کا قصد ہونا چاہیئے ف ۔ یعنی گواہ کو۔ او القضاء
علیہا ۔ یا اس عورت پر حکم قضاء جاری کرنے کی نیت ہونا چاہیئے ف ۔ یعنی قاضی کو۔ لا قضاء الشہوۃ ۔ نہ اپنی شہوت
پوری کرنے کی ف ۔ یعنی اسوقت یہ نیت نہو کہ اسکی صورت تاکیں بلکہ صرف یہ نیت ہو کہ ادائے شہادت یا حکم ہوسکے
تحرزا عما یمکنہ التحرز عنہ ۔ تاکہ جس امر سے بچاؤ ممکن ہے اس سے احتراز ہو۔ وہو قصد القبیح ۔ اور یہ امر قصد قبیح ہے
ف ۔ یعنی اگر شہوت اسکے اختیار میں نہیں تو یہ امر اسکے اختیار میں ہے کہ امر قبیح یعنے شہوت کی غرض سے دیکھنے کی نیت
نہ کرے ۔ پھر یہ ضرورت تو ادائے شہادت میں متعین ہے ۔ واما النظر لتحمل الشہادۃ اذا اشتہی ۔ رہا یہ مسئلہ
کہ گواہی اٹھانے کے لیے چہرہ دیکھنا جبکہ شہوت ہو ف ۔ یعنی جب عورت نے کوئی معاملہ کیا اور اسمیں گواہ کرنے
کی ضرورت ہوئی تو گواہ ہونے کے لیے گواہ کو چہرہ دیکھنے کی ضرورت ہے پس اگر گواہ کو خوف ہوا کہ دیکھنے سے اسکو شہوت
ہوگی ۔ قیل یباح ۔ تو کہا گیا کہ مباح ہے ف ۔ اگرچہ خوف شہوت ہو مگر گواہی اٹھانے کی نیت کرے نہ قصد شہوت
جیسے کسی زانی پر گواہ ہونے میں اسکا فعل زنا اسطرح دیکھنا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے خالص نیت سے ہو نہ
نفسانی شہوت جیسے اسوقت عورت کا چہرہ دیکھنا اسی طرح گواہ بننے میں نیت پاک ہو۔ اگرچہ بدون اختیار کے شہوت
ہو جاوے ۔ والاصح انہ لا یباح لانہ یوجد من لا یشتہی فلا ضرورۃ بخلاف حالۃ الاداء ۔ اور اصح حکم یہ کہ
(خوف شہوت کے وقت) دیکھنا مباح نہیں ہے اسواسطے کہ ایسا شخص مل سکتا ہے جسکو شہوت نہو تو ضرورت نہیں ہے بر خلاف
حالت اداء کے ف ۔ اسواسطے کہ اداء کرنا تو اسپر متعین ہے جو پہلے گواہ ہوا تھا ۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا
کہ لا یاب الشہداء اذا ما دعوا ۔ یعنی گواہ جب بلائے جاویں تو انکار نہ کریں ۔ پس جب اسکو گواہ ہو جانے کے واسطے کہا گیا
تو وہ انکار نہیں کر سکتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ خوف شہوت میں انکار جائز ہے ۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تعیین نہیں ہے یا وہ تحمل شہادت
کے وقت نہیں ہے جبکہ اسکو خوف شہوت ہے فتامل فیہ ۔ اور دلیل مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر دوسرا شخص گواہی کے لائق
نہ ملے تو گواہی اٹھانا بھی باوجود خوف شہوت کے مباح ہے ۔ م ۔ ومن اراد ان یتزوج امرأۃ فلا باس بان ینظر
الیہا وان علم انہ یشتہیہا ۔ جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کرنا چاہا تو مضائقہ نہیں کہ اس عورت کو دیکھ لے
اگرچہ وہ جانتا ہے کہ میں اسکی خواہش کرونگا ف ۔ یعنی وہم و شبہہ و گمان نہیں بلکہ اسکو شہوت ہونے کا یقین ہو تو بھی
دیکھنا جائز ہے ۔ لقولہ علیہ السلام فیہ ابصرہا فانہ احری ان یودم بینکما ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
معاملہ میں حکم دیا کہ اس عورت کو نگاہ سے دیکھ لے کیونکہ یہ لائق ہے کہ تم دونوں میں دائمی موافقت ہو ف ۔ یہ معنی دلالت
کرتے ہیں کہ مطلقاً اجازت ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو ۔ ولان مقصودہ اقامۃ السنۃ لا قضاء الشہوۃ ۔ اور یہ دلیل
کہ اس شخص کا مقصود یہ ہے کہ سنت کو قائم کرے نہ شہوت پوری کرنا ف ۔ یعنی کامل ادائے سنت میں عورت کو دیکھنے سے چارہ
نہوا تو یہ ضرور نہیں کہ شہوت نہو بلکہ جب قصد نکاح ہے تو یہ معنی باعث شہوت ہیں اور واضح ہو کہ یہ دلیل مستقل نہیں ہو سکتی بلکہ
لغیرہ دلیل ہوتی ہے کہ قصد نکاح میں دیکھنا بدلیل سنت جائز ہے اور جب جواز ہوا تو بیقین شہوت کے وقت بھی جائز ہے کیونکہ اجازت

عام ہے اور اسلیے کہ قصداً اسے سنتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ گواہی میں مقصود تحمل شہادت ہے نہ تقاضائے شہرت تو وہ بھی بے
خوف شہرت جائز ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ ہاں دوسرا گواہ ممکن ہے اور یہاں جس عورت سے نکاح کا قصد کرے یہ متعین ہے
علاوہ ازین وہاں گواہ کو متعین کرنے کا حکم نہیں اور یہاں غیر کے واسطے اجازت نہیں ہے۔ بدلیل حدیث مذکور۔ یہ حدیث
مغیرہ بن شعبہ وابوہریرہ وجابر بن عبداللہ وانس بن مالک ومحمد بن مسلمہ وابوحمید رضی اللہ عنہم جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
سے مروی ہے کما قال الترمذی۔ اور حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ یہ کہ میں نے ایک عورت کا خطبہ کیا یعنی منگنی کی تو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو دیکھ لے کہ یہ زیادہ لائق ہے کہ تم دونوں میں موافقت دائمی دی جاوے۔ رواہ الترمذی
وحسنہ وابن ماجہ۔ اور حدیث مفید ہے کہ مقصود نکاح دائمی موافقت ہے اور طلاق خلاف اصل بضرورت اور صحیح ہے حدیث
ابوہریرہ رضہ کہ ایک مرد نے انصار میں سے ایک عورت کا خطبہ کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جا کر اسکو دیکھ لے
کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور اس سے نکلا کہ اگر کسی قسم کا کچھ عیب جانتا ہو تو بیان
کرنے میں مضائقہ نہیں ہے بدون قصد فتنہ وفساد کے بیان کرے اور یہ بھی نکلا کہ منکوحہ کی شکل پر لحاظ منع نہیں ہے
اگرچہ دین کا لحاظ اعلیٰ ہے۔ حدیث جابر رضی اللہ عنہ اسی معنی میں ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ والبزار والحاکم۔ شیخ ابن حجر نے
تخریج میں کہا کہ اسکے اسناد حسن ہے اور ابن القطان وغیرہ نے واقد بن عبدالرحمن میں کلام کیا کہ مجہول ہے اور شیخ رح
نے تقریب میں اقرار کیا۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ وہی قصہ مغیرہ بن شعبہ ہے رواہ احمد والبزار وابویعلی وعبد بن حمید
والدارمی والطبرانی والدارقطنی وابن حبان فی الصحیح۔ حدیث محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کہ میں نے ایک عورت کو خطبہ کیا پس
میں اسکے دیکھنے کو چھپ کر بیٹھتا تھا یہاں تک کہ میں نے اسکو باغ خرما میں دیکھ لیا۔ کہا گیا کہ آپ ایسا کرتے ہو حالانکہ آپ
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہو تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے
کسی کے دل میں کسی عورت کی منگنی ڈالے تو مضائقہ نہیں کہ اسکو دیکھ لے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ والحاکم واحمد وابن
ماجہ واسحق وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق۔ حدیث ابوحمید رضی اللہ عنہ مرفوعاً جب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کو خطبہ
کرے تو اسکو دیکھنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ صرف منگنی کی وجہ سے دیکھنے کا قصد ہو۔ رواہ اسحق والطبرانی۔ مسئلہ
بیعت میں عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں۔ جواب نہیں۔ کیونکہ حدیث امیمہ بنت رقیقہ میں ہے کہ میں آنحضرت صلعم
کی خدمت میں بیعت کے واسطے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کیا کرتا ہوں۔ رواہ ابن حبان
فی صحیحہ اور حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم عورتوں سے مصافحہ نہیں فرماتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت
میں ہے کہ عورتوں سے زبانی بیعت لی اور کبھی آپکا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں چھوا۔ اور حدیث بہیۃ بنت عبداللہ البکریہ
میں ہے کہ پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے بیعت لی اور انسے مصافحہ کیا اور عورتوں سے بیعت لی اور انسے مصافحہ
نہیں کیا۔ رواہ ابونعیم۔ ویجوز للطبیب ان ینظر الی موضع المرض منہا للضرورۃ۔ اور طبیب کو جائز ہے کہ عورت کے
جسم سے مرض کی جگہ دیکھے بوجہ ضرورت کے۔ ع ف۔ اگرچہ ناف سے نیچے کھلنے کی جگہ ہو۔ الولوالجی۔ مگر یہ اسی وقت کہ خوف عضو
یا جان کے اندر ضرر ہو بدلیل آنکہ استدلال یہ کیا کہ ضرورت کے وقت حرام بھی حلال ہو جاتا ہے چنانچہ مضطر اسکے وقت مردار و
شراب جائز ہو جاتی ہے اور یہاں خوف تلف ہے۔ کمافی العینی۔ پھر یہاں دو صورتیں ہیں کہ بعد تشخیص مرض کے معالجہ بھی خود
کرے یا کسی دوسرے کے ذریعہ سے ہو۔ پس ظاہر واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ جب سوائے طبیب کے کوئی دائی اس قابل
نہ ہو جو معالجہ کر سکے مثلاً زیر ناف کسی مقام پر نشتر دینا یا بد گوشت کاٹنا وغیرہ کا کام ہے تو طبیب کو خود معالجہ کرنا بھی جائز ہوگا
چنانچہ آتا ہے۔ اور اگر دائی جانی ایسا کر سکتی ہو تو نہیں۔ وینبغی ان یعلم امرأۃ مداواتہا۔ اور طبیب کو چاہیے کہ

کسی عورت کو معالجہ سکھلا دے ف۔ مثلاً کہدے کہ دوا کو لیکر کے کپڑا اصلاح مریضہ کے فلاں مقام پر رکھ دے جیسے
اس زمانہ میں اطباء کا معمول ہے۔ لان نظر الجنس الی الجنس اسہل۔ اسواسطے کہ ہمجنس کا دیکھنا اپنی جنس کو
آسان ہے ف۔ یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو بہ نسبت مرد کے آسان ہے۔ اور اسمیں اشارہ ہے کہ بلا ضرورت عورت
کا عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک دیکھنا بھی ممنوعات میں سے ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شائع کرنے یا باہر نکلنے والیوں کو بمنزلہ
مرد کے قرار دیا ہے کہ انسے پردہ کرنا واجب ہے۔ فان لم یقدروا۔ پھر اگر مریضہ عورت والے کو یہ قدرت نہو ف۔
یعنی معالجہ موافق رائے طبیب کے نہ کر سکتی ہوں۔ یستر کل عضو منہا سوی موضع المرض ثم ینظر و یغض بصرہ
ما استطاع۔ تو مریضہ مذکورہ کے ہر عضو کو سوائے مقام مرض کے چھپایا جاوے پھر طبیب اس مقام کو دیکھے
اور جہانتک ہو سکے اپنی نگاہ چھپائے رہے ف۔ کیونکہ سوائے موضع مرض کے دوسری جگہ دیکھنا جائز نہوگا۔
لان ما ثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا۔ اسواسطے کہ جو چیز بضرورت جائز ہوتی ہے وہ ضرورت ہی کی حد تک
رہتی ہے ف۔ اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے۔ اسی واسطے جب مردار کھانا اضطرار میں جائز ہو تو اسی قدر کہ سد رمق
ہو جس سے موت یا تلف عضو یا اسکا خوف جاتا رہے۔ وصار کنظر الخافضۃ والختان۔ اور طبیب کا دیکھنا
ایسا ہوگیا جیسے خافضہ و ختان کا دیکھنا ہوتا ہے ف۔ خافضہ۔ پست کرنے والی عورت۔ اور یہ عرف میں ایسی
دائی کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے یعنی عورت کی فرج پر جو مرغ کے کیس کی طرح بلند ہوتی ہے ذرا کاٹ کر پست
کر دیتی ہے اور یہی عورت کا ختنہ ہے اور کہا گیا کہ یہ عمل سنت نہیں مگر جائز و مکرمت ہے اور ختان یعنی ختنہ کرنے والا۔
پس اگر مرد کا ختنہ کیا گیا تو ختان کو بوجہ ضرورت کے دیکھنا جائز ہے اور اسی طرح خافضہ کو عورت کی فرج دیکھنا جائز ہے
اور جب ایسی صورت میں جائز ہے تو طبیب کو بدرجہ اولی جائز ہوا کیونکہ اسکی ضرورت شدید ہے لیکن فرق یہ ہے کہ طبیب
کے واسطے عورت کا دیکھنا غیر جنس ہے بخلاف خافضہ و ختان کے کہ ہمجنس ہے۔ وکذا یجوز للرجل النظر الی موضع
الاحتقان من الرجل لانہ مداواۃ۔ اور اسی طرح مرد کو دوسرے مرد کے حقنہ دینے کی جگہ دیکھنا جائز ہے اسواسطے
کہ یہ بھی معالجہ ہے ف۔ اور جائز ہے خواہ قولنج وغیرہ کی ضرورت شدیدہ سے یا تندرستی و توانائی کے لیے۔ ویجوز للمرض
اور مرض کی وجہ سے حقنہ جائز ہے ف۔ مانند قولنج وغیرہ کے۔ وکذا للہزال الفاحش علی ما روی عن ابی یوسف
لانہ امارۃ المرض۔ اور اسی طرح سخت دبلے پن کی وجہ سے بھی حقنہ لینا جائز ہے بنا بر انکہ ابو یوسف رح سے مروی ہے
اسواسطے کہ ایسا دبلاپن علامت مرض ہے ف۔ کافی میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے اسواسطے کہ انجام کو دق یا سل پیدا
ہو جاتی ہے تو یہ لاغری خود مرض ہے جو منجر بمرض مہلک ہے۔ شیخ حلوائی نے کہا کہ اگر حقنہ میں منفعت ہو مگر ضرورت نہیں
ہے مثلاً چاہتا ہو کہ فضول بطنیہ خارج ہوکر جماع کی قوت زائد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک حقنہ بذریعہ دوسرے اجنبی کے
جائز نہوگا۔ ابن مقاتل سے روایت ہے کہ حمامی کو جائز ہے کہ دوسرے شخص کے نورہ لگادے جبکہ اپنی نظر پوشیدہ
رکھے۔ جیسے قرحہ کے معالجہ میں جائز ہے۔ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہ بحالت ضرورت ہے اور ہر شخص کو خود اپنے نورہ لگانا
چاہیے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ دوسرے شخص سے بھی مرد مراد ہونا چاہیے ورنہ عورت اجنبیہ کے نورہ لگانا قطعاً
حرام ہوگا کیونکہ یہیں کوئی ضرورت نہیں ہے اور اسپر فتوی نہیں دیا جائیگا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ مرد و عورت
کے زیر ناف سے گھٹنے تک کسی اجنبی کو دیکھنا جائز نہیں جبکہ عذر نہو اگرچہ عورت اسکی ماں و بہن وغیرہ محرمہ ہو پس مرد
کی زوجہ یا لونڈی جو حلال ہو اسکی اجنبیہ نہیں ہے۔ پھر جب عذر پیدا ہو تو نظر جائز ہو جاتی ہے۔ پھر عذرات بہت ہیں۔ ۱۔
حالت ولادت میں جنائی کو عورت کی فرج دیکھنا۔ ۲۔ ختنہ کرنے کے وقت مرد کو موضع ختان دیکھنا۔ ۳۔ قولنج میں

ضرورت کے وقت حقنہ دینے میں دیکھنا۔ ۴۔ عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں مردوں کو نظر کرنا حلال
نہیں ہے تو عورت کو وہاں دیکھکر علاج کرنا روا ہے۔ ۵۔ اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا نہ ملے اور مریضہ کی ہلاکت یا سخت
کا خوف یا درد شدید ہو اور مرد کے علاج سے چارہ نہیں ہے تو سب چھپا کر موضع مرض دیکھنا مباح ہے اور واضح ہو کہ اس
حکم میں محرم وغیر محرم برابر ہیں۔ اقول سوائے شوہر ومولیٰ و باندی کے۔ م۔ ۶۔ عنین کی زوجہ نے سال بھر کے بعد
دعویٰ کیا کہ یہ مجھ تک نہیں پہونچا اور میں باکرہ ہوں تو قاضی کو روا ہے کہ دائی وغیرہ عورتوں کو دیکھنے کا حکم کرے۔ ۷۔
بائع نے باکرہ کی شرط پر باندی فروخت کی اور مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ ثیبہ ہے۔ پس اگر عورتوں نے دیکھکر کہا کہ یہ باکرہ
ہے تو بائع پر قسم نہیں ہے۔ اور صحیح یہ کہ حکم مذکور قبضہ مشتری سے پہلے ہے۔ ع۔ قال وینظر الرجل من الرجل الی
جمیع بدنہ الا الی ما بین سرتہ الی رکبتہ۔ اور ایک مرد دوسرے مرد کے جمیع بدن کو دیکھ سکتا ہے سوائے اسکے
زیر ناف سے گھٹنے تک۔ لقولہ علیہ السلام عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ۔ بسبب اسکے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ مرد کی شرمگاہ ما بین اسکے ناف کے گھٹنے تک ہے۔ ف۔ دارقطنی نے اسکے مانند حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ
سے مرفوعاً بطریق سعید بن راشد روایت کیا اور کہا کہ سعید بن راشد ضعیف ہے۔ ویروی ما دون سرتہ حتی یجاوز رکبتہ
اور بعضے روایات میں یوں آیا کہ ماسوائے ناف کے یہاں تک کہ گھٹنے سے تجاوز کرے۔ ف۔ یہ روایت اگر صحیح ہو تو
کلمہ الی بمعنی مع ہوگا۔ یعنی مع گھٹنے کے۔ اور اس بحث کو ہمنے کتاب الصلوٰۃ کی ستر عورت کے بیان میں واضح لکھا ہے
وبہذا ثبت ان السرۃ لیست بعورۃ۔ اور اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ ناف وہ جسم نہیں جسکا چھپانا لازم ہے
خلافا لما یقولہ ابو عصمۃ والشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول ابو عصمہ سعد بن معاذ رازی حنفی اور قول
امام شافعی رح کے ف۔ کہ یہ دونوں بزرگ اسکو بھی جسم عورت کہتے ہیں۔ والرکبۃ عورۃ خلافا لما قالہ الشافعی
اور گھٹنا جسم عورت ہے برخلاف قول شافعی رح کے ف۔ کہ وہ نہیں عورت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل
میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کسی جلیس کے روبرو گھٹنا نہیں کھولا۔ پس اگر گھٹنا بند کرنا آنحضرت
پر فرض ہوتا تو آپ کے شمائل میں اختصاص نہوتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہے باوجودیکہ
عموماً فرض ہیں۔ اور جب بیان صریح نص میں رکبہ سے تجاوز نہ کرنے کا ہے تو اشارہ اسکے معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ والفخذ
عورۃ خلافا لما یقولہ اصحاب الظواہر۔ اور ران جسم شرم ہے برخلاف قول اصحاب الظواہر کے ف۔ کہ انکے
نزدیک صرف فرج وذکر ومقعد شرمگاہ ہے۔ وما دون السرۃ الی منبت الشعر عورۃ خلافا لما یقولہ الامام ابو بکر
محمد بن الفضل الکماری معتمدا فیہ العادۃ۔ اور زیر ناف سے بال جمنے کی جگہ تک بھی شرمگاہ ہے برخلاف
قول شیخ ابو بکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ یہ عورت نہیں اور [illegible] رہنے اسمیں عادت پر اعتماد کیا ہے ف۔ یعنی لوگوں
میں اسکے کھولنے کی عادت جاری ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے لانہ لا معتبر بہ مع النص بخلافہ۔ اسواسطے کہ تعامل
و یاہی رواج کا کچھ اعتبار نہیں درحالیکہ نص اسکے مخالف وارد ہو ف۔ اور یہاں یہی کیفیت ہے کہ نص میں مخالفت
ہے تو تعامل کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ وقد روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ
وسلم انہ قال الرکبۃ من العورۃ۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھٹنا بھی پردہ کے جسم میں سے ہے ف۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ
عنہ نہیں ملی۔ مگر دارقطنی رح نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمیں بھی ضعف ہے۔ چنانچہ خود [illegible]
واہی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما سرتہ فقبلہا ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔ اور حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے

اپنی ناف کھول دی پس ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اسکو بوسہ دیا۔ ف۔ چنانچہ عمیر بن اسحق سے روایت ہے کہ میں مدینہ
کے بعض راستہ میں حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ساتھ جاتا تھا کہ راہ میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات
ہوئی تو ابوہریرہ رض نے حسن رض سے عرض کیا کہ میں تجھپر فدا ہوں تو اپنا پیٹ کھول دے تاکہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کو بوسہ دیتے میں نے دیکھا ہے میں بھی بوسہ دے لوں پس حسن رضی اللہ عنہ نے اپنا پیٹ کھول دیا پس ابوہریرہ رض
نے ناف پر بوسہ لیا اور اگر یہ مقام چھپانے کا جسم ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابن حبان نے صحیح و البیہقی
لیکن ہیثم طبرانی میں اسکے خلاف ہے چنانچہ کہا کہ حدثنا ابو مسلم الکجی حدثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمیر بن اسحق ان ابا ہریرۃ
لقی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما فقال له ارفع ثوبک حتی اقبل حیث رایت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقبل فرفع عن
بطنہ ووضع یدہ علی سرتہ۔ یعنی عمیر بن اسحق نے کہا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ملاقات حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے
ہوئی تو ابوہریرہ رض نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا دیجئے تاکہ میں بوسہ دوں جہاں میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بوسہ
دیتے دیکھا ہے پس آپ نے کپڑا اٹھایا اور اپنی ناف پر ہاتھ رکھ لیا۔ م ع۔ **وقال علیہ السلام لجرہد وار فخذک اما
علمت ان الفخذ عورۃ۔** اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرہد رض سے فرمایا کہ اپنی ران بند کرلے کیا تو نے نہیں جانا
کہ ران پردہ کرنے کا جسم ہے ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی روایت میں جرہد رضی اللہ عنہ نے جو اصحاب الصفہ میں سے
تھے بیان کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں بیٹھے اور میری ران کھلی ہوئی تھی الخ۔ اور عبدالرزاق کی روایت
میں ہے کہ جرہد رض نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہماری طرف گذرے الخ۔ اسکو ابن حبان نے صحیح میں اور امام احمد
و دارقطنی و حاکم وغیرہم نے بھی روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ ابن حبان نے زرعہ بن عبدالرحمن بن جرہد رض
کو ثقات میں لکھا۔ عینی رح وغیرہ نے اس باب میں دیگر احادیث مطولا ذکر فرمائیں جنکا ملخص یہ ہے کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ
میں ہے کہ اے علی اپنی ران مت کھول اور کسی زندہ یا مردہ کی ران مت دیکھ۔ رواہ ابوداؤد وقال فیہ نکارۃ۔ ورواہ ابن ماجہ
والحاکم والدارقطنی۔ ابن القطان شافعی رح نے کہا کہ ابوحاتم نے علل میں اسکو ضعیف کہا ہے۔ لیکن واضح ہو کہ غایت
علت اسمیں انقطاع ہے اور وہ ہمارے نزدیک علت جرح نہیں ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعا کہ ران عورت
ہے یعنی چھپانے کا جسم ہے۔ رواہ الترمذی وحسنہ والحاکم لیکن اسکے اسناد میں ابو یحیی القتات ہے جسمیں اختلاف ہے اور ظاہر الراجح
یہ کہ اسمیں ایک نوع کی نرمی ہے۔ وقد رواہ احمد والبیہقی۔ حدیث عبداللہ بن جحش مرفوعا کہ اے عمر اپنی ران ڈھکو کہ ران
جسم عورت ہے۔ رواہ احمد والطبرانی والحاکم والطحاوی وقال صحیح۔ اور اسکو بخاری رح نے تاریخ کبیر میں مسند کیا اور صحیح میں
معلق کیا مع حدیث ابن عباس و جرہد پس معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ ثابت ہیں۔ اگر اعتراض کیا جاوے کہ اسکے معارض
میں حدیث انس مرفوعا قصہ خیبر میں وارد ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز حالت غلس یعنی تاریکی میں پڑھی
پھر آپ سوار ہوئے اور ابوطلحہ سوار ہوا اور میں ابوطلحہ یعنی سوتیلے باپ کی ردیف میں سوار ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے خیبر کی راہوں میں ایک راہ میں دوڑان کیا پھر اپنی ران سے ازار کھولی حتی کہ قریب تھا کہ میں آپ کی ران مبارک کی سپیدی
دیکھوں۔ پس جب آپ آبادی میں داخل ہوئے تو فرمایا کہ اللہ اکبر انا اذا نزلنا بساحۃ قوم فساء صباح المنذرین۔ اس حدیث
کو بخاری رح نے صحیح میں روایت کیا پس اگر ران جسم عورت ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ جواب دیا جائیگا کہ ران سے ازار کھولی
بخاری کا محاورہ ہے یعنی ایسے طور پر انکا کہ ران پر سے ازار ہٹ گئی یا قریب کھل جانے کے ہوگئی۔ یہ دلیل اسکے کہ صحیح مسلم میں
اس روایت میں صاف مذکور ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی۔ شیخ نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ صحیح مسلم کی
روایت اس امر کی دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں کھولنے سے کھل جانا مراد ہے۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اگر یہ حرام ہوتا تو آنحضرت

صلے اللہ علیہ وسلم اسکو مستقر نہ رکھتے تو کھلنا و کھل جانا برابر ہے۔ جواب یہ کہ بے اختیار کھل جانے میں مضائقہ نہیں اور یہ
استقرار کہاں ثابت ہوا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ ران کھل جانا حقیقۃً نہیں ثابت ہوا کیونکہ اگر درحقیقت کھل جاوے تو صاف
سپیدی نظر آوے حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قریب تھا کہ میں دیکھوں۔ فافہم۔ م۔ اور اس بیان سے ایک استنباط
یہ ہے کہ گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے۔ لان الرکبۃ ملتقی عظم الفخذ والساق۔ کیونکہ گھٹنا اس مقام کا نام ہے جہاں ران
کی ہڈی و پنڈلی کی ہڈی ملکر جمع ہوئی ہیں۔ فاجتمع المحرم والمبیح۔ تو اسمیں محرم و مبیح دونوں کا اجتماع ہے ف۔ کیونکہ
ران کی ہڈی کھلنا حرام اور پنڈلی کی ہڈی مباح ہے۔ وفی مثلہ یغلب المحرم۔ اور ایسی صورت میں محرم کو غلبہ دیا جاتا ہے ف
نظیر اسکی یہ کہ ایک پیالہ شربت میں اگر ایک قطرہ شراب گر پڑا تو سب نجس و پینا حرام ہے۔ غایت یہ کہ یہ تمام و کمال حرام نہیں ہے تو
فرق یہ ہوا کہ۔ حکم العورۃ فی الرکبۃ اخف منہ فی الفخذ۔ جسم عورت ہونے کا حکم بہ نسبت ران کے گھٹنے میں خفیف ہے
ف۔ یعنی گھٹنا بہ نسبت ران کے عورت خفیفہ ہے اور ران اس سے زیادہ سخت ہے۔ وفی الفخذ اخف منہ فی السوءۃ
اور ران میں بہ نسبت شرمگاہ خاص کے خفت ہے ف۔ چنانچہ ران کھلنا عیب ہے مگر مقام پیشاب یا پاخانہ کھلنا اس سے
بہت بڑھکر معیوب و قبیح ہے اور اس فرق کے نکلنے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ حتی ان کاشف الرکبۃ ینکر علیہ برفق۔ اگر گھٹنا کھولے تو اس
پر نرمی سے انکار کیا جاوے ف۔ کہ اے عزیز اسکو ڈھک لے کہ یہ بھی شرم کا جسم ہے اسکو ڈھکنا لازم ہے۔ وکاشف
الفخذ یعنف علیہ۔ اور ران کھولنے والے پر درشتی و ملامت کی جاوے ف۔ کہ اسکو بند کرو کہ اسکا کھولنا بیحیائی ہے
وکاشف السوءۃ یؤدب ان لج۔ اور شرمگاہ غلیظہ کھولنے والے کو ادب دیا جاوے اگر وہ جھگڑا کرے ف۔ یعنی
اس سے کہا جاوے کہ اسکو فوراً بند کر تو بیحیائے سخت معلوم ہوتا ہے پھر اگر وہ کچھ جھگڑے اور قدرت ہو بدون فتنہ کے
تو اسکو ادب کے واسطے چھڑی وغیرہ سے مارے اور بند کراوے۔ وما یباح النظر الیہ للرجل من الرجل یباح
المس لانہما فیما لیس بعورۃ سواء۔ اور جس عضو کا دیکھنا مرد کے جسم میں سے مرد کو مباح ہے تو اسکا چھونا بھی مباح ہے
کیونکہ جو جسم کہ پردہ کے اعضاء میں سے ہو اسمیں یہ دونوں مساوی ہیں ف۔ اعتراض ہوا کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ و ہاتھ
جسم پردہ میں سے نہیں ہیں حتی کہ مرد انکو دیکھ سکتا ہے جبکہ شہوت سے نہ ہو حالانکہ بالاتفاق انکا چھونا نہیں جائز ہے۔ جواب
یہ ہو سکتا ہے کہ برابری ایسی صورت میں ہے کہ اسکے خلاف کوئی نص وارد نہ ہو۔ النتائج۔ حتی کہ مرد کو مرد کے جسم میں سے
بشہوت کوئی عضو چھونا مباح نہیں ہے۔ غن۔ اور واضح ہو کہ مرد سے بالغ مراد ہے ورنہ طفل امرد کا حکم اوپر مذکور ہو چکا۔ م۔
اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤں اسکی لنگی یا پاجامہ کے اوپر سے دابے تو کہا گیا کہ جائز ہے جبکہ کپڑا موٹا ہو اور اسی کو شمس الائمہ
حلوائی نے اختیار کیا اور اولی یہ کہ اس سے پرہیز کیا جاوے۔ ازار کے نیچے چھونا جیسا حمام میں جاہل حماموں وغیرہ کی عادت
جاری ہے حرام ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم کی طرف نگاہ کی حالانکہ وہ پاجامہ وغیرہ کپڑے سے بند ہے اور کچھ کھلا
نہیں ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ ع۔ قال ویجوز للمرأۃ ان تنظر من الرجل الی ما ینظر الرجل الیہ منہ اذا امنت الشہوۃ
اور عورت کو جائز ہے کہ مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جسکو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے بشرطیکہ عورت اجنبیہ
مذکورہ شہوت سے بیخوف ہو۔ لاستواء الرجل والمرأۃ فی النظر الی ما لیس بعورۃ کالثیاب والدواب
کیونکہ جو چیز کہ شرم و چھپانے کی جسم میں سے نہیں ہے اسمیں مرد و عورت یکساں ہیں جیسے کپڑوں و سواری کا حکم ہے
ف۔ کہ ہر شخص کی لباس و سواری کو مرد و عورت سب دیکھ سکتے ہیں اسی طرح جس جسم شرم کا چھپانا مرد کی نظر سے
واجب نہیں تو عورت اجنبیہ بھی اسکو دیکھ سکتی ہے۔ م۔ اور اگر عورت نے مرد اجنبی کی جانب نگاہ کی اور اسکے دل میں شہوت
آئی یا عورت کا غالب گمان یہ ہو یا شک ہو تو عورت کے حق میں مستحب ہے کہ اپنی نگاہ کو نیچی رکھے۔ اور مرد کی صورت میں

اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت آئی یا اسکا غالب گمان یا شک ہو تو مرد پر اس عورت کی طرف نظر کرنا حرام ہو اور دونوں میں فرق عنقریب آویگا۔ جو اجنبیہ ہے۔ وفی کتاب الخنثی من الاصل ان نظر المرأۃ الی الرجل الاجنبی بمنزلۃ نظر الرجل الی محارمہ۔ اور اصل مبسوط کی کتاب الخنثی میں ذکر ہو کہ عورت کا مرد اجنبی کو دیکھنا جیسے مرد کا اپنی محارم ف ان میں دخیرہ کو دیکھنا یعنی سوائے پیٹ و پیٹھ کے دیکھا اور پیٹ و پیٹھ کو نہ دیکھے۔ لان النظر الی خلاف الجنس اغلظ۔ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہو ف بہ نسبت ہمجنس کے۔ اور مرد و عورت دونوں جنس مختلف میں کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو حلال نہیں ہو کہ مرد اجنبی کے مردہ کو نہلاوے حالانکہ مرد کو جائز ہو۔ فان کان فی قلبہا شہوۃ او اکبر رأیہا انہا تشتہی او شکت فی ذلک یستحب لہا ان تغض بصرہا۔ پس اگر عورت کے دل میں اس مرد کی طرف سے شہوت موجود ہو یا اسکے غالب گمان میں ہو کہ مجھے دیکھکر شہوت ہوگی یا شک ہو یعنی دونوں طرف احتمال برابر ہو کہ ہوگی یا نہ ہوگی تو عورت کے حق میں مستحب یہ ہو کہ اپنی نظر نیچی کرے ف اور اگر دیکھے تو مباح ہے۔ ولو کان الناظر ہو الرجل الیہا وہو بہذہ الصفۃ لم ینظر وہذا اشارۃ الی التحریم۔ اور اگر دیکھنے والا مرد ہو کہ عورت اجنبیہ کی طرف دیکھنا چاہتا ہو اور مرد مذکور کی یہ حالت ہو یعنی اس عورت کی طرف سے اسکے دل میں شہوت ہو یا غالب گمان ہو یا شک ہو تو وہ نہیں دیکھیگا اور یہ اشارہ ہو کہ دیکھنا حرام ہو ف پس مرد میں اور عورت میں اس حکم میں فرق ہوا۔ ووجہ الفرق ان الشہوۃ علیہن غالبۃ وہو کالمتحقق اعتبارًا۔ اور فرق کی وجہ یہ ہو کہ عورتوں پر شہوت غالب ہو اور غالب بمنزلہ موجود کے ہو ف یعنی گویا وہ بہ وقت موجود ہو۔ فاذا اشتہی الرجل کانت الشہوۃ من الجانبین موجودۃ۔ پس جب مرد نے بھی خواہش کی تو جانبین سے شہوت موجود ہو گئی ف پس اسکا انجام خراب ہوگا۔ واضح ہو کہ اکثر لوگوں کے نزدیک یہ گمان ہو کہ عورتوں میں مادہ شہوت غالب ہوتا ہو اسکے معنی یہ کہ بہت ہوتا ہو اور یہ محققین اطباء کے بالکل خلاف ہو اور گویا بدیہی باطل ہو اور حق یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ مادہ شہوت جو منی ہو اسکا اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہو اور مرد اپنی قوت سے اسکا زور سنبھال جاتا ہو اور وجہ یہ ہو کہ نطفہ صاف بمنزلہ اسکے تمام اعضاء میں موجود ہوتا ہو یہی مادہ منی ہو جس سے بچہ بنتا ہو پس جب شہوت سے اسکو حرکت ہوئی کہ منی بن جاوے تو اسنے تمام اعضائے بدن کو قوت سے مسخر کر لیا پس عورت اسکے زور کو نہیں اٹھا سکتی اور فورًا بے قابو ہو کر گرفتار فعل ہو جاتی ہو اور مرد اپنی قوت سے سنبھال لیتا اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہو جبکہ قوی ہو۔ پس حاصل یہ نکلا کہ جب عورت میں اپنی نادانی سے شہوت کا خیال کرنا پیدا ہوتا ہو پھر وہ مغلوب ہو جاتی ہو تو گویا مغلوب موجود ہو اور مرد اگرچہ برداشت کر سکتا ہو لیکن جب عورت کی خواہش موجود ہو اور کوئی مانع نہیں تو فجور میں مبتلا ہونے کا خوف شدید ہو۔ ولا کذلک اذا اشتہت المرأۃ۔ اور یہ حال اسوقت نہیں جب فقط عورت نے خواہش کی ف کیونکہ وہ فاعلہ نہیں ہو۔ لان الشہوۃ غیر موجودۃ فی جانبہ حقیقۃ واعتبارا۔ کیونکہ مرد کی جانب شہوت موجود نہیں نہ در حقیقت اور نہ باعتبار ف کیونکہ مرد مغلوب شہوت اکثر نہیں ہوتا ہو۔ فکانت من جانب واحد۔ تو ایک ہی طرف سے شہوت موجود ہوئی ف اور یہ چنداں مضر نہیں ہو۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت میں عورت نے دیکھکر خیال شہوت کیا تو صرف اسی کی طرف سے شہوت ہو اور مرد میں شہوت اعتباری بھی نہیں ہو کیونکہ حقیقی تو معدوم ہو کیونکہ اسنے شہوت سے نہیں دیکھا پس مضرت نہیں ہو اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہو تو مرد کی جانب سے شہوت موجود ہوئی اور عورت کو ہر چند خبر نہیں اور نہ اسنے دیکھا لیکن اگر در حقیقت شہوت نہیں تو باعتبار غالب موجود ہو اسواسطے کہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہو پس گویا موجود ہو تو دونوں طرف سے شہوت موجود ہوئی چنانچہ مر

کی طرف سے درحقیقت موجود ہوگی اور عورت کی طرف سے باعتبار غالب حال کے موجود ہوگی۔ والمتحقق من الجانبین فی الافضاء الی المحرم اقوی من المتحقق فی جانب واحد۔ اور جو شہوت کہ دونوں سے متحقق ہو وہ حرام کام تک نوبت پہونچانے میں زیادہ قوی ہے بہ نسبت اسکے کہ ایک ہی جانب سے ہو ف۔ لہذا عورت کو جب شہوت کا گمان ہو تو بھی دیکھ لینے میں مضائقہ نہیں ہے اور مرد کو جب شہوت کا گمان ہو تو گویا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہے پس حرام ہے۔ اور نکتہ واللہ تعالیٰ اعلم یہی ہے کہ مرد فاعل وقوی ہے اور عورت مغلوب شہوت ومنفعلہ ہے تو مرد کے دام میں منقلب ہو کر آجاویگی بخلاف اسکے عورت کی شہوت بوجہ فاعل نہونے کے رائگان ہے کیونکہ مرد غالب وفاعل کو شہوت نہیں ہے فافہم۔ م۔ قال وتنظر المرأۃ من المرأۃ الی ما یجوز للرجل ان ینظر الیہ من الرجل لوجود المجانسۃ وانعدام الشہوۃ غالبا کما فی نظر الرجل الی الرجل وکذا الضرورۃ قد تحققت الی الانکشاف فیما بینہن۔ اور عورت کو دوسری عورت کے ایسے تمام جسم کا دیکھنا جائز ہے جو مرد سے مرد دیکھ سکتا ہے کیونکہ دونوں میں ہمجنسی اور غالباً عدم شہوت موجود ہے یعنی عورتیں ہمجنس ہیں اور غالباً عورت کو عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے جیسے مرد کو مرد کے دیکھنے میں یہی حال ہے اور اسی طرح عورتوں میں باہم بے پردگی کی ضرورت بھی متحقق ہے ف۔ جیسے حمامات میں ہوتا ہے اور عورت کو حمام میں جانے کی ضرورت بہ نسبت مرد کے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ دلیل ہے کہ عورت دوسری عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہے اور باقی دیکھ سکتی ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح ان نظر المرأۃ الی المرأۃ کنظر الرجل الی محارمہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا جیسے مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنا ف۔ پس پیٹ وپیٹھ بھی دیکھنا جائز نہوا۔ بخلاف نظرہا الی الرجل۔ برخلاف اسکے عورت کا مرد کو دیکھنا ف۔ کہ یہاں پیٹھ وپیٹ مرد کا دیکھنا بھی جائز ہے لان الرجال یحتاجون الی زیادۃ الانکشاف للاشتغال بالاعمال۔ اسواسطے کہ مردوں کو کام کاج کرنے کی ضرورت سے بدن زیادہ کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے ف۔ لہذا اجنبیہ عورت اسکے پیٹھ وپیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے۔ والاول اصح۔ اور اصح قول اول ہے ف۔ کہ عورت کو عورت کا وہ کل جسم دیکھنا جائز ہے جو باہم ایک مرد کو دوسرے مرد سے دیکھنا جائز ہے اور اسمیں پیٹھ وپیٹ بھی داخل ہے۔ اور شاید قول دوم کی وجہ وہ ہے جو بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اپنے کپڑے نہ اُتارے کہ وہ جاکر اپنے شوہر سے حلیہ بیان کرے گویا وہ اس عورت کے تمام بدن کو دیکھ رہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ فقہ مقتضی ہے کہ حدیث میں تحریم مراد نہو کیونکہ عورت واصفہ کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا دیکھ رہا ہے اور یہ حقیقی دیکھنا نہوگا تو حکم تحریم نہیں بلکہ ایسا نکرنا چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال وینظر الرجل من امتہ التی تحل لہ وزوجتہ الی فرجہا۔ اور مرد کو جائز ہے کہ اپنی ایسی باندی سے جو اسکو حلال ہے اور اپنی زوجہ سے اسکی فرج دیکھے ف۔ یعنی اگر دیکھے تو حرام نہیں ہے حالانکہ علی الاصح دیکھنا بہتر نہیں ہے۔ اور حلال باندی کی قید اسواسطے لگائی کہ حلت کا مدار وطی حلال ہونے پر ہے پس اگر مجوسیہ باندی ہو یا بت پرست یا اسکی رضاعی بہن وغیرہ جس سے وطی حلال نہیں بلکہ ملکیت ہے تو اسکی فرج دیکھنا حلال نہیں بلکہ جو امر غیر کی باندی میں دیکھنا جائز ہے وہی اس سے جائز ہے اور فرج کا لفظ کہدیا تاکہ سب سے بڑھکر شرمگاہ کی تصریح ہو۔ وہذا اطلاق فی النظر الی سائر بدنہا عن شہوۃ وغیر شہوۃ۔ اور یہ قول اس امر کی اجازت ہے کہ باندی مذکورہ وزوجہ کے تمام بدن کو بدرجہ اولے دیکھ سکتا ہے خواہ شہوت سے دیکھے یا بغیر شہوت دیکھے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام غض بصرک الا عن امتک وامرأتک۔ اور اصل اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اپنی آنکھ بند کر سوائے اپنی باندی اور اپنی زوجہ سے ف۔ یہ الفاظ غریب

ہین اور قول جامع اسلیے مروی ہی کہ معویہ بن حیدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ اپنی شرمگاہون مین کہان تک آزادی
اور کیا چھوڑین یعنے کہان تک انکا استعمال باہم جائز ہی فرمایا کہ محفوظ رکھ اپنی شرمگاہ کو سوائے اپنی زوجہ سے اور اپنی مملوکہ
سے ف۔ مین نے کہا کہ یا رسول اللہ اگر قوم باہم بعض مین بعض خلط ہون تو کیا کرین فرمایا کہ اگر تجھے استطاعت ہو کہ
شرمگاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز مت دکھلا۔ رواہ الاربعۃ والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن۔ پس معلوم ہوا کہ دیکھنا و دیگر
طورسے شرمگاہ کی حفاظت زوجہ و مملوکہ سے نہین ہی تو دیکھنا و چھونا حتی کہ دخول سب جائز حلال ہی۔ ولان مافوق ذلک
من المسیس و الغشیان مباح فالنظر اولی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ نظر سے بڑھکر مساس کرنا اور ڈھانپنا
یعنے جماع کرنا مباح ہی تو دیکھنا بدرجہ اولی مباح ہی۔ الا ان الاولی ان لاینظر کل واحد منھما الی عورۃ صاحبہ
لیکن بہتر یہ ہی کہ دونون مین سے کوئی بھی دوسرے کی فرج کی طرف نہ دیکھے ف۔ یعنی شوہر و زوجہ یا باندی مین سے
کوئی دوسرے کی شرمگاہ کو مجامعت یا دیگر اوقات مین کسی وقت نہ دیکھے۔ لقولہ علیہ السلام اذا اتی احدکم اھلہ
فلیستتر ما استطاع ولا یتجردان تجرد العیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی شخص
اپنی جورو کے پاس جاوے تو جہان تک ممکن ہی پردہ کرلے اور دونون اونٹ کی طرح ننگے نہون ف۔ دونون اونٹ
اور وحشی کی طرح ننگے نہون۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی من حدیث عتبۃ بن عبد السلمی رضی اللہ عنہ۔ اور اسکی اسناد مین الولید
بن القاسم مین کلام ہو لیکن ابن حبان و احمد و ابن عدی سے توثیق مروی ہی اور اسکی اسناد مین احوص بن حکیم مین کہا گیا
کہ ضعف راجح ہی اور اسناد طبرانی مین بسر بن عمارہ ضعیف ہی۔ اور یہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً
نسائی رح نے روایت کی اور کہا کہ حدیث منکر ہی ولیکن متاخرین نے اسمین کلام کیا جس سے ضعف خفیف ثابت ہوا ہی
وقد رواہ الطبرانی ایضاً۔ اور یہ معنی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مین بروایت ابن ابی شیبہ والبزار و ابن عدی و
الطبرانی مروی ہی اور یہ بھی ضعیف ہی اور ابن ابی شیبہ نے ابو قلابہ رح سے مرسل روایت کی اور یہ بھی ضعیف ہی اور یہ
معنی حدیث ابو ہریرہ رضہ سے مرفوعاً بروایت طبرانی واقع ہی کہ جب کوئی تم مین سے اپنی جورو کے پاس جاوے تو پردہ
کرلے کیونکہ جب پردہ نکیا تو اسکے پاس سے ملائکہ نکل جاتے ہین اور شیطان باقی رہتا ہی پس اگر دونون مین فرزند متولد
ہوا تو اسمین شیطان کا ایک حصہ ہوتا ہی۔ رواہ البزار ولیکن کہا کہ اسکی اسناد قوی نہین ہی۔ اور طبرانی نے یہی معنی حدیث
ابو امامہ رضہ سے مرفوعاً روایت کیے اور اسکی اسناد بھی ضعیف ہی۔ اور علامہ عینی رح وغیرہ نے کلام کو طول دیا ہی۔ پھر بعد اس
طول تقریر کے اصولی بحث مین کہا جا سکتا ہی کہ یہ حدیث مختلف اسانید و طرق سے مروی ہی اور اگر منفرد اسانید مین
ضعف ہو تو مجموعہ ضرور درجہ حسن سے کم نہین کیونکہ جن راویون مین کلام ہی وہ اکثر حفظ کی خرابی سے ہی اور کذاب و وضاع
وغیرہ کا عیب نہین ہی پس ظاہر ہوا کہ یہ ارشاد ثابت ہی کہ جب آدمی اپنی جورو یعنی زوجہ یا باندی کے پاس جاوے تو دونون
پردہ پوشی کے ساتھ جماع کرین اور جانورون کیطرح حیوانی خصلت سے احتراز کرین۔ ولان ذلک یورث النسیان
اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنا آدمی مین بھول پیدا کرتا ہی ف۔ یعنی اللہ تعالی کی عادت یون جاری ہی کہ ایسے فعل کے
بعد بھول پیدا کر دیتا ہی۔ ہان اعتراض ہو سکتا ہی کہ اسکا جاننا قیاس سے ممکن نہین تو تمنے کہان سے کہا۔ جواب دیا
کہ۔ لورود الاثر یعنی ہمنے اسواسطے کہا کہ اس معنی مین اثر وارد ہوا ہی ف۔ لیکن شارحین ارباب تخریج کو یہ اثر علمائے
نقل سے نہین ملا اگرچہ فقہائے حنفیہ نے اپنی کتابون مین لکھا ہی۔ ہان دو روایتین جنکے اسناد مین سخت جرح ہی اس باب
مین البتہ وارد ہین کہ ایسا کرنے سے بینائی مین نقصان آتا ہی۔ اول روایت ابن عباس رضہ سے مرفوعاً کہ جب تم مین سے
کوئی اپنی زوجہ سے جماع کرے تو اسکی فرج کی جانب نگاہ نکرے کہ یہ اندھاپن پیدا کرتا ہی۔ رواہ ابن عدی وابن حبان

فی الضعفاء اور دو لوگوں نے اسکو منکر قرار دیا اور ابن الجوزی نے موضوع کہا ہے - اور ابن ابی حاتم نے علل میں کہا کہ مین نے اپنے باپ سے اس حدیث کو دریافت کیا تو فرمایا کہ موضوع ہے - دوم حدیث ابو ہریرہ رضہ سے مرفوعاً کہ جماع کے وقت زوج نہ دیکھے جس سے اندھا پن پیدا ہوتا ہے اور زیادہ کلام نکرے جس سے گونگا پن ہوتا ہے - رواہ ابن الجوزی اور کہا کہ موضوع ہے - بالجملہ اس بارہ مین کہ اندھا پن پیدا ہوتا ہے کوئی حدیث ثابت نہین ہے اور ظاہر واللہ اعلم یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی عاقل طبیب نے بنظر طبی یہ بات نکالی ہے اور بعضے نادان لوگون نے یہ گمان کیا کہ ایسی بات کون کہ سکتا ہے سواے اسکے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو لہذا اسکو حدیث کر دیا اور یہ گناہ عظیم ہے اللہم اغفر - م - وکان ابن عمر رضی اللہ عنہما یقول الاولی ان ینظر لیکون ابلغ فی تحصیل معنی اللذۃ - اور ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ مرد کے واسطے اولی یہ کہ جورو کی فرج دیکھے تاکہ لذت کی کیفیت پوری پاوے - ف - لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کسی ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہین ہے - ع - پس ظاہرا مصنف رح نے تقلیداً اسکو ذکر کر دیا حالانکہ دوسرون کی جانب ایسے اقوال کی نسبت کرنے مین احتیاط ضروری ہے غفر اللہ لنا ولہ ولجمیع المومنین والمومنات - م - ابو یوسف سے روایت ہے کہ مین نے ابو حنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی زوجہ کی فرج چھوتا ہے اور وہ اسکے ذکر کو چھوتی ہے تاکہ حرکت و تندی ہو پس کیا اسمین آپ کے نزدیک مضائقہ ہے فرمایا بلکہ مجھے امید ہے کہ اسکو ثواب ملیگا - الذخیرہ - ع - مترجم کہتا ہے کہ شاید ایسی صورت مین کہ قضاے حاجت سے اسکے وسواس و خیالات دور ہون - اور خالی شہوت پرستی مقصود نہین ہے کیونکہ مرد کبھی کمزور ہوتا ہے جو ایسا کرنے سے اپنی مراد پاتا ہے اور مسئلہ مین اسطرف اشارہ ہے کہ حرکت و تندی ہو - فافہم - م - شیخ ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ باندی کے روبرو منکوحہ سے وطی کرنے مین مضائقہ نہین ہے اور اسکے برعکس نہین چاہیے - اگر وہان کچھ لوگ سوتے ہون اور گمان ہو کہ یہ لوگ نہین جانتے ہین تو جورو سے وطی کرنے مین مضائقہ نہین ہے - جمع التفاریق ایک بستر پر دو منکوحہ یا دو باندیون کو جمع کرنا کہ ایک کے روبرو دوسری سے وطی کرے تو امام محمد رح سے مروی ہوا کہ مکروہ ہے اور ابو یوسف رح سے کہ مضائقہ نہین ہے - القنیہ - ع - اور مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثبوت مین تردد ہے اور بر تقدیر ثبوت قول محمد رح احب ہے کیونکہ دانائی کی تجربہ سے یہ باہمی ادب و حیا کا اسقاط ہے اور اسکے مفاسد زیادہ ہوتے ہین - واللہ تعالی اعلم - م - کافرہ عورت گاہ مین مانند مسلمہ کے ہے اور بعض نے کافرہ کے بال کا استثنا کیا - النہایہ - ع - قال وینظر الرجل من ذوات محارمہ الی الوجہ والراس والصدر والساقین والعضدین - قدوری نے لکھا کہ مرد کو روا ہے کہ اپنی ذوات محارم یعنے دائمی محرمات یعنی مانند مان بہن پھوپھی خالہ وغیرہ سے انکے چہرہ و سر و سینہ و پنڈلیون و بازوون کی طرف نظر کرے - ف - اسمین بال و پستان و بانہہ و ہتھیلی و قدم بھی داخل ہین اور محارم خواہ بوجہ قرابت نسبی ہون جیسے مان و بہن و بیٹی و خالہ و پھوپھی وغیرہ کے یا بوجہ رضاعت ہون جیسے رضاعی مان و بہن وغیرہ خواہ بوجہ نکاح ہون جیسے زوجہ کی مان و نانی وغیرہ یا بوجہ وطی کے ہون جیسے مملوکہ باندی موطوءہ کی مان وغیرہ اور خواہ اپنے پسر کی منکوحہ یا باپ کی موطوءہ ہونے سے ہون اور اگر ان اعضاء و مواضع مین سے کسی عضو پر نظر کرنا بشہوت ہو تو اسکو یہ نظر حلال نہین اور حرام ہے اور اسی طرح اگر اسکی غالب راے ہو کہ اگر وہ اسکو دیکھیگا تو اسکو شہوت ہوگی تو چاہیے کہ اپنی نظر نیچی کرے اور اگر اسکو اپنی ذات سے خوف نہو تو مضائقہ نہین ہے - الکرخی عن محمد رح - ع - ولا ینظر الی ظہرہا و بطنہا و فخذہا - اور ذات محرم کی پیٹھ و پیٹ و ران کی طرف نظر نکرے - ف - اور یہی پہلو کا حکم ہے - المحیط - والاصل فیہ قولہ تعالی لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن الآیہ - اور اصل اس جواز مین اللہ تعالی کا قول ہے کہ ولا یبدین زینتہن الا لبعولتہن الآیہ یعنی اللہ تعالی نے عورتون کو حکم دیا کہ اپنی زینت نہ دکھلادین مگر اپنے شوہرون کو یا اپنے

باپوں کو یا اپنے شوہروں کے باپوں کو یا اپنے بیٹوں کو یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کو یا اپنے بھائیوں کو یا بھائیوں کے بیٹوں کو آخر تک۔ مترجم نے تفسیر میں مفصل بیان کیا ہے۔ غرضکہ ان لوگوں کو اپنی زینت دکھلانے کو جائز رکھا۔ والمراد واللہ اعلم مواضع الزینۃ۔ اور زینت سے مراد مواضع زینت ہیں واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ یعنی مقامات زینت جسے چھپاتی ہیں سوائے ان لوگوں کے کیونکہ زینت دکھلانا بدون ان اعضاء کے ممکن نہیں ہے اور خالی زیور دکھلانا کسی عورت کے واسطے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہ ہونا چاہیے تو مراد وہ اعضاء ہیں جہاں زینت ہوتی ہے۔ وہی ما ذکرنا فی الکتاب اور یہ اعضاء وہی ہیں جو کتاب میں بیان کئے ہیں ف۔ یعنی چہرہ و سر و پنڈلی و بازو۔ ویدخل فی ذلک الساعد والاذن والعنق والقدم۔ اور ان مواضع مذکورہ میں کلائی، کان، گردن و قدم بھی داخل ہیں۔ لان کل ذلک مواضع الزینۃ۔ اسواسطے کہ یہ سب بھی زینت کے مواضع ہیں ف۔ اور پستان ظاہراً اس وجہ سے داخل سمجھا گیا کہ جب سینہ موضع زینت ہے اور اسکا دیکھنا جائز ہوا تو یہ بدون پستان کے ممکن نہیں لہذا معلوم ہوا کہ پستان اگرچہ موضع زینت نہیں مگر داخل اجازت ہے۔ بخلاف الظہر والبطن والفخذ۔ برخلاف پیٹھ و پیٹ و ران کے۔ لانہا لیست مواضع الزینۃ۔ کیونکہ یہ اعضاء زینت کے محل نہیں ہیں ف۔ لہذا زیر ناف سے گھٹنے تک دیکھنا جائز نہیں ہے۔ رہی کمر تو وہ بھی جائز نہیں اگرچہ کافروں کی طرح اسپر زنجیر وغیرہ زنار باندھتے ہیں تو اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عورت زیر ناف کوئی زیور لٹکا دے تو اسکا کچھ اعتبار نہ ہوگا علاوہ اسکے زینت ظاہرہ کے مقامات مراد ہیں۔ بلکہ ایک توجیہ کے حکم سے ان اعضاء پر نظر کرنا حلال ہے۔ ولان البعض یدخل علی البعض من غیر استیذان واحتشام۔ اور اس دلیل سے بھی کہ محارم باہم ایک دوسرے کے پاس بدون اجازت لیے ولحاظ کے آتے جاتے ہیں۔ والمرأۃ فی بیتہا فی ثیاب مہنتہا عادۃ۔ اور عورت اپنے گھر میں اپنے کام کاج کے کپڑے پہنے بیٹھی رہتی ہے یونہی عادت جاری ہے ف۔ یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ انکے پہننے میں اکثر ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے رہتے ہیں۔ فلو حرم النظر الی ہذہ المواضع ادی الی الحرج۔ پس اگر ان اعضاء کی جانب نظر حرام کی جاتی تو حرج تک نوبت پہونچتی ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اعلام فرمایا کہ تمہارے دین میں حرج نہیں رکھا تو بس صورت میں حرج متحقق ہو وہ معلوم ہوگیا کہ یہ دین میں نہیں ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس دلیل کا مدار اس امر پر ہے کہ بدون اجازت داخل ہو حالانکہ حدیث صحیح میں ان کے واسطے اجازت پوچھی گئی اور فرمایا کہ ہاں اور کیا تو پسند کرتا ہے کہ ماں کو ننگی دیکھے عرض کیا گیا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر اجازت لے۔ اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجازت یہاں واجب نہیں ہے تو بدون اجازت داخل ہونا جائز ٹھہرا اور دلیل پوری ہوگی۔ وکذا الرغبۃ تقل للحرمۃ المؤبدۃ فقل ما تشتہی۔ اور اسی طرح دائمی حرمت کی وجہ سے رغبت کم ہوتی ہے پس انکی جانب شہوت ہونا بہت نادر ہے۔ بخلاف ما وراء ہا لانہا لا تنکشف عادۃ۔ برخلاف ان مواضع کے جو مذکورہ مقامات کے سوائے ہیں کہ وہ از راہ عادت کے کھولے نہیں جاتے ہیں ف۔ تو انمیں کوئی حرج نہیں ہے پس انکا پردہ فرض رہا۔ والمحرم من لا یجوز المناکحۃ بینہ وبینہا علی التابید بنسب کان او بسبب کالرضاع والمصاہرۃ لوجود المعنیین فیہ۔ اور محرم وہ عورت ہے جسکے ساتھ اسکا نکاح دائمی طور پر حرام کیا گیا ہو خواہ بوجہ نسب کے جیسے ماں وغیرہ یا بوجہ سبب کے مانند رضاعت و دامادی کے کیونکہ دونوں باتیں اسمیں بھی موجود ہیں ف۔ کہ رضاعی ماں یعنی یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بدون اجازت جاتا ہے پس ضرورت موجود ہے اور دائمی حرمت سے رغبت بہت نادر ہے۔ وسواء کانت المصاہرۃ بنکاح او بسفاح فی الاصح لما بینا۔ اور مصاہرت یعنی رشتہ دامادی خواہ بنکاح ہو یا بزنا ہو اصح قول میں دونوں برابر ہیں بوجہ مذکورہ بالا ف۔

کہ دائمی حرمت سے رغبت نادر ہی اور آمد و رفت بلا اجازت سے ضرورت متحقق ہی - ک - اور کچھ شک نہیں کہ رشتہ دامادی اگر نکاح یا ملک و شبہہ کے یعنی بسبب جائز یا شبہہ ہو تو بلا خلاف تنہائی مین اسکے ساتھ بیٹھنا و سفر کرنا جائز ہی اور اختلاف اس صورت مین کہ زنا کی وجہ سے یہ حرمت ثابت ہو مثلاً ہندہ سے زنا کیا تو زانی پر اسکی ماں دائمی حرام ہی جیسے ہندہ کی بیٹی دائمی حرام ہی مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی وغیرہ سے خلوت نکرے اور اسی طرف قدوری نے میل کیا اور ہم اسی کو لیتے ہین کیونکہ حرمت مصاہرت یہان احتیاطی ہی - عن - قال ولا باس بان یمس ما جاز ان ینظر الیہ منہا لتحقق الحاجۃ الی ذلک فی المسافرۃ - اور مضائقہ نہیں کہ ذوات محارم مین سے جس عضو کا دیکھنا جائز ہی اسکو چھوے کیونکہ مسافرت مین اسکی ضرورت پڑتی ہی - وقلۃ الشہوۃ بالمحرمیۃ - اور حرام ہونے کی وجہ سے شہوت نادر ہی ف - طبیعت پاکیزہ کو انکی جانب رغبت نہیں ہوتی ہی - بخلاف وجہ الاجنبیۃ وکفیہا حیث لا یباح المس وان ابیح النظر لان الشہوۃ متکاملۃ - برخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ و ہتھیلی کے کہ وہان چھونا مباح نہیں ہی اگرچہ اسکو دیکھنا مباح کیا گیا اسواسطے کہ وہان شہوت پوری ہی ف - کیونکہ اس سے نکاح و وطی جائز ہی تو یہ رغبت طرفین سے پوری ہی پس اگر چھونا جائز ہو تو کثرت سے فسادات پیدا ہو جاوین اور چونکہ محارم مین یہ رغبت گویا نادر ہی اور ضرورت متحقق تو جائز ہی کیونکہ سفر مین اکثر محرم کو سوار کرنے اور اتارنے مین ضرورت ہوتی ہی اور حضر مین بھی معالجات وغیرہ مین حاجت ہوتی ہی اور علاوہ اسکے نص بھی دلیل ہی چنانچہ مروی ہی کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم اپنی دختر سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے صاحبزادی رضی کے گھر تشریف لیجاتے اور گلے سے لگا کر سر کا بوسہ دیتے اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ اپنی والدہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کا سر چومتے تھے - محمد بن الحنفیہ رح سے روایت ہی کہ اپنی والدہ کے سر مین کنگھی کیا کرتے تھے - محمد بن المنکدر سے روایت ہی کہ مین نے رات بھر اپنی والدہ کے پاؤن دابے اور میرے بھائی نے نماز مین رات گذاری اور مجھے پسند نہیں کہ میری رات کا عوض اسکی رات ہو جاوے - کرخی رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی ذات محرم مانند ماں وغیرہ کے بال چھووے اور اسکا بوسہ لے اور اسمین تیل لگاوے اور اسکی پنڈلیاں و پاؤن دبائے یا اسکا سینہ و پستان و بازو و چہرہ و ہاتھ چھووے اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہی اسکا چھونا اس شرط سے مکروہ ہی کہ بدن ننگا ہو اور اگر ننگا ہو اور اسکو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو مضائقہ نہیں ہی اور پیٹھ و پیٹ سے پکڑنا مضائقہ نہیں ہی - س - اور اسمین تفصیل ہی م - الا اذا کان یخاف علیہا او علی نفسہ الشہوۃ فحینئذ لا ینظر ولا یمس - لیکن اگر ذات محرم کی طرف سے شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو ایسی حالت مین نگاہ نکرے اور نہ اسکو چھووے لقولہ علیہ السلام العینان تزنیان وزناہما النظر والیدان تزنیان وزناہما البطش - کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آنکھیں زنا کرتی ہین اور انکا زنا بدنظری ہی اور دونون ہاتھ زنا کرتے ہین اور انکا زنا گرفت ہی ف - تمام حدیث یہ کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے آدمی پر اسکا حصہ زنا لکھدیا ہی وہ اسکو لامحالہ ملنے والا ہی پس دو آنکھوں کا زنا تو نگاہ یعنی بد ہی اور دونون کانون کا زنا کان لگانا اور زبان کا زنا کلام ہی اور دونون ہاتھ زنا کرتے ہین اور انکا زنا گرفت ہی اور دونون پاؤن زنا کرتے ہین اور انکا زنا رفتار ہی اور قلب خواہش و تمنا کرتا ہی اور شرمگاہ مخصوصہ اسکی تصدیق یا تکذیب کرتی ہی - رواہ مسلم - وحرمۃ الزنا بذوات المحارم اغلظ فیجتنب - اور محرمات عورتون کے ساتھ زنا کرنا بہت سخت قبیح ہی پس اس سے اجتناب کرے ف - اور اگر سفر مین بضرورت چارہ نہو تو کپڑا وغیرہ لپیٹ کر کہ ہاتھ مین گرمی و نرمی محسوس نہو مع کوشش دلی کے اتار دے چڑھا دے جیسا کہ

امام محمد رحؒ سے مروی ہی - یا بجہ الشہوۃ کہ ذوات محارم کی جانب رغبت نہین ہوتی اور انسان کو انکا دیکھنا و چھونا جائز ہی
ولا باس بالخلوۃ والمسافرۃ بہن - اور مضائقہ نہین کہ ان محارم کے ساتھ تنہائی مین بیٹھے اور انکو سفر مین ساتھ
لیجاوے - لقولہ علیہ السلام لا تسافر المرأۃ فوق ثلثۃ ایام ولیالیہا الا ومعہا زوجہا او ذو رحم محرم منہا
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت تین رات دن سے اوپر مسافرت کرے مگر اس حالت سے کہ اسکے ساتھ میں
اسکا شوہر یا کوئی ذو رحم محرم ہو ف - رواہ مسلم عن ابی سعید رضہ - اور بخاری رحؒ کی روایت مین دو روز ہین اور صحیحین مین
ابن عمر رضہ سے تین روز سے اوپر ہین اور بخاری رحؒ کی ایک روایت مین تین روز ہین اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ رضہ مین
ایک رات دن ہی - و رواہ ابوداؤد و ابن حبان والحاکم - اور ایک روایت مین مسافت یک روز اور دوسری مین مسافت
ایک شب بروایت مسلم - منذری رحؒ نے مختصر مین کہا کہ ان روایات مین تباین ہی - طحاوی رحؒ نے کہا کہ شرع مین تین روز
کی میعاد مقرر کرنا اس امر کی دلیل ہی کہ اس سے کم کا حکم اسکے خلاف ہی اور یہی امام ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد رحؒ کا قول ہی اور
تین روز کی حرمت مین آثار متفق ہین اور اس سے کم مین مختلف ہین تو اختلافی سے اتفاقی کو لینا بہتر ہی - م - مترجم کہتا ہی کہ
کتاب الحج مین یہ مسئلہ محقق گزر چکا فلیراجعہا - م - اگر کہا جاوے کہ خلوت تو عموماً منع ہی خواہ محرم ہو یا غیر محرم ہو کیونکہ تخلیہ موجب
شہوت ہی - وقولہ علیہ السلام الا لا یخلون رجل بامرأۃ لیس منہا بسبیل فان ثالثہما الشیطان - اور آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت نکرے جسکے ساتھ اسکو کوئی راہ نہین ہی کیونکہ
انکا تیسرا شیطان ہی ف - یعنی یہ خوب وسوسہ شیطان کا خاص موقع ہی - رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان
والحاکم من حدیث عمر رضہ وقال الترمذی صحیح - و رواہ ابن حبان من حدیث جابر رضہ واحمد من حدیث عامر رضی اللہ عنہ و
الطبرانی من حدیث ابن عمر رضہ - پس حدیث صحیح ہی - جواب یہ کہ حدیث مین یہ قید ہو کہ مرد مذکور کی اس عورت سے کوئی راہ نہو
اور راہ ہوئی ایک تو بذریعہ حلت نکاح و ملک کے ہوتی ہی اور دوم بوجہ دائمی محرم رہنے کے ہوتی ہی کیونکہ محرمات کی حضور
مین آدمی کو دیکھنے و بیٹھنے و خدمت کی راہ ہوتی ہی ان اجنبیہ کے ساتھ کوئی راہ نہین ہوتی ہی تو حدیث سے اعتراض
نہین ہو سکتا - والمراد اذا لم یکن محرما - اور حدیث مین مراد یہ کہ خلوت اسوقت ممنوع ہی کہ محرم نہو ف - یا عورت
کا خاوند و مولی نہو - لیکن عینی رحؒ نے اعتراض کیا کہ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اور کسی مین
یہ لفظ نہین کہ لیس منہا بسبیل - جس عورت سے اسکو کوئی راہ نہو - یعنی جملہ روایات مین مطلقاً عورت کے ساتھ خلوت
منع ہی - چنانچہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کہ جابیہ مین آپ نے خطبہ وعظ پڑھا اور فرمایا کہ اے لوگو مین تم مین اسطرح کھڑا ہوا
جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہم مین کھڑے ہوئے پس فرمایا کہ اے میرے اصحاب مین تمکو وصیت کرتا ہون پھر
ان لوگون کو جو انکے متصل آوینگے پھر جھوٹ پھیل جاویگا حتی کہ آدمی قسم کھاویگا حالانکہ اس سے قسم مطلوب نہو اور گواہی
دیگا حالانکہ اس سے گواہی طلب نہو - خبردار رہو کہ کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہین کریگا مگر انکا ان دونون کا تیسرا شیطان
ہوگا - اور تم اپنے اوپر جماعت کو لازم رکھو اور خبردار ہو کہ تم متفرق ہو کیونکہ شیطان تو ایک کے ساتھ ہی اور دو سے زیادہ دور
ہی - قال الترمذی حسن صحیح و رواہ ابن حبان الخ - غرضکہ طول کے ساتھ روایات ذکر کین - اور عمدہ استدلال بحدیث جابر
رضی اللہ عنہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی مرد کسی عورت کے پاس رات بسر نکرے مگر یہ کہ اس عورت کے
ساتھ اسکا نکاح ہو یا اسکا ذی رحم محرم ہو - رواہ مسلم - پھر مترجم کہتا ہی کہ اس زمانہ مین ظاہر حدیث پر فتوی دیا جاوے
کیونکہ خوف سے احتیاط واجب ہو تا ہمارا اصل ہی واللہ تعالی اعلم - م - فان احتاجت الی الارکاب والانزال
پھر اگر سفر مین محرم کو سوار کیے جانے یا اتارے جانے کی ضرورت پڑے ف - اور یہ شخص موجود ہی جسکی یہ عورت ذات

محرم ہی۔ فلا باس بان یمسہا من وراء ثیابہا و یاخذ ظہرہا و بطنہا دون ما تحتہما اذا امنا الشہوۃ۔ تو
مرد کو اس کا مضائقہ نہیں کہ اپنی ذات محرم کو کپڑوں کے اوپر سے چھوئے اور اسکی پیٹھ و پیٹ کو پکڑے نہ اس جسم کو جو
پیٹھ و پیٹ سے نیچے ہی بشرطیکہ دونوں کو شہوت سے امن ہو ف۔ یعنی سواری پر چڑھانے و اتارنے کی حاجت میں کپڑوں
کے اوپر سے پیٹ و پیٹھ چھونا اور پکڑ کر چڑھانا و اتارنا جائز ہی بشرطیکہ شہوت سے امن دونوں طرف سے ہو اور اس حالت میں
بھی کمر سے نیچے جسم نہ پکڑے اور نہ چھوئے کیونکہ بسا اوقات ایسے جسم سے بے اختیاری ہوتی ہی اور باوجود چھونے کے نظر کرنا
کیونکہ پیٹھ و پیٹ و ماتحت سب جسم عورت یعنی فرج و پردہ کے اعضاء ہیں اور اعضاء عورت پر نظر کرنا خواہ اجنبیہ ہو یا ذات محرم
ہو سب سے حرام ہی اور اگر ایسے باریک کپڑے ہوں کہ انکے ماتحت نظر آوے تو بھی نظر کرنا حرام ہی جیسے اس عورت کو ایسے
کپڑے پہنانا مکروہ ہی اور اگر کپڑے کثیف ہوں تو مضائقہ نہیں کیونکہ نگاہ درحقیقت ان کپڑوں پر ہی۔ اور مترجم کہتا ہی کہ اگر لباس
کی قطع ایسی تنگ و چست ہو کہ جس سے ماتحت جسم کی حکایت ہو گویا ایک جھلی باریک سی ہوتی ہی جیسے اکثر یہود یا
عورتوں کی وضع ہوتی ہی تو میرے نزدیک وہ بھی بمنزلہ رقیق کپڑے کے ہی کیونکہ مدار تو اسکے ماتحت جسم کی حکایت پر ہی اور
وہ دونوں میں برابر ہی اور ایسے کپڑے پر نگاہ بمنزلہ جسم پر نگاہ کے ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ محیط میں مصرح
ہے کما فی الہندیۃ۔ اور جب کپڑے کثیف ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے بدون نگاہ کے صرف پیٹھ و پیٹ چھونا و پکڑنا سوار کرنے و
اتارنے میں جائز اس شرط سے ہی کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔ فان خاف علی نفسہ او علیہا تیقنا او ظنا او شکا
فلیجتنب ذلک بجہدہ۔ پھر اگر مرد کو اپنی ذات پر شہوت کا خوف ہوا یا اس عورت ذات محرم کی طرف سے یہ خوف
ہوا خواہ بطور تیقن کے یا گمان غالب یا شک کے تو کوشش سے اس شہوت کے خطرات سے باز رہے ف۔ لیکن اور جو
ایسی شہوت کے بھی سفر میں اتارنے چڑھانے سے لاچاری ہی لیکن اپنے اوپر شہوت دور کرنے سے لاچاری نہیں ہی
تو اسپر واجب ہی کہ اس وسوسہ شیطانی کے دور کرنے میں جہاں تک تدبیر ہو سکے کوشش کرے۔ پھر اپنے اوپر شہوت کا
تیقن اسی طور پر ہی کہ دلمیں بالفعل دغدغہ موجود ہو اور ذات محرم کی جانب سے بھی بطور تصریح کے اظہار ہو سکتا ہی اور
مضائقہ نہیں کہ بقصد تقویٰ وہ نیکبخت اس سے اجتناب و اظہار کرے۔ پھر جیسے یہ مرد اسکے دور کرنے میں مشقت و
کوشش کریگا اسی طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کرکے کوشش رکھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ اسے چڑھانے
سے چارہ نہو۔ ثم ان امکنہا الرکوب بنفسہا۔ پھر اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن ہو ف۔ خواہ ہر جگہ یا کسی جگہ
یمتنع عن ذلک اصلا۔ تو وہ بالکل اس چھونے سے باز رہے ف۔ چنانچہ اگر ایک جگہ اسکو چارہ نہو اور سوار
سوار کیا یا اتارا پھر دوسری جگہ ایسی اونچائی موجود ہی کہ اسکے ذریعہ سے عورت خود چڑھ سکتی ہی تو یہ باز رہے۔ وان لم یمکنہا
یتکلف بالثیاب کیلا تصیبہ حرارۃ عضوہا۔ اور اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن نہو یعنی کسی تدبیر و ترکیب سے
خود سوار نہو سکے تو مرد کو چاہیے کہ تکلف سے کپڑے لپیٹے تاکہ مرد کو اس عورت کے جسم کی گرمی محسوس نہو ف۔ یہ بھی کوشش
کی تدبیروں سے ہی۔ وان لم یجد الثیاب یدفع الشہوۃ عن قلبہ بقدر الامکان۔ اور اگر کپڑے میسر نہوں
تو اپنے دل سے جہاں تک ممکن ہو شہوت دور کرے ف۔ یہاں سے مستنبط ہوا کہ اگر ابتداء سفر میں مرد مذکور
کو یہ خوف ہو کہ راہ میں ایسے حالات میں خطر شہوت ہوگا تو اسکو ساتھ سفر کرنا روا نہو گا مگر جبکہ حاجت شرعیہ طاری ہو اگرچہ
لاچاری کی حد تک نہ پہونچے کیونکہ انمیں حاجت معتبر ہی اور شاید کہ شہوت کی صورت میں ضرورت معتبر ہو۔ واللہ تعالیٰ
اعلم۔ م۔ باقی رہا غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنا۔ قال وینظر الرجل من مملوکۃ غیرہ الی ما یجوز ان ینظر الیہ من
ذوات محارمہ۔ اور مرد کو غیر کی مملوکہ باندی سے وہ اعضاء دیکھنا جائز ہی جنکا دیکھنا اپنی محرمہ عورتوں سے جائز ہی

ف۔ یعنی اپنی ماں بہن وغیرہ محرمات میں سے جن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے انہیں اعضاء کو غیر کی مملوکہ میں سے دیکھ سکتا ہے۔ اور یہ کلیہ مسلم ہو چکا کہ یہ بیان صرف جسم عورت کا ہے ورنہ شہوت سے تو کسی اجنبیہ کے کسی جسم کو دیکھنا روا نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ مرد کے واسطے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء جسم عورت نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے بھی عورت نہیں ہیں اگرچہ وہ بالغہ جوان ہو۔ لانہا تخرج لحوائج مولاہا۔ اسواسطے کہ باندی مذکورہ تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے واسطے باہر نکلیگی۔ وتخدم اضیافہ۔ اور مولی کے مہمانوں کی خدمت کریگی۔ وہی فی ثیاب مہنتہا۔ حالانکہ وہ اپنے خدمتی کپڑوں میں ہوگی ف۔ یعنی جیسے معمولی کپڑے کام کاج کے وقت پہنتے ہیں کہ ان سے تمام بدن چھپا نہیں ڈھکتا ہے حتی کہ بند لیان و بازو تک کھل جاتے ہیں اور اسکو اندر و باہر خدمت سے چارہ نہیں ہے۔ فصار حالہا خارج البیت فی حق الاجانب کحال المرأۃ داخلہا فی حق محارم الاقارب۔ تو ملوکہ عورت کا حال گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں ایسا ہو گیا جیسے آزاد عورت کا حال گھر کے اندر اپنی محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے ف۔ اور محارم اقارب سے وہ مرد مراد ہیں جنکے ساتھ اس عورت کا نکاح دائمی حرام ہو خواہ بقرابت یا دامادی یا رضاعت چنانچہ او پر گذر چکا پس جیسے آزادہ کو گھر کے اندر اسکے محارم ابدی سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک باقی سب دیکھ سکتے ہیں جبکہ نعوذ باللہ من ذلک بدنظری نہو تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر اجنبی لوگ دیکھ سکتے ہیں جبکہ نظر شہوت نہو پس معلوم ہوا کہ مملوکہ الغیر سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک کے باقی سب جسم دیکھنا جائز ہے۔ بلکہ مملوکہ کو آزادہ کی شکل بنانا جبکہ اس سے اشتباہ مضر پیدا ہو ممنوع ہے کیونکہ ایسی مشابہت میں احکام جاری ہونے میں شبہہ ہوگا اور محتسب پریشان ہوگا کہ اسکو آزادہ کے احکام میں چلاوے یا مملوکہ میں۔ وکان عمر رضی اللہ عنہ اذا رای جاریۃ متقنعۃ علاہا بالدرۃ وقال الق عنک الخمار یا دفار اتتشبہین بالحرائر۔ اور عمر رضی اللہ عنہ جب کسی باندی کو قناع پہنے سر کو بند کئے دیکھتے تو اسپر درہ اٹھاتے تھے اور فرماتے کہ اے گندی یہ خمار اپنے اوپر سے اتار دے کیا تو آزادیوں کی مشابہت کرتی ہے ف۔ ان الفاظ سے تو نہیں پائی گئی اور بیہقی رحمہ نے کہا کہ اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آثار صحیح وارد ہیں۔ الولیمی۔ اور صفیہ بنت ابی عبید رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت خمار اوڑھے اور چادر اوڑھے نکلی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے تو عرض کیا گیا کہ آل فلاں کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹوں میں سے ایک کا نام لیا گیا پس آپنے حضرت ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا یعنی اپنی دختر کو کہلا بھیجا کہ تمکو کیا چیز باعث ہوئی کہ تمنے اس چھوکری کو خمار و جلباب اوڑھائی حتی کہ میں نے اسکو آزادہ عورت سمجھکر اسکو مارنے کا قصد کیا تھا۔ تم اپنی باندیوں کو آزادیوں کے مشابہ مت بناؤ۔ رواہ البیہقی۔ اسکی اسناد قوی ہے۔ الذہبی فی المختصر ع۔ اس سے وجہ امتناع ظاہر ہو گئی کہ بعض امور آزادہ عورتوں کو مباح نہیں ہیں مثلاً پنڈلی کھولنا اور باندیوں کو مباح ہیں پس اگر باندی کے اوپر سے مشابہت آزادہ کے ساتھ ہو حالانکہ وہ ساق کھولے ہو تو محتسب اسکو مارےگا حالانکہ باندی کو اس حرکت سے سزا نہیں ملتی ہے تو یہ مشابہت کی وجہ سے دھوکا ہوا پس اب یہ اعتراض نہیں ہوتا کہ جس ام ولد نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور پھر اگر گندے پر ہوتا ہے تو اس کو ارشاد فرمایا کہ آئندہ زمین کی رگڑ سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ اصل قصہ صحاح میں معروف ہے۔ اور اعتراض اسوجہ سے ساقط تھا کہ اسکی مشابہت دراز دامن سے ایسے طور پر نہیں تھی کہ اشتباہ واقع ہو۔ حالانکہ مخالفت کا مدار صرف اشتباہ پر ہے ولہذا اگر تمام بدن ڈھانکے اور سر کھلا ہو جس سے باندی معلوم ہو تو مضائقہ نہیں ہے غرضکہ دھوکا نہو۔ اور واضح ہو کہ اپنی مملوکہ باندی جو بوجہ رضاعت یا رشتہ دامادی کے اسپر حلال نہو تو وہ بھی بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے۔ ولا یحل النظر الی بطنہا وظہرہا خلافا لما یقولہ محمد بن مقاتل

انہ یباح الا الی ما دون السرۃ الی الرکبۃ۔ اور ہر ایک باندی کے پیٹ و پیٹھ کا دیکھنا حلال نہیں ہے برخلاف قول محمد بن مقاتل
الرازی رح کے کہ سب مباح ہے سوائے زیر ناف سے گھٹنے تک ف۔ جیسے مرد کا حکم ہے اور یہی ظاہر قول شافعی رح ہے اور دلیل
قول ابن عباس رضی اللہ عنہ جو حدیث طویل میں آیا ہے کہ جو کوئی کسی باندی کو خریدنا چاہے تو سوائے موضع ازار کے اسکا
دیکھے۔ اور دلیل انکی اہل کر دینہ کا اسی پر عملدرآمد ہے اور امام کہتے ہیں کہ خرید بمنزلہ نکاح ہے تو شاید ایسی حالت میں جواز ہو پس
احتمال سے استدلال نہوگا اور شاید کہ موضع ازار سے کنایہ ہو کہ سوائے اسقدر جسم کے جو ستر عورت ہے اسواسطے کہ قول مذکور خلاف
قیاس ہے۔ لانہ لاضرورۃ کما فی المحارم۔ اسواسطے کہ پیٹھ و پیٹ کے دیکھنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے جیسے ذوات المحارم
میں بے ضرورت ممنوع ہے ف۔ یعنی در اصل تو یہ اعضاء بھی جسم عورت ہیں لیکن جواز بوجہ ضرورت کے ہوا تو بقدر ضرورت
تک محدود رہیگا اور پیٹھ و پیٹ دیکھنے کی جیسے محارم میں ضرورت نہیں اور ممنوع ہے اسی طرح غیر باندیوں میں بھی ممنوع ہے
بل اولی لقلۃ الشہوۃ فیہن وکمالہا فی الاماء۔ بلکہ غیر باندیوں میں محارم سے بدرجہ اولی ممنوع ہونا چاہیے کیونکہ محارم
میں شہوت کی قلت ہے یعنی بوجہ دائمی حرمت کے انکی جانب اشتہاء بہت قلیل ہے اور باندیوں میں اشتہاء کامل ہے ف۔
حتی کہ غیر سے خریدے یا اسکی اجازت سے نکاح کرے تو حلال ہو جاتی ہیں پس انمیں باوجود کمال شہوت کے ان اعضاء پر
نظر کرنا بدرجہ اولی ممنوع ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ ولفظۃ المملوکۃ تنتظم المدبرۃ والمکاتبۃ وام الولد لتحقق الحاجۃ۔
اور لفظ مملوکہ یعنی مدبرہ و مکاتبہ و ام الولد کو بھی شامل ہے بوجہ ضرورت متحقق ہونے کے ف۔ یعنی کتاب میں یہ لفظ کہ
کہ غیر کی مملوکہ۔ تو یہ شامل ہے کہ خواہ اسکی رقیقہ ہو یا مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا ام الولد ہو سب میں سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف
سے گھٹنے تک کے باقی دیکھ سکتا ہے اور ان اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا پس ام ولد و مدبرہ میں اگرچہ آزادی کا سبب پیدا ہوا ہے
لیکن ضرورت کار خدمت وغیرہ ان باندیوں میں بھی متحقق ہے اور بالفعل وہ آزاد نہیں ہوئیں تو ضرورت کی وجہ سے انمیں
بھی مانند رقیقہ کے نظر جائز ہے۔ رہی وہ باندی کہ جسمیں سے کچھ آزاد ہوا اور باقی کے واسطے وہ کمائی کی کوشش کرتی ہے
کہ ادا کرے جسکو مستسعاۃ کہتے ہیں تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکا کیا حکم ہے پس فرمایا کہ۔ والمستسعاۃ کالمکاتبۃ
عند ابی حنیفۃ رح علی ما عرف۔ اور مستسعاۃ مانند مکاتبہ کے ہے بقول ابو حنیفہ رح چنانچہ معلوم ہو چکا ہے ف۔
تو جو حکم مکاتبہ کا مذکور ہوا کہ وہ بھی مانند رقیقہ کے ہے وہی مستسعاۃ کا حکم ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک جس باندی یا غلام
میں سے کچھ آزاد ہوا تو وہ کل آزاد ہو گئی اگرچہ اسپر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو پس وہ گویا ایک آزاد عورت ہے جسپر قرض
ہے کہ اسکا ادا کرنا واجب ہے پس صاحبین کے نزدیک اسکا حکم مثل آزادیوں کے ہے حتی کہ اس سے آزادوں کے سوائے زیادہ
کچھ دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اما الخلوۃ بہا۔ رہا غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی کرنا۔ والمسافرۃ معہا۔ اور غیر کی باندی کے
ساتھ مسافرت کرنا ف۔ آیا مباح ہے جیسے محارم میں ہے یا نہیں تو اسمیں دو قول ہیں۔ فقد قیل یباح کما فی المحارم
چنانچہ ایک قول میں کہا گیا کہ جیسے محارم میں مباح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی مباح ہے ف۔ اور اسی قول کی جانب
شمس الائمہ سرخسی رح نے میل کیا ہے۔ وقد قیل لا یباح لعدم الضرورۃ۔ اور دوسرے قول میں کہا گیا کہ غیر کی باندی
میں خلوت یا مسافرت نہیں مباح ہے کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہے ف۔ یعنی غیر کی باندی پر نظر کرنا بوجہ ضرورت کے مباح ہوا تھا
اور اسکے ساتھ خلوت کرنے یا اسکے ساتھ سفر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو مباح بھی نہیں ہے اور اسی طرف حاکم الشہید رح نے میل
کیا ہے م۔ میں کہتا ہوں کہ پھر اگر غیر کی باندی کو خدمت کے واسطے اجارہ لیا ہو اور سفری خدمت شرط ہو تو حاجت ہوگی مگر انکو
کہا جاوے کہ ایسی خدمت نہیں جائز ہے جس سے خلوت یا تنہائی سفر لازم آوے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ اور کتاب میں اسطرف
اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ قول اول اوجہ ہے کیونکہ امام محمد رح نے آزاد سے چڑھانے کے حق میں ضرورت کا اعتبار کیا تو یہ مبنی ہے کہ

اُسکے ساتھ مسافرت جائز ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ **وفی الارکاب والانزال**۔ اور سوار کرنے و اتار لے مین ف غیر کی باندی کے حق مین کیا حکم ہو یعنے سفر مین اگر غیر کی باندی کو اونٹ پر بٹھلادے یا اوپر سے اتارے تو کیا حکم ہو یعنی ضرورت معتبر ہو یا فقط حاجت کافی ہو۔ **اعتبر محمد رح فی الاصل الضرورۃ فیھن وفی ذوات المحارم مجرد الحاجۃ**۔ تو امام محمد رح نے مبسوط مین غیر کی باندیون مین ضرورت واقع ہونے کا اعتبار کیا اور ذوات المحارم مین خالی حاجت کا اعتبار کیا ف ضرورت سے مراد یہ کہ بغیر اسکے چارہ نہو یعنے یہ باندی خود بدون ضرر و مشقت کے سوار نہین ہو سکتی اور نہ اتر سکتی ہو تو ایسی حالت مین البتہ جائز ہو کہ اجنبی اسکو اتارے یا سوار کردے اور مرد اپنی محرمات ابدی کو احتیاج کے وقت اتارے چڑھادے اگرچہ بضرورت نہو فتم۔ع م۔ **قال ولا باس بان یمس ذلک اذا اراد الشراء وان خاف ان یشتھی**۔ اور مضائقہ نہین کہ غیر کی باندی سے ان مواضع اعضاء کو چھوے جنکا دیکھنا جائز ہو جبکہ خریداری کا قصد رکھتا ہو اگرچہ اسکو شہوت کا خوف ہو۔ **کذا ذکر فی المختصر**۔ ایسا ہی قدوری نے مختصر مین ذکر کیا ف کہ باوجود شہوت کے بھی جائز ہو۔ **واطلق ایضا فی الجامع الصغیر ولم یفصل**۔ اور امام محمد رح نے بھی جامع صغیر مین مطلق اجازت دی اور کوئی تفصیل نہین فرمائی ف کہ شہوت کا خوف ہو تو نہ چھوے پس جب یہ قید نہین تو ظاہر اطلاق اس امر کی دلیل ہو کہ چھونا مطلق مباح ہو اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ **قال مشائخنا رحمھم اللہ تعالیٰ یباح النظر فی ھذہ الحالۃ وان اشتھی للضرورۃ**۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل کی کہ خرید کی حالت مین ضرورت کی وجہ سے دیکھنا تو مباح ہو اگرچہ شہوت کا یقین ہو ف جیسے نکاح کرنے مین آزادہ عورت کو دیکھنا جائز ہو اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ **ولا یباح المس اذا اشتھی اوکان اکبر رایہ ذلک لانہ نوع استمتاع**۔ اور چھونا مباح نہین اگر اسکو شہوت ہو یعنی شہوت کا یقین ہو یا اسکا گمان غالب یہ ہو اسواسطے کہ یہ ایک طرح کا استمتاع ہو ف یعنی شہوت سے مساس کرنا بھی لذت جماع کا توطیہ ہو۔ اور یہ قول مفید ہو کہ اگر شہوت کا خوف یا وہم ہو تو چھونا جائز ہو۔ **وفی غیر حالۃ الشراء یباح النظر والمس بشرط عدم الشھوۃ**۔ اور حالت خرید کے سوائے اوقات مین دیکھنا و چھونا اس شرط سے جائز ہو کہ شہوت نہو ف پس سوائے خرید کے دوسری حالت مین دیکھنا مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہو اور چھونا مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہو۔ **قال واذا حاضت الامۃ لم تعرض فی ازار واحد ومعناہ بلغت**۔ واضح ہو کہ جب باندی حائضہ ہو چکی ہو یعنے بالغہ ہو گئی ہو تو وہ ایک ازار مین پیش نہ کی جاوے ف یعنی باندی جب بالغہ ہو گئی تو نخاس وغیرہ مین فروخت کرنے والے کو جائز نہین ہو کہ اسکی پیٹھ و پیٹ نہ ڈھکے اور فقط ازار پہنا کر اسکو فروخت کے لیے پیش کرے۔ **وھذا لما بینا ان الظھر والبطن منھا عورۃ**۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہو کہ ہم بیان کر چکے کہ بالغہ باندی سے پیٹھ و پیٹ بھی جسم عورت ہو ف اسکا چھپانا واجب ہو اور دیکھنا جائز نہین ہو۔ ہان خریدار بشرط عدم شہوت اسکو دیکھ لے یا بضرورت شہوت سے بھی جائز ہو مگر بائع اسکو چھپاوے۔ اور مترجم کہتا ہو کہ اس دلیل سے معلوم ہوا کہ بائع کی خصوصیت نہین ہو بلکہ مالک اسکی پیٹھ و پیٹ چھپانے کا کپڑا اسکو دے تاکہ غیرون کی نظر سے محفوظ ہو۔ تو بائع کی تصریح ہو۔ **وعن محمد رح انھا اذا کانت تشتھی وتجامع مثلھا فھی کالبالغۃ لا تعرض فی ازار واحد لوجود الاشتھاء**۔ اور امام محمد رح سے روایت ہو کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اسکی جانب شہوت ہوتی ہو اور ایسی عورت سے جماع ہو سکتا ہو (اگرچہ بالغہ نہوئی ہو) تو یہ بالغہ کے مثل ہو کہ وہ ایک ازار مین پیش نہین کی جاویگی کیونکہ شہوت موجود ہو ف اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر اسکی جانب شہوت نہوتی ہو اور نہ اس قابل ہو کہ اس سے جماع کیا جاوے تو اس کو ایک ازار مین پیش کرنا روا ہو۔ **قال والخصی فی النظر الی الاجنبیۃ**

کالفحل - اور خصی یعنے خصیہ نکالا ہوا اگرچہ کیا ہو مرد عورت اجنبیہ کو دیکھنے میں مانند نر کے ہے ف - یعنی جیسے مونر کو جسکے
سے جو دیکھنا مباح اور جو نہیں مباح ہے اسی طرح خصی کو بھی اسی کے مثل مباح و غیر مباح ہے پس جو عضو کہ نر نہیں دیکھ سکتا اسکو
خصی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے - لقول عائشۃ رض الخصاء مثلۃ - اس دلیل سے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا
کہ خصی کرنا مثلہ ہے ف - یعنی شرعاً حرام ہے لیکن یہ قول ابن عباس رض سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ حدثنا
اسباط بن محمد عن محمد بن فضیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباس رض قال خصاء البہائم مثلۃ ثم قرأ وآمرنہم فلیغیرن خلق اللہ
یعنے ابن عباس رض نے کہا کہ چارپایوں کو خصی کرنا مثلہ ہے اور یہ آیت پڑھی جسکے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے حضور باری تعالے
میں عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم کرونگا پس وے اللہ تعالے کی خلقت کو بگاڑینگے . مع م - اس روایت سے اگرچہ بہائم
کا خصی کرنا ممنوع نکلتا ہے اور وہ حنفیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے لیکن خلاف نہیں کہ آدمی کا خصی کرنا حرام ہے - اور خصی ہونے
سے پہلے اسکو اجنبیہ کی طرف نظر کرنا مانند نر کے تھا - اور خصی کرنا ایک حرام فعل ٹھہرا - فلا یبیح ما کان حراما قبلہ - تو جو چیز
کہ خصی پر خصاء سے پہلے حرام تھی اسکو خصاء مباح نہیں کریگا - ولانہ فحل یجامع - اور اس دلیل سے بھی کہ خصی تو نر ہوتا
ہے کہ وہ جماع کر سکتا ہے ف - بلکہ بعض نے کہا کہ اسکے آلہ کو سستی نہیں ہوتی ہے مع - یعنی خواہش نہیں ہوتی لیکن اگر
استادگی ہو گئی تو ہاتھ پاؤں کی طرح وہ بہت دیر تک سست نہیں ہوتا ہے - وکذا المجبوب لانہ یسحق فینزل - اور
یہی مجبوب کا حکم ہے کہ وہ سحق کرکے انزال کرتا ہے ف - جسکے خصیہ مع ذکر کے کاٹ ڈالے گئے ہوں تو اسکو دل سے شہوت
باقی ہوتی ہے پس وہ عورت کے ساتھ سحق کریگا یعنے عورتوں کی باہم چپٹی بازی کی طرح رگڑتا پھر انزال کرتا ہے - اسی واسطے اگر
مجبوب کی زوجہ سے بچہ ہو تو اس سے نسب ثابت ہو جاتا ہے - اور اگر ایسا مجبوب ہو کہ جسکی منی خشک ہو گئی ہو تو بعض مشائخ
نے اسکو عورتوں میں ملے چلے رہنے کی اجازت دی اور اصح یہ ہے کہ حلال نہیں کیونکہ نصوص عام ہیں مع - وکذا المخنث
فی الردی من الافعال لانہ فحل فاسق - اور اسی طرح جو مرد کہ بد افعال کرانے میں مخنث ہو تو وہ بھی نظر کے
مسئلہ میں مانند نر کے ہے کیونکہ وہ بدکار نر ہے ف - بدکاری سے مخنث کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر پیدائشی مخنث ہو
جسکے اعضاء میں زنانہ پن و بولی میں زنانہ پن اور شہوت بالکل ندارد اور عنین ہوتا ہے تو اسکے واسطے بعض مشائخ نے
اجازت دی بدلیل تاویل قولہ تعالے والتابعین غیر اولے الاربۃ من الرجال الآیہ - اور بعض نے کہا کہ آیت میں ایسے
احمق مراد ہیں جو سوائے اپنے پیٹ کے یہ نہیں جانتے کہ عورتوں سے کیا مقصود ہے - مع - والحاصل انہ یؤخذ
فیہ بحکم کتاب اللہ المنزل فیہ - اور حاصل کلام یہ ہے کہ اس بارہ میں کلام الٰہی عز وجل سے محکم کا حکم لیا جائیگا ف
یعنے قولہ تعالے قل للمومنین یغضوا من ابصارہم الآیہ یعنی مومنوں کو حکم ہے کہ اپنی نظریں بند کریں یا نیچی کریں - پس یہ
آیت محکم ہے - اور قولہ تعالی والتابعین غیر اولے الاربۃ الآیۃ - متشابہ ہے جسکی تاویلات واقع ہوئیں تو اس بارہ میں مخنث
و مجبوب و عنین وغیرہ میں دو آیات ہیں ایک آیت سے محکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کریں یعنے اجنبیہ عورات سے
نظر محفوظ کریں - اور دوسری آیت غیر اولی الاربۃ الخ سے ایک تاویل نکلتی ہے کہ انکے واسطے بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہو لیکن
یہ آیت متشابہ ہے اور جب محکم و متشابہ میں تعارض ہو تو محکم پر عمل ہوتا ہے پس ان سب کے واسطے یہی حکم ہوا کہ نظر حلال
نہیں سوائے ضروری استثناء کے - اور اسکی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے
مروی ہے کہ ایک روز آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور یہاں ایک مخنث تھا پس آپ نے
اس مخنث کو کہتے سنا کہ اے عبد اللہ بن امیہ جب کل کے روز اللہ تعالے تمہیں طائف کو فتح کرے تو آپ ضرور غیلان کی
دختر لے لیجیو کہ وہ چار بلوں سے سامنے آتی اور آٹھ بلوں سے پیٹھ پھیرے جاتی ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا

کہ یہ لوگ تمہارے یہاں نہ آنے پاوین - کمافی الصحیح - اور مخنث مذکور کی مراد یہ تھی کہ غیلان کی دختر بہت موٹی تازی ہے جس سے اسکے پیٹ مین چار بلٹین پڑی ہین پس سامنے سے چار معلوم ہوتی ہین اور چونکہ چارون کے دونون کنارے دونون پہلو تک ہو پہنچتے ہین تو پیچھے سے چارون کے دونون کنارے آٹھ نظر آتے ہین اور چونکہ عرب بہت موٹی عورت کو پسند کرتے تھے لہذا سے ایسا بیان کیا - اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ مخنث ان باتون کو سمجھتا ہے لہذا منع فرما دیا - والطفل الصغیر مستثنی بالنص - اور طفل صغیر تو حکم قرآنی سے مستثنی ہے ف پس طفل کے واسطے تو عورات مین خلط ملط جائز ہے بدلیل قولہ تعالے او الطفل الذین لم یظہروا علی عورات النساء الآیہ - قال ولا یجوز للمملوک ان ینظر من سیدتہ الا الی ما یجوز للاجنبی النظر الیہ منہا - اور مذکر غلام کو جائز نہین کہ اپنی سیدہ مالکہ عورت کے اعضاء پر نظر کرے سوائے ایسے اعضاء کے جنکو اجنبی آدمی اس عورت سے دیکھ سکتا ہے ف پس صرف چہرہ و ہتھیلیان جو اجنبی دیکھ سکتا ہے وہی اسکا مملوک بھی دیکھ سکتا ہے یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے اور باقی کچھ دیکھنا حلال نہین ہے - وقال مالک ہو کالمحرم و ہو احد قولی الشافعی - اور امام مالک رح نے کہا کہ عورت کا غلام مانند اسکی محرم کے ہے اور یہی امام شافعی کے دو قول مین سے ایک قول ہے ف یعنی جیسے عورت کی دائمی محرم رشتہ دارون کو اس سے دیکھنا جائز ہے اسی طرح مملوک کو بھی جائز ہے - لقولہ تعالی او ما ملکت ایمانہن - اس دلیل سے کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ یا وہ جنکے مالک ہوئے عورتون کے داہنے ہاتھ ف یعنی زینت ظاہر نکرین کسی کے سامنے سوائے والد وغیرہ کے جنمین مالیک بھی ہین تو معلوم ہوا کہ اپنے اعضاء زینت کو اپنے مالیک کے سامنے ظاہر کر سکتی ہین اسواسطے کہ کلمہ ما - مبنی بو صیغہ - آیا ہے وہ مرد و عورت دونون کو شامل ہے تو لونڈی و غلام دونون کے سامنے اظہار جائز ہوا - ولان الحاجۃ متحققۃ لدخولہ علیہا من غیر استیذان - اور اسواسطے کہ یہان ضرورت بھی موجود ہے اسواسطے کہ غلام تو اپنی مالکہ کی حضور مین بغیر اجازت حاضر ہوتا ہے ف اسی ضرورت کی وجہ سے مشنے کہا کہ آدمی کو اپنی ذوات محارم سے مواضع زینت دیکھنا جائز ہے کیونکہ وہ بغیر اجازت کے باہم آتے جاتے ہین - ولنا انہ فحل غیر محرم ولا زوج - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور مذکر نر ہے جو اپنی مالکہ کے ساتھ رشتہ محرمیت نہین رکھتا اور نہ اسکا شوہر ہے ف پس محض اجنبی ہے - والشہوۃ متحققۃ لجواز النکاح فی الجملۃ - اور شہوت بھی موجود ہے کیونکہ فی الجملہ نکاح جائز ہے ف یعنی جب غلام مذکور آزاد ہو جاوے تو اسکو اختیار ہے کہ اپنی مالکہ سے نکاح کرلے پس دائمی حرمت بھی نہین و شہوت سے مایوس کرتی ہے - والحاجۃ قاصرۃ لانہ یعمل خارج البیت - اور ضرورت مذکورہ پوری نہین بلکہ ناقص ہے کیونکہ غلام تو گھر کے باہر کام کرتا ہے ف پس ہر وقت مواجہہ کی ضرورت نہین ہے - اگر کہا جاوے کہ آیت کریمہ او ما ملکت ایمانکم الآیہ - تو ہر وقت کے واسطے اجازت دیتی ہے تو جواب دیا کہ اسمین غلام داخل نہین ہے - والمراد بالنص الاماء - اور نص مذکور مین لونڈیان مراد ہین - قال سعید والحسن وغیرہما لا تغرنکم سورۃ النور فانہا فی الاناث دون الذکور - چنانچہ سعید بن المسیب و حسن بصری وغیرہما نے فرمایا کہ تم لوگ سورہ النور کی آیت مین غلطی مت کھاؤ کہ وہ عورتون مین ہے نہ مردون مین ف یعنی اسمین ما ملکت ایمانکم - سے مملوکہ عورتین یعنی لونڈیان مراد ہین اور غلام مراد نہین ہین پس تم اسکو عام سمجھکر دونون کو شامل مت کرو - پھر اثر سعید بن المسیب رح کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند حسن بصری رح سے روایت کیا اور طحاوی رح نے عامر شعبی رح سے مانند قول حسن رح روایت کیا - اور واضح ہو کہ یہ آثار اگرچہ قوی ہین لیکن یہان وارد ہوتا ہے کہ ظاہر القرآن عام ہے اسواسطے کہ کلمہ ما ملکت مین موصول بو ضوت عام ہے اور عام مذکور خواہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہین کہ آثار سے تخصیص ہو سکے اور یہ اصول الفقہ مین صحیح

ہے۔ پھر اگر ہم کہیں کہ آثار حضرت سعید بن المسیب و حسن بصری و شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ قابل التفات غیر ہیں تو اجنبیات کی
تخصیص کہاں سے ہو تو علاوہ خلاف اصول کے اسکے معارضہ میں یہ امر موجود ہے کہ ایسے پردہ میں مشقت و حرج ہے علاوہ
ازیں آیت میں عورتوں کا ارادہ کرنا عجب ہے اسواسطے کہ امت میں سے کوئی ایسا نہیں جسکو اس امر میں تردد ہو کہ لونڈیوں
کا اپنی مالکہ کا دیکھنا ممنوع نہیں ہے کیونکہ مواضع زینت دیکھنا جب مرد محرم کو جائز ہے تو عورتوں کو بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ علاوہ
ازیں قولہ تعالیٰ طوافون علیکم بعضکم علی بعض - میں صریح بصیغہ جمع ذکر ہے۔ علاوہ ازیں آثار مؤید قول مالک و شافعی
وارد ہیں۔ پس ظاہر حکم تو مفید قول مالک و شافعی رح ہے لیکن اس زمانہ کے فساد پر نظر کرکے جو انہ ذکر رکھ بنظر آثار
اسکے ممنوع کرنا جائز ہے پس استدلال یہ حاصل ہوا کہ اصل حکم اس باب میں یہی ہے جو امام شافعی رح کا قول ہے لیکن بوجہ فساد
زمانہ کے اس اباحت کو متروک کیا گیا جیسے عورتوں کا مسجد میں حاضر ہونا جائز و منصوص ہے لیکن بنظر فساد ممنوع ہوا تو غلام
مثل محرم کے پردہ کرنا کسی امر شرعی کو بھی متغیر نہیں بلکہ مباحات میں سے ہے تو اسکو بنظر فساد متروک کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہے
یہ تمام بحث مترجم کے نزدیک امام رحمہ اللہ کے قول کی تحقیق میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **قال ویعزل عن امتہ بغیر
اذنہا ولا یعزل عن زوجتہ الا باذنہا**۔ اپنی باندی سے عزل کرے بدون اسکی اجازت کے اور اپنی زوجہ سے بدون اسکی
اجازت کے عزل نہیں کرسکتا ف۔ اور عزل یہ ہے کہ اپنی زوجہ یا باندی سے وطی کرے اور جب انزال ہونے کو ہو تو نکال کر باہر انزال
کرے اور اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ حمل نہ رہے پس باندی سے عزل کرنے میں خود مختار ہے کیونکہ باندی کی اجازت ضرور نہیں ہے اور زوجہ
منکوحہ سے عزل بدون اسکی اجازت کے نہیں جائز ہے۔ **لانہ علیہ السلام نہی عن العزل عن الحرۃ الا باذنہا** اسواسطے کہ آنحضرت
نے آزادہ عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا مگر باجازت آزادہ ف۔ یعنی آزادہ کی اجازت سے جائز ہے۔ رواہ
ابن ماجہ و احمد والدارقطنی والبیہقی - دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ ہے کہ محرز رح نے عمر رض سے ارسال کیا یعنی اسناد منقطع ہے۔
وقال لمولی امۃ اعزل عنہا ان شئت - اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک باندی کے مولی سے فرمایا کہ تیرا جی
چاہے اس سے عزل کر ف۔ یعنی اسنے پوچھا تھا کہ میرے ایک باندی ہے جس سے میں وطی کرتا ہوں اور مجھے نا پسند ہوتا ہے
کہ وہ مجھ سے حاملہ ہو تو فرمایا کہ تیرا جی چاہے اس سے عزل کر کہ اسکے واسطے جو مقدر ہے وہ اسکے پاس آجائیگا۔ پھر بعد چندے
وہ شخص آیا اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہوگئی تو فرمایا کہ میں نے تو تجھ سے کہدیا تھا کہ اسکے واسطے جو مقدر ہے وہ اسکے پاس
آجائیگا۔ رواہ مسلم عن جابر رضی اللہ عنہ - اور حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ میں بنو المصطلق کے گرفتار کی ہوئی عورتوں
کے بارہ میں ہے کہ پھر ہمنے عزل کرنا چاہا پھر آپس میں کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے بغیر پوچھے ایسا کام کرتے ہیں
حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود ہیں پس ہمنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپنے
فرمایا کہ ما علیکم ان لا تفعلوا - یعنی تمپر کیا ہے کہ تم نہ کرو - یا تمپر لازم نہیں کہ تم نکرو - رواہ مالک والبخاری ومسلم - خلاصہ یہ کہ
اجازت دیدی کہ چاہو کرو - یعنی نہ کرنے کے واسطے کوئی حکم و ممانعت و وجہ نہیں ہے - اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کرتے
ہو - حالانکہ کوئی نسمہ جو تا قیامت پیدا ہونے والا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا یعنی عزل کچھ تقدیر پر نہیں روک سکتا تو مضائقہ نہیں
ہے کہ کرو لیکن یہ خوب جان رکھو کہ جو بچہ پیدا ہونے والا مقدر ہے وہ ضرور پیدا ہوگا اور عزل نہ کرنا اسکو مانع نہیں ہے۔
مترجم کہتا ہے کہ میں نے مقدمہ شادی وغیرہ میں تحقیق کردیا کہ یہی راہ اسلام ہے کہ جملہ تدابیر مفیدہ پر عمل کرتے ہیں حالانکہ
انکا اعتقاد یہ ہے کہ جو امر مقدر فرمایا گیا ہے وہی نتیجہ ہوگا پس تقدیر پر ایمان لانا اس امر کی منافی نہیں کہ تدبیر امر جسکی
متعلق ہو اس پر عمل نکرے اور سابق زمانہ میں اولیاء اللہ تعالیٰ میں سے کچھ لوگ تھے کہ وہ کمائی میں کم تدبیر رکھتے
اور وقت شب و روز کو عبادت و آخرت کے کام میں صرف کرتے تھے اور جانتے تھے کہ یہ امر ظاہر دلالت کرتا ہے کہ رزق

بجانب

قلیل ہمارے واسطے مفقود ہو پس عمداً اس امر کے قاصد ہوگئے تھے چنانچہ غزالی علیہ الرحمۃ نے احیاء العلوم میں اشارہ
فرمایا ہے فافہم۔ م۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ ایک شخص نے عزل کو دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر وہ پانی جس سے
بچہ پیدا ہوتا ہے اگر تو اسکو پتھر پر ڈالے تو بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ نکالیگا کہ اللہ تعالیٰ تو جس نفس کو پیدا کرنے والا ہے
اسکو وہ ضرور پیدا فرماویگا رواہ احمد والبزار وصححہ ابن حبان۔ اور عزل کرنا حضرت ابو ایوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن
ثابت وابن عباس رضی اللہ عنہم بروایت مالک رح ثابت ہے بلکہ ایک جماعت کثیرہ سے مروی ہے اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ
جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہے بصراحت۔ پھر واضح ہو کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی وبدی کے خیال سے فقہاء نے
عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی ہے اور اسی قیاس پر ممکن ہے کہ مرد کو عزل کا اختیار عورت آزادہ سے حاصل ہو۔ اگر عرض
ہو کہ یہ خلاف نص ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ نص مذکور بنظر دفع فساد ہے نہ از قسم عبادت وطاعات حالانکہ عورتوں کو مسجد سے منع کیا گیا
اس بیان بہت سے مصالح اسی کو سمجھ میں لیکن اس پر فتویٰ نہ دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **ولان الوطی حق الحرۃ
قضاء للشہوۃ وتحصیلا للولد ولہذا تتخیر فی الجب والعنۃ**۔ اور اس دلیل سے کہ وطی تو آزادہ عورت کا حق ہے بغرض قضاء
شہوت وبغرض حصول فرزند اور اسی وجہ سے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں اسکو اختیار ہو جاتا ہے کہ چاہے
ترک نکاح کرے۔ **ولا حق للامۃ فی الوطی فلہذا لاینقص حق الحرۃ بغیر اذنہا ویستبد بہ المولی**۔ اور باندی
کے واسطے کوئی حق وطی میں نہیں ہے پس اسی وجہ سے آزادہ کا حق بدون اسکی اجازت کے کم نہیں کیا جاتا ہے اور مولی اسکے
ساتھ مستقل ہے۔ ف۔ بعضے شارحین نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ بیان مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ آزادہ عورت کا حق کم
نہیں کیا جائیگا کہ اس سے عزل کرے اور باندی کے حق میں عزل کرنے کا مولی کو خود مستقل اختیار ہے۔ اور میرے نزدیک
ظاہر یہ معنی ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حرہ کا حق ہے تو بدون اسکی اجازت کے شوہر کو اسکا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے اور عزل
کرنے میں شوہر کو خود استقلال نہیں ہے بلکہ اسکی اجازت کی ضرورت ہے۔ یہ معنی اس بناء پر ہیں کہ قولہ لاینقص۔ پر یستبد
عطف نہیں بلکہ ینقص۔ پر عطف ہے فافہم۔ م۔ پھر یہ حکم اپنی باندی میں ہے۔ **ولو کانت تحتہ امۃ غیرہ فقد ذکرناہ
فی النکاح**۔ اور اگر مرد کے نکاح میں غیر کی باندی ہو تو ہم اس حکم کو کتاب النکاح میں بیان کر چکے ہیں ف۔ کہ امام ابوحنیفہ
کے نزدیک عزل کی اجازت دینے کا اختیار اسکے مولی کو ہے اور صاحبین کے نزدیک خود باندی کو اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی باندی سے وطی کرے تو عزل کا خود مختار ہے اور اگر منکوحہ سے وطی کرے تو اجازت شرط ہے
پس اگر آزادہ عورت ہو تو اسکی اجازت درکار ہے اور اگر وہ کسی کی باندی ہو تو امام رح کے نزدیک اسکا مولی اجازت دے
اور صاحبین کے نزدیک وہ خود اجازت دے۔ فافہم۔ م

فصل فی الاستبراء وغیرہ

یہ فصل استبراء وغیرہ کے بیان میں ہے۔

ف۔ استبراء سے مراد یہ کہ باندی کے رحم کو حمل سے پاک دریافت کرنا بذریعہ حیض کے۔ **قال ومن اشتری
جاریۃ فانہ لا یقربہا**۔ اگر کسی شخص نے باندی خریدی تو وہ اس باندی سے وطی نہ کرے ف۔ کہ یہ تحقیقاً ممنوع ہے
اور اسی کے احتیاط کے واسطے فرمایا۔ **ولا یلمسہا**۔ اور نہ اس سے مساس کرے ف۔ یعنی چھونا و لپٹانا بھی بشہوت
منع ہے۔ **ولا یقبلہا**۔ اور نہ اسکا بوسہ لے ف۔ بشہوت کہ یہ داعی شہوت ہے۔ **ولا ینظر الی فرجہا بشہوۃ**۔ اور
نہ اسکی فرج دیکھے یہ کوئی کام بشہوت نہ کرے ف۔ یعنی مساس و بوسہ و نظر بشہوت منع ہے۔ **حتی یستبرئہا**۔ یہانتک کہ اسکا

استبراء کرے ف۔ پس جب تک استبراء نکرے تب تک جماع اور جو چیزین کہ جماع تک نوبت پہونچانے والے ہین
سب منع ہین۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام فی سبایا اوطاس الا لا توطأ الحبالی حتی یضعن حملهن ولا
الحبالی حتی یستبرئن بحیضة۔ اور اصل اس بارہ مین قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دربارہ اوطاس کے پکڑی ہوئی
عورتون سے کہ آپ نے فرمایا کہ خبردار ہو جاؤ کہ حاملہ عورتین وطی نہ کی جاوین یہانتک کہ وضع حمل کرین اور غیر حاملہ عورتین بھی
وطی نکی جاوین یہانتک کہ ایک حیض سے استبراء کی جاوین ف۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ اور ابن ابی شیبہ نے اسکو
شعبی سے مرسل روایت کیا۔ وعبدالرزاق نے شعبی سے مرسل روایت کی کہ یوم اوطاس کو مومنون نے قیدی عورتین پائین
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ سے وطی نکرین یہان تک کہ وضع حمل ہو اور کسی غیر حاملہ سے وطی
نکرین یہان تک کہ اسکو حیض آجاوے۔ اسنادہ صحیح۔ اور اس باب مین حدیث رویفع رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابی داؤد
وابن حبان۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابن ابی شیبہ۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوعاً عند الدارقطنی۔ اور واضح
ہو کہ اوطاس ایک مقام کا نام ہے جو کہ مکہ سے تین مرحلہ پر واقع ہے۔ افاد وجوب الاستبراء علی المولٰی۔ اس حدیث
نے افادہ فرمایا کہ مولی پر استبراء واجب ہے۔ ودل علی السبب فی المسئلة وهو استحداث الملک والید۔ اور
حدیث نے سبب پر دلالت کی کہ سبب جو قیدی عورت مین ہے وہ جدید ملکیت وقبضہ ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ استبراء کا
سبب یہی کہ جدید ملکیت وقبضہ پیدا ہو۔ لانه هو الموجود فی مورد النص۔ اسواسطے کہ جس موقع پر حدیث وارد ہوئی ہے
اسمین یہی سبب موجود ہے ف۔ اور بالاتفاق یہ نص خلاف قیاس نہین تو علت قیاس سوائے مذکورہ کے کچھ نہوگی۔
وهذا لان الحکمة فیه التعرف عن براءة الرحم صیانة للمیاه المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباہ
اور یہ امر اسواسطے کہ اس حکم مین حکمت یہ ہے کہ رحم کی پاکی دریافت ہو تاکہ محترم نطفے باہمی خلط سے محفوظ ہون اور اشتباہ
سے نسب محفوظ رہین۔ وذلک عند حقیقة الشغل۔ اور یہ حفاظت اسوقت کہ درحقیقت رحم مشغول نطفہ ہو ف۔
یعنی حاملہ ہو۔ او توہم الشغل بماء محترم وهو ان یکون الولد ثابت النسب۔ یا مشغولی کا وہم ایسے نطفے سے
ہو جو محترم ہے اور وہ اسطرح کہ بچہ ثابت النسب ہو ف۔ پس نطفہ محترم کا البتہ احترام ہوگا اگرچہ کافر کا نطفہ اسکے
طریقہ پر نکاح سے ہو پس زنا خارج ہوگیا اور حاصل یہ کہ اگر حاملہ بغیر زنا ہو تو بچہ کا نسب اسکے باپ سے ثابت
ہے پس اگر وضع حمل سے استبراء نہو بلکہ وطی جائز ہو تو نطفہ خلط ہو جاوے اور یہ معلوم نہو کہ بچہ کس نسب سے ہے اور یہ
مکروہ ہے اور جس صورت مین کہ حمل ظاہر نہو لیکن شوہر یا مالک موجود ہے تو شبہہ ہے کہ شاید اسکے وطی سے حمل ہو اور ابھی ظاہر
نہین ہے تو احتیاطاً واجب ہے کہ حیض سے استبراء کیا جاوے۔ لہذا اگر باندی خریدے تو بھی جدید ملکیت وقبضہ پیدا
ہوا پس استبراء واجب ہوا۔ ویجب علی المشتری لا علی البائع۔ اور یہ استبراء صرف مشتری پر واجب ہے
نہ بائع پر ف۔ حتی کہ اگر مشتری نے کسی وجہ سے واپس کردی تو بائع پر استبراء واجب نہین ہے۔ لان العلة الحقیقیة
ارادة الوطی۔ اسواسطے کہ حقیقی علت استبراء کی یہ کہ وطی کا ارادہ ہو۔ والمشتری هو الذی یریده دون البائع
فیجب علیه۔ اور وطی کا ارادہ کرنے والا بھی مشتری ہے نہ بائع تو استبراء بھی مشتری ہی پر واجب ہوگا ف۔ تو معلوم ہوا
کہ ارادہ وطی پر استبراء واجب ہوتا ہے۔ غیر ان الارادة امر مبطن۔ لیکن اتنی بات ہے کہ ارادہ ایک امر پوشیدہ ہے
ف۔ تو اسکا معلوم ہونا مشکل ہے اور ایسی صورت مین امر ظاہر کو اسکے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ فیدار الحکم علی دلیلها
تو دلیل ارادہ پر مدار حکم ہوگا۔ وهو التمکن من الوطی۔ اور دلیل مذکور یہ کہ وطی کرنے کا قابو حاصل ہو ف۔ کیونکہ
تندرست کو جب قابو حاصل ہوا تو وہ ارادہ کریگا۔ والتمکن انما یثبت بالملک والید۔ اور قابو ہونا بذریعہ ملکیت و

قبضہ کے ثابت ہو جاتا ہی ف۔ تو جب مشتری نے خرید کر قبضہ کیا تو دونوں باتیں پائی گئیں۔ ونصب سبب
پس یہ تمکن وقابو اس لائق ہوا کہ استبراء کا سبب ہوسکے ف۔ پس سبب قرار دیا گیا۔ وادیر الحکم علیہ تیسرا
اور آسانی دینے کے واسطے اسی سبب پر حکم استبراء کا مدار رکھا گیا ف۔ جیسے سفر میں حکم قصر کے واسطے مشقت سبب
اصلی مگر پوشیدہ ہی تو مسافت بعیدہ کو قائم مقام کیا گیا۔ ایسا ہی اس مقام پر وطی کا قابو ہونا ارادہ کا قائم مقام ہی۔ فکان
السبب استحداث ملک الرقبۃ المؤکد بالید۔ پس سبب استبراء یہ ٹھہرا کہ جدید ملکیت حاصل کرے جو قبضہ کے
ساتھ مؤکد ہو ف۔ یعنی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی ہو تاکہ ملکیت مؤکدہ ہو جاوے کیونکہ قیدیان اوطاس کو سلطان نے
میں تقسیم کر دیا گیا تھا تو ملکیت مع قبضہ حاصل تھی۔ پس بالکل نص مزبور میں سبب مذکور متعین ہوا۔ وتعدی الحکم الی
سائر اسباب الملک۔ اور یہ حکم دیگر اسباب ملک کی جانب متعدی ہوا ف۔ یعنی سوائے جہاد کے دیگر اسباب
ملک سے اگر ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو یہ حکم وہاں بھی متعدی ہوگا۔ کالشراء۔ جیسے خرید ف۔ کہ اگر زید نے
کوئی باندی خریدی اور قبضہ کر لیا تو اسمیں بھی یہ سبب استبراء موجود ہوا پس حکم متعدی ہوا۔ والہبۃ۔ اور جیسے ہبہ ف۔
کہ زید نے خالد کو ایک باندی ہبہ کر کے قبضہ میں دیدی تو جدید ملک مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والوصیۃ۔ اور جیسے وصیت ف۔
کہ زید نے خالد کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے وصیت قبول کی پھر زید مرا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ پایا
تو اسکو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والمیراث۔ اور جیسے میراث ف۔ کہ زید مرا اور اسکے پسر خالد نے اسکی باندی
میراث پائی مع قبضہ۔ والخلع۔ اور جیسے خلع ف۔ کہ زید نے اپنی زوجہ کو ایک باندی پر خلع دیا اور اس باندی پر
قبضہ پایا۔ والکتابۃ۔ اور جیسے کتابت ف۔ کہ زید نے اپنے غلام کو ایک باندی پر مکاتب کیا اور غلام مذکور نے اسے
وہ جسکی باندی ادا کردی تو زید کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ وغیر ذلک۔ اور سوائے ان وجوہ مذکورہ کے ف۔ مثلاً
صدقہ یا صلح وغیرہ میں پائی تو ان سب میں جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونے سے سبب استبراء پایا جاتا ہی تو حکم یعنی
استبراء بھی واجب ہوگا۔ وکذا یجب علی المشتری من مال الصبی ومن المرأۃ۔ اور اسی طرح استبراء واجب ہی
اگر مشتری نے کسی طفل کے مملوکہ مال میں سے خریدی یا عورت سے خریدی ف۔ جنکی طرف سے باندی کے ساتھ وطی
کا شبہ نہیں ہی۔ ومن المملوک۔ یا اسنے مملوک سے خریدی ف۔ مثلاً زید نے اپنے غلام ماذون سے جسپر قرضہ بقدر
چڑھ گیا کہ اسکی گردن کو محیط ہی۔ یہ باندی خریدی حالانکہ ماذون غلام کو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہی۔ وممن
لایحل لہ وطیہا۔ یا اسنے ایسے شخص سے باندی خریدی جسکو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہی ف۔ مثلاً زید نے
بہی باندی ہو رضاعی نہیں ہی دختر کی تو مشتری نے ایسے شخص سے خریدی جسکی جانب سے اس باندی کے ساتھ وطی کا شبہ
نہیں ہی۔ خلاصہ یہ کہ جب استبراء کی علت یہ قرار پائی کہ ملک جدید مع قبضہ ہو بدون اسکے کہ وطی کا ارادہ ہو یا نہو تو اگر مشتری نے
باندی کو ایسے شخص سے خریدے جسکو باندی سے وطی کی قابلیت نہیں مانند طفل و عورت کے یا شرعًا ممانعت ہی مانند غلام ماذون
وغیرہ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہی کیونکہ جدید ملکیت مع موجود ہی۔ وکذا اذا کانت المشتراۃ بکرا لم توطأ۔ اور
اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی ہنوز باکرہ موجود ہو جس سے وطی نہیں واقع ہوئی ف۔ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہی
لتحقق السبب۔ کیونکہ استبراء کا سبب موجود ہی ف۔ کہ ملکیت جدید مع قبضہ پائی گئی اگرچہ جس حکمت سے استبراء واجب
ہوا ہی یعنی ارادہ وطی و شغل رحم وہ نہیں موجود ہی کیونکہ اس حکمت کے قائمقام ظاہری سبب ہی۔ وادارۃ الاحکام علی
الاسباب دون الحکم لبطونہا۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار انکے اسباب پر ہی یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم ثابت
ہوگا کہ سبب پر مدار ہی نہ اسکی حکمتوں پر کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ فیعتبر تحقق السبب عند توہم الشغل۔ تو جم

مشغول ہونے کے زمانہ پر بسبب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا ف۔ پھر واضح ہو کہ استبراء جس حیض سے معتبر ہے وہ حیض وہی ہے کہ جو ملک وقبضہ حاصل ہونے کے بعد واقع ہو کیونکہ سبب متحقق ہو کر اپنا حکم واجب کرتا ہے اور جو اس سے پہلے ہو وہ معتبر نہیں ہے۔ وکذا لا یجتزأ بالحیضۃ التی اشتراہا فی اثنائہا۔ اور اسی طرح وہ حیض بھی معتبر نہوگا جسکے درمیان میں باندی خریدی ہو۔ ف۔ مثلاً باندی کو ایام حیض میں خریدا حتی کہ بقیہ حیض مشتری کے پاس تمام ہوا تو یہ حیض معتبر نہیں ہے۔ ولا بالحیضۃ التی حاضتہا بعد الشراء وغیرہ من اسباب الملک قبل القبض۔ اور اس حیض کا بھی اعتبار نہوگا جو قبضہ سے پہلے بعد خرید وغیرہ اسباب ملک کے آیا ہو ف۔ مثلاً باندی خریدی یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں حاصل ہوئی مگر ہنوز قبضہ نہیں کیا کہ باندی کو حیض آگیا تو بعد ملک کے قبضہ سے پہلے آیا پس معتبر نہیں ہے۔ ولا بالولادۃ الحاصلۃ بعدہا قبل القبض۔ اور نہ اس ولادت کا اعتبار ہے جو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہوئی ف۔ حتی کہ اگر خرید یا ہبہ و میراث وغیرہ کے بعد باندی حاملہ کو وضع حمل ہوا اور ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ ولادت اسکے استبراء میں معتبر نہیں ہے بلکہ بعد قبضہ کے حیض سے اسکا استبراء کرے۔ خلافاً لابی یوسف۔ برخلاف قول ابو یوسف رح کے کہ انکے نزدیک اثنائے خرید وقبضہ کا حیضہ کافی ہے اور طرفین کے نزدیک مانند باقیوں کے کافی نہیں ہے۔ لان السبب استحداث الملک والید۔ کیونکہ استبراء واجب ہونے کا سبب تو جدید ملکیت مع قبضہ ہے۔ والحکم لا یسبق السبب۔ اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود نہیں ہو سکتا ف۔ پس سبب استبراء جبکہ قبضہ سے پہلے موجود نہیں تو استبراء کیونکر موجود ہو جائیگا چنانچہ سفر موجود ہونے کے پہلے قصر نماز کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ وکذا لا یجتزأ بالحاصل قبل الاجارۃ فی بیع الفضولی وان کانت فی ید المشتری۔ اور اسی طرح اس حیضہ کا اعتبار استبراء میں نہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت سے پہلے واقع ہوا اگرچہ باندی مذکورہ اسی مشتری کے قبضہ میں ہو ف۔ صورت یہ کہ زید نے خالد سے اسکی باندی بعوض ہزار درم کے بکر کے واسطے خریدی اور باندی مذکورہ بکر کے قبضہ میں موجود ہے خواہ بطور امانت یا اجارہ وغیرہ کے پھر بعد بیع کے باندی مذکورہ کو حیض آیا لیکن بکر نے ہنوز بیع کی اجازت نہیں دی ہے پھر اجازت دی تو استبراء کے واسطے یہ حیضہ کافی نہوگا۔ کیونکہ وہ ملکیت سے پہلے واقع ہوا کیونکہ جب بکر اجازت دے تو بیع تمام ہو۔ ولا بالحاصل بعد القبض فی الشراء الفاسد قبل ان یشتریہا شراء صحیحا لما قلنا۔ اور خرید فاسد میں قبضہ کے بعد اور بطور صحیح خریدنے سے پہلے جو حیضہ آیا وہ بھی استبراء میں کافی نہیں ہے بدلیل مذکورۂ بالا۔ ف۔ یعنی اگر زید نے بکر سے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کر لی پھر اسکو حیض آیا پھر زید نے اس سے صحیح طور پر خریدی تو جو حیضہ آچکا وہ استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ بعد خرید صحیح کے استبراء کی ضرورت ہے کیونکہ سبب فی الحال متحقق ہوا اور خرید فاسد میں واپس کرنا و توڑنا واجب تھا۔ ویجب فی جاریۃ للمشتری فیہا شقص فاشتری الباقی۔ اور ایسی باندی میں استبراء واجب ہے جسمیں مشتری کا ایک حصہ تھا پس اسنے باقی خریدی ف۔ مثلاً زید وبکر و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے پھر زید نے باقیوں کا حصہ خریدا اور قبضہ کر لیا تو زید پر اسکا استبراء واجب ہے۔ لان السبب قد تم الآن۔ استبراء کا سبب تو اب پورا ہوا ف۔ کہ اب اسکو قبضہ کے ساتھ پوری ملکیت حاصل ہوئی۔ والحکم یضاف الی تمام العلۃ۔ اور حکم کی نسبت پوری علت کی جانب ہوتی ہے۔ ویجتزأ بالحیضۃ التی حاضتہا بعد القبض وہی مجوسیۃ او مکاتبۃ۔ اور واضح ہو کہ استبراء کے واسطے وہ حیضہ کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا حالانکہ وہ مجوسیہ تھی یا مکاتبہ ہے۔ بان کاتبہا بعد الشراء۔ بایں طور کہ بعد خرید کے اسکو مکاتبہ کر دیا۔ ثم اسلمت المجوسیۃ او عجزت المکاتبۃ۔ پھر مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مذکورہ عاجز ہو گئی ف۔ صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے پہلے

ایک مجوسیہ باندی خریدی یا یہ باندی مسلمان تھی اور خرید کر اسکو مکاتبہ کر دیا اور ہنوز استبراء نہیں کیا اور مجوسیہ مذکورہ پر
قبضہ کیا۔ پھر مجوسیہ کو حیض آیا اور ہنوز وہ مجوسیہ ہے یا مکاتبہ کو حالت کتابت میں حیض آیا اور ظاہر ہے کہ مولی کو ان دونوں میں
سے کسی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے پھر مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مسلمہ اپنی کتابت سے عاجز ہو گئی تو وہ حیض
ہر ایک کو انکا ہر استبراء کے واسطے کافی ہوگا اور مشتری کو جائز ہے کہ ہر ایک سے وطی کرے لوجودہا بعد السبب وہو
استحداث الملک والید۔ اسواسطے کہ حیض مذکور بعد سبب استبراء کے پایا گیا اور سبب ملکیت جدید مع قبضہ ہے۔
اذ ہو مغض للحل۔ اسواسطے کہ وہ مفضی ہے کہ بماو کہ حلال ہو جاوے ف۔ تو اسکی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی۔ و
الحرمۃ لمانع۔ اور حرمت تو دوسری مانع سے تھی ف۔ یعنی مجوسیہ ہونا اور مکاتبہ ہونا۔ کما فی حالۃ الحیض۔ جیسے
حالت حیض میں ف۔ چنانچہ اگر مسلمان باندی خریدی اور اسکا حیض سے استبراء کر لیا چنانچہ حلال ہو گئی پھر اسکو حیض شروع
ہوا تو اس حالت میں وطی حرام ہے پس یہ حیض کی وجہ سے ہے کہ حیض میں وطی کرنا ممنوع ہے۔ ولا یجب الاستبراء اذا رجعت
الآبقۃ۔ اور استبراء نہیں واجب ہوتا جبکہ بھاگی ہوئی باندی واپس آوے ف۔ اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید اس سے
کسی نے وطی کر لی ہو۔ اوردت المغصوبۃ۔ یا غصب کی ہوئی باندی اسکو واپس دی گئی ف۔ اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید
غاصب نے اس سے وطی کی ہو۔ او المواجرۃ۔ یا اجارہ دی ہوئی باندی واپس دی گئی اگرچہ وہم ہے کہ شاید مستاجر نے
یا کسی دوسرے نے اس سے حرام وطی کر لی ہو۔ او فکت المرہونۃ۔ یا رہن کی ہوئی باندی اپنگ رہن کی گئی یعنی واپس
ملی ف۔ تو گویا اسکے قبضہ میں آئی اور شاید کسی نے اس سے وطی کی ہو۔ مگر بادجود اسکے بھاگی ہوئی و مغصوبہ و اجارہ دی ہوئی و مرہونہ
کسی کے واپس ملنے میں استبراء واجب نہیں ہوتا ہے۔ لانعدام السبب وہو استحداث الملک والید۔ کیونکہ وجوب استبراء کا سبب
معدوم ہے اور وہ جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونا ف۔ اگرچہ اصل حکمت یہی تھی کہ نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہو تاکہ خلط نطفہ و اشتباہ نسب
سے حفاظت ہو لیکن حکمت جہت مخفی کے قائم مقام سبب ظاہری یعنی جدید ملکیت مع قبضہ قرار پائی۔ جیسے نماز میں وقت اور وجوب سبب
متعین ہے اور سبب مذکور یہاں سبب متعین ہے ف۔ جسمیں کوئی تردید نہیں ہے۔ فادیر الحکم علیہ وجودا وعدما۔ پس اسی سبب
پر حکم کا مدار اندراہ وجود و عدم کے رکھا گیا ف۔ کہ اگر سبب مذکور موجود ہو تو استبراء واجب ہے اگرچہ نطفہ کا توہم نہ ہو
مثلاً طفل یا عورت وغیرہ سے خریدی ہو اور اگر سبب مذکور موجود نہ ہو تو استبراء واجب نہیں ہے اگرچہ توہم وطی موجود ہو مثلاً
بھاگی ہوئی باندی وغیرہ میں ہے۔ ولہا نظائر کثیرۃ کتبناہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس اصل کے نظائر بہت ہیں جنکو
ہمنے کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے ف۔ جیسے مکاتبہ عاجز ہو کر رقیقہ ہو گئی یا خیار شرط پر فروخت کی ہوئی پھیر دی گئی
یا ودیعت رکھی ہوئی واپس لی۔ کما فی الشرح اور مترجم کو اس مسئلہ میں تطویل بیکار نظر آئی لہذا تفریعات سے قلم روکا
والی اللہ التضرع وہو الملی النصیر۔ م۔ بالجملہ وطی حلال ہونے کے واسطے استبراء واجب ثبوت ہوا۔ واذا ثبت
وجوب الاستبراء وحرم الوطی حرم الدواعی۔ اور جب استبراء واجب ہونا اور بدون اسکے وطی حرام ہونا ثبوت
ہوا تو وہ چیزیں کہ وطی تک نوبت پہونچانے والی ہیں وہ بھی حرام ہونگی۔ لافضائہا الیہ او لاحتمال وقوعہا فی
غیر الملک۔ کیونکہ یہ چیزیں وطی تک پہونچانے والی ہیں یا اس احتمال سے کہ یہ امور غیر ملک میں واقع ہوں۔ علی اعتبار
ظہور الحبل ودعوۃ البائع۔ باعتبار ظہور حمل و دعوت بائع کے ف۔ یعنی وطی کے سوائے مساس و بوسہ وغیرہ بھی اسوجہ
سے ممنوع ہیں کہ شاید بیتاب ہو کر وطی کر بیٹھے تو حرام میں مبتلا ہو یا اسوجہ سے کہ شاید اسکو دربردہ حمل ہو کیونکہ ابھی حیض نہیں آیا
اور شاید کہ بائع اسکے حمل کا مدعی ہو جس سے وہ بائع کی ام ولد ہو کر بیع باطل ہو۔ کذا فی العینی۔ اور اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہے
حالانکہ عام حمل میں ممنوع ہے پس اسکی وجہ آئندہ دواعی کی بحث میں معلوم ہوگی۔ م۔ بخلاف الحائض۔ اور یہ حکم برخلاف

زوجہ یا مملوکہ حائضہ کے ہے۔ حیث لا تحرم الدواعی فیہا لانہ لا تحتمل الوقوع فی غیر الملک کہ حائضہ کے ساتھ بوسہ بازی وغیرہ دواعی حرام نہیں ہوتے ہیں کیونکہ انمیں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے ف۔ بلکہ صرف حیض کی وجہ سے وطی کی ممانعت ہے۔ ولانہ زمان نفرۃ فالاطلاق فی الدواعی لا یفضی الی الوطی۔ اور دوسری وجہ حائضہ میں یہ کہ حیض کا زمانہ ایک وقت نفرت ہے تو ایسی حالت میں دواعی کی اجازت کچھ وطی تک پہونچانے والی نہوگی۔ والرغبۃ فی المشتراۃ قبل الدخول اصدق الرغبات فتفضی الیہ۔ اور خریدی ہوئی باندی میں رغبت جب تک اسکے ساتھ دخول نہیں واقع ہوا ہے بہت پوری رغبت ہے تو دواعی یعنی بوسہ وغیرہ وطی تک پہونچانے والی ہونگی۔ ولم یذکر الدواعی فی المسبیۃ۔ اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی اسکے بارہ میں دواعی کا ذکر نہیں کیا ف۔ کہ استبراء سے پہلے دواعی حلال ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الروایۃ میں یہ ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ وطی ممنوع ہونا اصل میں جہادی باندی سے تفریع کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر مفصل مذکور ہوا۔ وعن محمد رح انہا لا تحرم۔ اور امام محمد رح سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دواعی حرام نہیں ہیں ف۔ اگرچہ وطی بحکم حدیث اوطاس ممنوع ہے پس حاصل کلام یہ ہے کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر غازی کے حصہ میں آئی ہو تو قبل استبراء کے اس سے وطی کرنا بحکم حدیث ممنوع ہے اور اسکی علت یہ کہ ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہوئی تو تفریع ہوا کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہو تو استبراء واجب ہے اور ان فروعات میں یہ بھی بیان کیا کہ بوسہ و مساس وغیرہ چیزیں کہ وطی کی دواعی ہیں یعنی وطی کی جانب بلانے والی ہیں اور وطی تک نوبت پہونچانے والی ہیں یہ بھی ممنوع ہیں لیکن اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا کہ وہاں جیسے وطی ممنوع ہے اسی طرح دواعی بھی ممنوع ہیں یا نہیں پس ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے لیکن نوادر میں امام محمد رح کا قول یہ آیا کہ پکڑی ہوئی میں دواعی ممنوع نہیں ہیں لانہا لا تحتمل وقوعہا فی غیر الملک۔ اسواسطے کہ یہاں دواعی مذکورہ میں یہ احتمال نہیں کہ شاید غیر ملک میں واقع ہوں ف۔ کیونکہ غیر ملک میں واقع ہونا تو بائع یا واہب وغیرہ کے دعوی سے ہوتا ہے کہ میرا حمل ہے اور وہ یہاں نادر ہے لانہ لو ظہر بہا حبل لا تصح دعوۃ الحربی۔ کیونکہ جہادی لونڈی کو اگر حمل ظاہر ہو تو اسکے شوہر وغیرہ حربی کا نسب کا دعوے صحیح نہوگا۔ بخلاف المشتراۃ علی ما بینا۔ برخلاف خریدی ہوئی باندی کے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وہاں اگر بائع نے اپنے حمل کا دعوی کیا تو صحیح ہے۔ اور بیع ٹوٹ جائیگی کیونکہ ظاہر ہوا کہ اسنے اپنی ام ولد فروخت کی ہے۔ لیکن یہ احتمال باقی رہا کہ شاید دواعی کی ممانعت اسوجہ سے ہو کہ اسنے وطی تک نوبت پہونچیگی کیونکہ جہادی میں بھی قبل دخول کے رغبت پوری صادق ہے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ استبراء واجب ہے۔ فالاستبراء فی الحامل بوضع الحمل لما روینا۔ پس حاملہ باندی (جو جدید ملکیت سے قبضہ میں آئی ہو) اسکا استبراء وضع حمل کے ساتھ ہے بدلیل حدیث اوطاس کے جو ہم نے روایت کی ف۔ اور اگر غیر حاملہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو حیض سے مایوسہ یا صغیرہ ہوگی اور یا حیض والی ہوگی۔ وفی ذوات الاشہر بالشہر لانہ اقیم فی حقہن مقام الحیض کما فی المعتدۃ۔ اور مہینوں والیوں میں استبراء بذریعہ شمار ماہ ہوگا (یعنی ایک ماہ گزر جاوے تو بجائے حیض ہے) اسواسطے کہ انکے حق میں حیض کی مدت قائم مقام حیض ہے جیسے معتدہ میں معلوم ہوا ہے ف۔ کہ مایوسہ و صغیرہ مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں سے ہوگا اور یہاں یہ اشکال ہے کہ مایوسہ کی استبراء کی حاجت نہیں کہ وہ وطی کرنے کے لائق نہیں ہے اور صغیرہ میں احتمال نہیں ہے۔ جواب یہ کہ مایوسہ سے جب رغبت ہو کیونکہ مایوس ہونا گمان پر ہے اور صغیرہ میں اگرچہ احتمال حمل نہیں لیکن اوپر توضیح گزر چکی کہ احتمال حمل اصل حکمت ہے اور حکم میں اسکا اعتبار نہیں بلکہ جدید ملکیت مع قبضہ اسکا سبب ہے تو یہ سبب پایا گیا حتی کہ باکرہ میں بھی

حمل سے خریدی ہوئی ہیں بلکہ عورت سے خریدی ہوئی ہیں استبراء اسی سبب سے واجب ہوتا ہے اور صغیرہ وغیرہ میں باوجود احتمال کے نہیں واجب ہوتا ہے۔ لہذا آئسہ وصغیرہ میں مہینوں سے عدت واجب ہوگی۔ **واذا حاضت فی اثنائہ بطل الاستبراء بالایام**۔ اور اگر ایام سے استبراء کرنے کے درمیان میں خون آگیا تو ایام کے شمار سے استبراء باطل ہوگیا۔ **للقدرۃ علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل**۔ کیونکہ قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل پر قدرت ہوگئی ف۔ یعنی خون حیض سے استبراء اصل ہے اور وجہ ایسی یا صغر سنی کے مہینہ اسکا قائم مقام کیا گیا تھا تو جب قائم مقام سے ہنوز استبراء کا حکم پورا نہیں ہونے پایا کہ اصل خون آگیا تو خلیفہ کا حکم باطل ہوگیا جیسے تیمم میں پانی پر قدرت اور مانند اسکے نظائر کثیرہ ہیں۔ **کما فی العدۃ**۔ جیسے عدت میں بھی ہوتا ہے ف۔ کہ اگر مطلقہ مہینوں سے عدت گزارتی تھی اور درمیان میں خون آگیا تو مہینوں کا حکم جاتا رہا اور حیض سے عدت پوری کرے ہاں اگر استبراء کا مہینہ پورا ہونے کے بعد خون آیا تو استبراء ہوچکا۔ جیسے تیمم سے نماز پڑھ لینے کے بعد پانی ملا تو نماز پوری ہوچکی۔ **فان ارتفع حیضہا ترکہا**۔ پھر اگر اسکا حیض مرتفع ہوگیا تو اس کو چھوڑ دے ف۔ یعنی اگر اسکا طہر دراز ہوگیا اور مدت دراز تک پھر خون نظر نہ آیا تو بھی اس سے وطی نہ کرے بلکہ چھوڑ دے۔ **حتی اذا تبین انہا لیست بحامل وقع علیہا**۔ یہانتک کہ جب یہ ظاہر ہو کہ یہ عورت حاملہ نہیں ہے تو اس سے وطی کرے ف۔ پھر اس مدت کی کیا مقدار ہے۔ **ولیس فیہ تقدیر فی ظاہر الروایۃ**۔ اور ظاہر الروایۃ میں اسکی کوئی تقدیر مذکور نہیں ہے ف۔ کہ کوئی معین اندازہ نہیں کہ جب اسقدر مدت گزر جاوے تو وطی جائز ہو۔ مبسوط میں لکھا کہ یہی اصح ہے کیونکہ قیاس سے مقادیر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے ع۔ **وقیل یتبین بشہرین اوثلثۃ**۔ اور بعض نے کہا کہ دو مہینہ یا تین مہینہ میں ظاہر ہو جائیگا کہ حمل نہیں ہے ف۔ یہی اصح ہے کیونکہ اس مدت میں غالبًا حمل ظاہر ہوجاتا ہے۔ العنایۃ۔ **وعن محمد رح اربعۃ اشہر وعشر**۔ اور نوادر میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مقدار مدت چار ماہ دس روز ہیں۔ **وعنہ شہران وخمسۃ ایام**۔ اور امام محمد رح سے دوسری روایت میں دو مہینہ وپانچ دن ہیں۔ اسی پر فتوی ہے۔ الکافی وقاضیخان ع۔ **اعتبارا بعدۃ الحرۃ والامۃ فی الوفاۃ**۔ اوران دونوں روایتوں کی وجہ یہ کہ اول روایت کا قیاس آزاد عورت کی عدت وفات پر ہے اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت وفات پر ہے ف۔ کفایہ میں ہے کہ دو مہینہ پانچ دن کی روایت وہ قول ہے کہ جسکی جانب امام محمد رح نے رجوع کیا ہے اور اسی قول پر فتوی ہے کیونکہ جب باندیوں میں نکاح کی صورت میں اس مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہوجاتا ہے یعنی شوہر کی وفات سے حاملہ ہونا دریافت ہوتا ہے تو ملک یمین میں اس مدت سے استبراء بدرجۂ اولی معلوم ہوگا۔ انتہی م ح۔ مترجم کہتا ہے کہ عدت وفات تو ہمارے نزدیک شوہر کے احترام کے واسطے ہے اور برائت رحم کی غرض سے نہیں ہے جیسا کہ باب العدۃ میں مصرح ہوا تو استدلال میں خلل ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ اسکے ضمن میں برائت بھی دریافت ہوتی ہے وفیہ نظر فتامل م۔ **وعن زفر رح سنتان وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح**۔ اور زفر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسکی مدت دو برس ہیں اور یہ امام ابوحنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے ف۔ اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے ع۔ **قال ولا باس بالاحتیال لاسقاط الاستبراء عند ابی یوسف رح خلافا لمحمد رح**۔ مصنف رح نے کہا کہ استبراء ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنے میں امام ابو یوسف رح کے نزدیک مضائقہ نہیں اور امام محمد رح اسمیں مخالف ہیں۔ **وقد ذکرنا الوجہین فی الشفعۃ**۔ اور ہم نے دونوں کے دلائل کو کتاب الشفعہ میں بیان کیا ہے ف۔ لیکن فرق یہ ہے کہ حق شفعہ منصوص ہے اور بیان حکم مذکور بتعلیل شرعی ہے سو یہ ضعیف ہے پس حیلہ کو زیادہ گنجائش ہے۔ **والماخوذ قول ابی یوسف رح فیما اذا علم ان البائع لم یقربہا فی طہرہا ذلک**۔ اور ماخوذ یعنی معمول مشائخ اس باب میں قول ابو یوسف رح در صورتیکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس

مجھ کو یہ ہے اس طہر میں وطی نہیں کی تھی - وقول محمد رح فیما اذا قربہا - اور قول محمد رح ہے در صورتیکہ یہ معلوم ہو کہ
بائع نے اس سے وطی کی ہے ف - یعنی مشائخ کے نزدیک معمول یہی تفصیل ہے اور وہ اصلح ہے کہ اگر یہ بات معلوم ہو
کہ بائع نے اس باندی سے اس طہر میں جسمیں فروخت کی ہے وطی نہیں کی تو بقول ابی یوسف رح حیلہ سے استبراء ساقط کرنا
جائز ہے اور اگر معلوم ہو کہ وطی کر لی تھی تو بقول محمد رح حیلہ مذکور نہیں جائز ہے یعنی یہ ہے کہ اوپر بتوضیح معلوم ہوا کہ استبراء کا
مدار وطی پر نہیں ہے بلکہ ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہونے کی علت سے استبراء واجب ہوتا ہے اگرچہ طفل یا عورت سے باندی
خریدی ہو کیونکہ اصلی علت کے بجائے سبب ظاہری قائم کیا گیا ہے پس ہمارے مشائخ نے در صورتیکہ اصلی علت یعنی بائع
یا واہب یا صدقہ دینے والے کی وطی کو قبل اسکے معلوم کیا تو حکم دیا کہ استبراء واجب ہوا ایسی علت سے کہ وہ نفس اصلی ہے تو
ساقط کرنے کا حیلہ نچاہیے جیسا کہ امام محمد رح کا قول ہے اور اگر معلوم ہو کہ وطی نہیں واقع ہوئی ہے تو گویا حقیقی علت نہیں ہے مگر
علت جسپر استبراء کا مدار ہے یعنی ملکیت جدید مع قبضہ تو یہ موجود ہے پس مضائقہ نہیں کہ استبراء ساقط کرنے کا حیلہ کیا جاوے
جیسا کہ ابو یوسف رح کا قول ہے - والحیلۃ اذا لم تکن تحت المشتری حرۃ ان یتزوجہا قبل الشراء ثم یشتریہا - یعنی
استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ جب مشتری کے تحت میں کوئی آزادہ منکوحہ نہو تو وہ خریدنے سے پہلے باندی مذکورہ سے نکاح
کرلے پھر اس باندی کو خرید لے ف - تو آزادہ عورت منکوحہ نہونے سے اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائیگا پھر جب اسکو
خریدیگا تو نکاح ٹوٹ جائیگا اور استبراء واجب نہوگا کیونکہ اسنے اپنی منکوحہ کو خریدا ہے - اور یہ حیلہ اسوقت کہ مشتری کے تحت میں
آزادہ منکوحہ نہو - ولو کانت فالحیلۃ ان یزوجہا البائع قبل الشراء او المشتری قبل القبض ممن یوثق بہ
اور اگر مشتری کے تحت میں آزادہ منکوحہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری کی خرید سے پہلے خود بائع اس باندی کو کسی ایسے شخص
کے ساتھ بیاہ دے جسپر بھروسا کیا جاتا ہو یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے ایسا کرے ف - کہ ایسے شخص کے ساتھ بیاہ
دے جسپر اعتماد ہو کہ وہ طلاق دیدیگا اور اگر خوف ہو کہ طلاق نہ دیگا تو اس شرط پر بیاہ دے کہ اس عورت کا امر طلاق میرے
اختیار میں ہے جب کبھی چاہوں طلاق دیدوں تو بھی مقصود حاصل ہوگا - القاضیخان - پھر بائع یا مشتری بوجہ مذکورہ بالا اسکو بیاہ دے
ثم یشتریہا ویقبضہا - پھر مشتری اسکو خرید کر اسپر قبضہ کرلے ف - یعنی اول صورت میں جبکہ بائع نے اسکو بیاہ دیا ہے - او
یقبضہا - یا پھر مشتری قبضہ کرلے ف - دوم صورت میں جبکہ مشتری نے بیاہی ہے - ثم یطلق الزوج - پھر وہ منکوحہ جسکے ساتھ
بیاہی تھی اس باندی کو طلاق دیدے ف - تو استبراء ساقط ہوگا - لان عند وجود السبب وہو استحداث الملک المؤکد
بالقبض اذا لم یکن فرجہا حلالا لہ لا یجب الاستبراء وان حل بعد ذلک - اسواسطے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب یہ کہ
ملک جدید مع قبضہ ہے اور اس سبب کے وقت چونکہ باندی مذکورہ کی فرج اسکے خریدنے والے کے واسطے حلال نہیں تھی (کیونکہ منکوحہ غیر تھی) تو
مشتری پر استبراء بھی واجب نہوا اگرچہ وہ بعد اسکے مشتری کے واسطے حلال ہوجاوے - لان المعتبر اوان وجود السبب - اسواسطے
کہ معتبر تو وہ وقت ہے جسوقت کہ سبب پایا جاوے ف - پس اگر اسوقت سبب مذکورہ سے حکم لازم نہو تو آئندہ لازم نہوگا
کما اذا کانت معتدۃ الغیر - جیسے ایسی صورت میں کہ باندی مذکورہ اپنے شوہر سے عدت میں ہو ف - یعنی اگر
ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت میں ہے اور قبضہ کر لیا پھر قبضہ کے بعد اسکی عدت گذر گئی تو استبراء واجب نہیں
ہے کیونکہ ملکیت بقبضہ حاصل ہونے کے وقت اسکی فرج اس مشتری کو حلال نہ تھی تو جب سبب کے وقت استبراء واجب نہ ہوا
تو آئندہ واجب نہوگا کیونکہ سبب مذکور جدید پیدا نہوگا - النہایہ - یہ بحث ختم ہوئی - مظاہر وہ شخص جسنے اپنی زوجہ سے
ظہار کیا ہو یعنی کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کے مانند ہے - اور باب الظہار کتاب النکاح میں گذرا - قال ولا یقرب المظاہر
ولا یمس ولا یقبل ولا ینظر الی فرجہا بشہوۃ حتی یکفر - جامع صغیر میں ہے کہ ظہار کرنے والا اس زوجہ سے قربت کرے

اور نہ مس کرے اور نہ بوسہ لے اور نہ اسکی فرج کی جانب نگاہ کرے شہوت کے ساتھ یہاں تک کہ کفارہ دیدے۔ لانہ لما حرم الوطی الیٰ ان یکفر حرم الدواعی للافضاء الیہ۔ اسواسطے کہ جب ظہار کرنے والے پر وطی حرام کی گئی یہانتک کہ وہ کفارہ ادا کرے تو پھر ایسی چیزیں بھی حرام ہوئیں جو وطی کی جانب پہونچانے والی ہیں یعنی باعث وطی ہیں کیونکہ یہ وطی تک نوبت پہونچاتی ہیں۔ لان الاصل ان سبب الحرام حرام۔ اسواسطے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوا۔ ف۔ کیونکہ اگر سبب حلال ہو تو اسکے کرنے سے مسبب پیدا ہوگا پھر وہ حرام نہیں ہوسکتا کیونکہ بے اختیاری ہوتا ہے تو سبب بھی حرام ہے۔ کما فی الاعتکاف والاحرام۔ جیسے اعتکاف و احرام میں ہوتا ہے ف۔ کہ ان دونوں حالتوں میں جیسے وطی حرام ہے اسکے دواعی مانند بوسہ و مساس وغیرہ بھی حرام ہیں۔ وفی المنکوحۃ اذا وطئت بشبہۃ۔ اور جیسے اس منکوحہ میں جو شبہہ سے وطی کی گئی ف۔ مثلاً زید کی زوجہ منکوحہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کرلی یعنی اپنی جورو یا باندی سمجھکر وطی کرلی پھر معلوم ہوا اور عورت مذکورہ پر عدت واجبہ ہوئی۔ تو اس حالت میں جب تک عدت نہ گذرے زید کو اسکے ساتھ وطی حرام ہے پس وطی کے دواعی یعنی بوسہ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ بخلاف حالۃ الحیض والصوم۔ برخلاف حالت حیض اور حالت صوم کے ف۔ کہ ان دونوں حالتوں میں وطی حرام ہے مگر بوسہ وغیرہ دواعی حرام نہیں ہیں۔ کیونکہ حرج واقع ہے۔ لان الحیض یمتد شطر عمرہا۔ اسواسطے کہ حیض تو اس عورت کی نصف عمر تک ممتد ہوسکتا ہے ف۔ کیونکہ ایک ماہ میں اول دس ہوتا یا پھر پندرہ دن طہر کے بعد شروع ہوا تو اسنے مہینہ میں سے پندرہ روز لے لیے پس نصف عمر کو شامل ہوگیا۔ والصوم یمتد شہرا فرضا واکثر العمر نفلا۔ اور روزہ بطور فرض رمضان کے ایک مہینہ تک اور بطور نفل کے اکثر عمر تک دراز ہوتا ہے۔ ففی المنع عنہا بعض الحرج۔ تو حیض و صوم میں دواعی سے منع کرنے میں تھوڑا حرج ہے ف۔ اور حرج مرفوع ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہیں۔ ولا کذلک ما عددنا لقصور مدتہا۔ اور یہ بات حرج کی ان امور میں جو ہمنے بیان کیے (اعتکاف و ظہار و احرام وغیرہ) پیش نہیں آتی ہے کیونکہ انکی مدتیں کمتر ہیں ف۔ پھر جو ہمنے قیاس بیان کیا اسکی تصحیح کے واسطے نص چاہیے ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام کان یقبل وہو صائم۔ اور یہ بات صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے ف۔ کما فی صحیح البخاری ومسلم وغیرہ۔ ویضاجع نساءہ وہن حیض۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کو ساتھ لٹاتے درحالیکہ وہ حائضہ ہوتی تھیں ف۔ جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے۔ قال ومن لہ امتان اختان فقبلہما بشہوۃ فانہ لا یجامع واحدۃ منہما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی ملک میں دو باندیاں باہم سگی بہنیں ہوں پھر اسنے ان دونوں کو شہوت سے بوسہ لیا تو پھر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی جماع نہیں کرسکتا ف۔ یہانتک کہ ایک کی فرج کو غیر کی ملک کردے۔ ولا یقبلہا ولا یمسہا بشہوۃ ولا ینظر الی فرجہا بشہوۃ حتی یملک فرج الاخری غیرہ بملک او نکاح او یعتقہا۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا بوسہ تو لے اور نہ شہوت سے مساس کرے اور نہ شہوت سے اسکی فرج دیکھے یہانتک کہ دوسری باندی کی فرج کو دوسرے مرد کی ملکیت میں خواہ بطور نکاح یا ملک کے دیدے یا اسکو آزاد کردے ف۔ غرضکہ باندی کا رقبہ اپنی ملک سے نکال دے یا اسکی فرج کو اپنی حلت سے خارج کردے مگر خالی قصد کافی نہوگا۔ اور اگر اسنے دونوں کا بوسہ نہ لیا ہو تو اسکو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس ایک سے چاہے وطی کرے اور اسکے سوائے دوسرے سے وطی نہیں کرسکتا اور نہ اسکا بوسہ۔ اور ظاہر کلام اس امر کو مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہے جیسے باب معاشرت میں صدر الشہید رح کا مختار ہے اور ہمنے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے۔ واصل ہذا ان الجمع بین الاختین المملوکتین لا یحل

وطیا لاطلاق قولہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین - اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ ملک کہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ قولہ تعالےٰ وان تجمعوا بین الاختین - مطلق ہے ف - یعنی حرام فرمایا کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو - خواہ بطور نکاح ہو یا بطور ملک وطی ہو - یعنی وطی میں ملک کہ دو بہنوں کا جمع کرنا بھی حرام ہے اور اسی پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم متفق ہیں - اور دو بہنوں کو خالی ملک میں رکھنا ممنوع نہیں ہے - ولا یعارض بقولہ تعالےٰ او ما ملکت ایمانکم - اور قولہ تعالےٰ او ما ملکت ایمانکم - اسکے معارض نہ ہوگا ف - یعنی مملوکات حلال کرنیکی آیت بھی عام ہے کہ جا ہو تنہا تصرف میں لاؤ یا دو بہنوں کو جمع کرو تو لازم آیا کہ مطلقاً حلت ہے تو جواب دیا کہ اول اطلاق سے حرمت نکلتی ہے اور اس اطلاق سے حلت نکلتی ہے تو جب حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص جمع ہوں تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح ہوتی ہے علاوہ اسکے مملوکات میں رضاعی ماں و مجوسیہ باندی بھی داخل ہے حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہیں تو معلوم ہوا کہ ما ملکت ایمانکم - عام نہیں بلکہ مخصوص ہے - اور مخفی نہیں کہ ما ملکت ایمانکم - میں عموم ہے اور قولہ ان تجمعوا الآیہ - میں اطلاق ہے تو عام اور مطلق میں معارضہ کی راہ نہیں ہے بالجملہ آیت سے ثبوت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح بطور ملک کے وطی میں جمع کرنا حرام ہے - ولا یجوز الجمع بینہما فی الدواعی لاطلاق النص - اور اسی طرح دو بہنوں کو دواعی میں جمع کرنا جائز نہیں کیونکہ نص مطلق ہے ف - یعنی نص میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ از راہ وطی ہو یا از راہ بوسہ وغیرہ باعث وطی ہو حتی کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے تو جو چیزیں سبب و باعث وطی ہیں وہ بھی حرام ہیں لیکن ہمنے اطلاق النص سے یہ نتیجہ حرام نکالا - ولان الدواعی الی الوطی بمنزلۃ الوطی فی التحریم علی ما مہدناہ من قبل - اور دلیل قیاس سے بھی حرام ہیں کہ وطی کے دواعی یعنے جو امر وطی کی جانب داعی و باعث ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں یعنی حرام ہونے میں وطی کی طرح اسکے باعث بھی حرام ہیں جیسا کہ ہمنے سابق میں ممہد کر دیا - فاذا قبلہما فکانہ وطیہما - پس جب مرد مذکور نے دونوں بہنوں کو بوسہ لیا تو گویا دونوں سے وطی کر لی - ولو وطیہما لیس لہ ان یجامع احدہما - اور اگر وہ دونوں سے وطی کر لیتا تو پھر اسکو یہ اختیار نہ تھا کہ کسی ایک معینہ سے وطی کیا کرے ف - جب تک کہ ایک کو حرام نہ کرے یعنی بطریق مذکورہ بالا اسکو جدا نکرے - ولا ان یأتی بالدواعی فیہما - اور یہ بھی اختیار نہ تھا کہ جماع کے باعث چیزوں کو ان دونوں کے ساتھ عمل میں لاوے - وکذا اذا قبلہما - پس اسی طرح جب دونوں کا بوسہ لیا ف - تو بھی یہی حکم ہے - اور بوسہ گویا بالشہوت ہوا کرتا ہے - وکذا اذا مسہما بشہوۃ او نظر الی فرجہما بشہوۃ لما بینا - اور اسی طرح جب دونوں کو شہوت کے ساتھ مس کیا یعنی شہوت سے چھوا و مساس کیا یا ان دونوں کی فرج کو شہوت سے دیکھا تو بھی یہی حکم ہے بدلیل مذکورہ بالا ف - کہ جو چیزیں کہ وطی کی جانب داعی ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں پس دواعی بھی نہیں کر سکتا - الا ان یملک فرج الاخری غیرہ بملک او نکاح - لیکن اگر ایک کو چھانٹ کر دوسرے کی فرج کا مالک کسی غیر کو کر دے بذریعہ ملک رقبہ یا ملک نکاح کے - او یعتقہا - یا دوسرے کو آزاد کر دے - لانہ لما حرم علیہ فرجہا لم یبق جامعا - اسواسطے کہ جب اسنے ایک کو چھانٹ کر دوسری باندی کی فرج اپنے اوپر حرام کر لی تو وہ دونوں کو جمع کرنے والا نہیں رہا - وقولہ بملک اراد بہ ملک یمین - اور یہ جو فرمایا کہ بذریعہ ملک کے) یعنے غیر کی ملکیت میں بذریعہ ملک دیدے اس سے مراد یہ کہ غیر کو رقبہ کا مالک کر دے - فینتظم التملیک بسائر اسبابہ بیعا وغیرہ - پس یہ قول جملہ اسباب سے غیر کے مالک کرنے کو شامل ہے خواہ بسبب بیع ہو یا غیر بیع ہو ف - جیسے غیر کو ہبہ کر دے یا صدقہ میں دیدے یا عوض صلح یا قصاص یا جرمانہ میں دیدے یا خلع زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دے کہ شوہر یہ باندی واپس دیگا - پھر یہ شرط نہیں کہ غیر کو اس باندی کے کل رقبہ کا مالک کر دے بلکہ - وتملیک

التقص فیہ کتملیک الکل لان الوطی یحرم بہ۔ رقبہ کے ایک ٹکڑے کا مالک کرنا مانند کل رقبہ کے مالک کرنے
کے ہوجاتا ہی یعنے وہی فائدہ حاصل ہوجاتا ہی اسواسطے کہ اسقدر سے بھی وطی حرام ہوجاتی ہی ف۔ کیونکہ مشترک
باندی سے وطی کرنا حرام ہی۔ وکذا اعتاق البعض من احدہما کاعتاقہا کلہا۔ اور اسی طرح ایک باندی میں
سے کوئی جزو آزاد کرنا بھی منزلہ کل آزاد کرنے کے ہی ف۔ یعنی اس فائدہ کے واسطے ایک جزو آزاد کرنا بھی کافی
ہی کیونکہ وطی حرام ہوجائیگی لیکن یہ قول صرف امام ابوحنیفہ رح کی اصل پر مستقیم ہی کہ انکے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے
ہوسکتے ہین ورنہ صاحبین کے نزدیک تو ایک جزو آزاد کرنے سے کل باندی آزاد ہوجائیگی۔ وکذا الکتابۃ کالاعتاق
فی ہذا لثبوت حرمۃ الوطی بذلک کلہ۔ اور یونہی مکاتب کرنا اس بارہ مین مانند آزاد کرنے کے ہوتا ہی اسواسطے
کہ ان سب سے وطی حرام ہونا ثبوت ہوجاتا ہی۔ وبرہن احدہما واجارتہا وتدبیرہا لا تحل الاخری لانہا لا تخرج
بہا عن ملکہ۔ اور واضح ہو کہ دونون باندیون مین سے ایک کے رہن کرلینے سے یا اسکو اجارہ پر دینے سے یا اسکو مدبرہ
کرلینے سے دوسری اسپر حلال نہوجائیگی کیونکہ ایسا کرنے سے مرہونہ یا مدبرہ یا اجارہ دی ہوئی اسکی ملک سے خارج نہوگی
قولہ اونکاح۔ یہ جو فرمایا کہ بذریعہ نکاح کے ف۔ یعنی انمین سے ایک کا نکاح کسی مرد کے ساتھ کردے۔ اور
مراد النکاح الصحیح۔ اس سے نکاح صحیح مراد ہی۔ اما اذا زوج احدہما نکاحا فاسدا لا یباح لہ وطی الاخری الا
ان یدخل الزوج بہا فیہ لانہ یجب العدۃ علیہا والعدۃ کالنکاح الصحیح فی التحریم۔ اور اگر اسنے دونون
مین سے ایک باندی کو بطور نکاح فاسد کے بیاہ دیا تو مولی کو دوسری باندی کے ساتھ وطی کرنی حلال نہوگی لیکن اگر
اس نکاح فاسد مین شوہر نے اسکے ساتھ وطی کرلی ہو تو دوسری اسپر حلال ہوجائیگی اسواسطے کہ دخول پر عدت واجب
ہوگی اور عدت بھی حرام کرنے مین نکاح صحیح کے مانند ہی ف۔ حتی کہ غیر کے معتدہ سے نکاح اسی طرح حرام ہی جیسے
غیر کی منکوحہ سے حرام ہی تو اسکے ساتھ ملک یمین سے وطی بدرجہ اولی حرام ہی۔ ولو وطی احدہما حل لہ وطی الموطوءۃ
دون الاخری۔ اور اگر مولی نے دونون بہنون مین سے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو اسی موطوءہ کے ساتھ برابر اسکو وطی کرنی
حلال ہی اور دوسری کے ساتھ حلال نہین ہی ف۔ اور اس سے دو بہنون مملوکہ کا جمع کرنا لازم نہین آتا ہی۔ بلکہ دو
نون مملوکہ مین سے ایک موطوءہ ہی اور دوسری صرف مملوکہ ہی۔ لانہ یصیر جامعا بوطی الاخری لا بوطی الموطوءۃ
اسواسطے کہ وہ شخص جمع کرنے والا جبھی ہوگا کہ دوسری باندی سے وطی کرے نہ اسوقت کہ صرف موطوءہ سے وطی کرے
ف۔ کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا اسکو حلال ہی۔ البتہ اسکی بہن سے بھی وطی کرنا دونون کو جمع کرنا ہوگا اور یہ نہین
پایا گیا۔ وکل امرأتین لا یجوز الجمع بینہما نکاحا۔ اور ہر ایسی دو عورتین کہ دونون کو از راہ نکاح کے جمع کرنا جائز نہین ہی
ف۔ جیسے عورت و اسکی خالہ اور عورت و اسکی پھوپھی۔ فیما ذکرنا بمنزلۃ الاختین۔ تو ایسی دو عورتین امور مذکورہ
مین بمنزلہ دو بہنون کے ہین ف۔ یعنی جیسے ایک ماں باپ سے یا فقط باپ یا فقط ماں سے دو بہنین بطور ملک کے
جمع کرنا جائز ہی اسی طرح ایک باندی و اسکی پھوپھی یا خالہ کو بھی ملک مین جمع کرنا جائز ہی لیکن اگر ایک سے وطی کیے تو دوسری
سے وطی یا کوئی فعل داعی نکرے اور اگر دوسری سے بھی کیا تو جب تک ایک کو حرام نکرے بوجوہ مذکورہ تب تک کسی سے
وطی یا داعی جائز نہوگا۔ (فروع متفرقہ متعلق پردہ) امام ابوحنیفہ و ابویوسف رح سے روایت ہی کہ اپنی ماں و بہن و
دختر کے یہان بدون آگاہ کرنے و اجازت کے نجاوے اور زوجہ کے پاس صرف سلام کرکے چلا جاوے۔ التاتارخانیہ
یہ قول منصوص بحدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع ہی کہ ماں کے پاس جانے مین بھی اجازت کا حکم دیا اور فرمایا کہ کیا تو پسند کرتا ہی
کہ اسکو ننگی کھلی دیکھے چنانچہ مترجم نے تفسیر مین ذکر کیا ہی سوم جس مجبوب کا پانی خشک ہوا تو صحیح یہ کہ عورتون مین اسکا خلط نہین

جائز ہے بلکہ منع کیا جاوے۔ القاضیخان۔ ہ۔ لواطت کرنا اپنی مملوک و مملوکہ و زوجہ کے ساتھ حرام ہے۔ عورت کی فرج و مقعد
کے درمیان جو جھلی کا پردہ ہے اگر پھٹ گیا تو شوہر کو اس سے وطی نہیں جائز ہے مگر جبکہ یہ یقین ہو کہ اصلح وطی کر سکتا ہے کہ مقعد
میں نہ جائیگا اور اگر شک ہو تو وطی نہیں کر سکتا ہے۔ الغرائب۔ ہ۔ (متعلق لباس) سیاہ رنگ پہننا مندوب ہے
الکنز۔ ہ۔ بلکہ جائز ہے اور مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر فتح مکہ کے روز
سیاہ عمامہ تھا اور آپ نے سپید کے واسطے ارشاد و استحباب فرمایا ہے۔ م۔ عمامہ کا چھور دونوں کندھوں کے بیچ میں لٹکانا
مستحب ہے۔ الکنز۔ بعض نے کہا کہ اسکا طول ایک بالشت ہو اور بعض نے درمیان پشت اور بعض نے نزدیک نشست کہا۔ الذخیرہ
عمامہ زمین پر نہ رکھے اور جب دوہرا کر باندھنا چاہے تو پیچوں کو جیسے باندھا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ باندھے۔ خزانۃ المفتین
ٹوپی پہننا مضائقہ نہیں ہے۔ الوجیز۔ بلکہ طریقہ سنت اور فرق از کفار ہے کہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں۔ کما فی الحدیث
م۔ رقیق حریر بالاجماع مکروہ ہے۔ المضمرات۔ اگر بانا حریر و تانا غیر حریر ہو تو بلا خلاف بالاجماع جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور
اسکے برعکس ہو تو جہاد میں بالاجماع جائز ہے۔ المحیط۔ لڑائی جہاد میں حریر و دیباج مکروہ ہے یہی اصح ہے۔ الخزانہ۔ اس زمانہ میں
خز کو ریشم کے کوڑے سے بناتے ہیں تو خز کی طرح مکروہ تحریمی ہونا چاہیے۔ الملتقط۔ ریشمی لحاف مرد کو جائز نہیں اور سنہری
کا ریشمی پردہ جائز ہے جیسے بچہ کا گہوارہ ریشمی چادر سے جائز ہے۔ القنیہ۔ ریشم کی ٹوپی مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ ریشم کا تکیہ مکروہ
ہے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ عورتوں کو حریر خالص جائز ہے۔ المحیط۔ صوف و بال کا لباس سنت انبیاء علیہم السلام ہے۔ الغرائب
لباس جمیلہ پہننا مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ تکبر نہ آوے اور تکبر کی تفسیر یہ ہے کہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی رہے۔ السراجیہ۔ سیاہ یا نیلگون
کپڑے کسی میت پر تاسف کے واسطے پہننا مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ ہر وقت عمدہ کپڑوں سے محتاج مسلمانوں کو اذیت دے
الخلاصہ۔ قدموں تک لٹکتی ازار مرد کو مکروہ ہے۔ الخابیہ۔ پیوند لگا ہوا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے۔ قلت قد سبق فی حدیث
عمر رضی اللہ عنہ۔ فیما رواہ ابن حبان عن ابی عثمان النہدی۔ پائجامہ مرد و عورت کے واسطے مستحب ہے۔ الغرائب۔ ازار
و قمیص دراز لٹکانا بدعت ہے اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچی ہو تو کراہت تنزیہی ہے۔ الغرائب۔ لکہ صحیح یہ ہے کہ ٹخنے سے
نیچی ازار لٹکانا بھی تکبر و خیلاء کی تفسیر ہے پس مطلقاً مکروہ ہے اور ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جسکی ازار ٹخنے سے نیچی ہو اللہ تعالیٰ
اسکی نماز قبول نہیں فرماتا۔ نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد برشرط مسلم صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق
ہے کہ جو ٹخنے سے نیچی ہو جاوے ٹخنہ ڈھکے یا نماز کے وقت ازار یا پائجامہ کو اوپر چڑھا دے بہرحال اس وعید میں شامل
ہوگا اسواسطے کہ ممنوع ایسی ازار ہے جو ٹخنہ ڈھکنا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ موزہ پہنکر اور چادر باندھکر نماز ٹخنے ڈھکے ہوئے
جائز ہے۔ م۔ سمور و سنجاب و ثعلب کی ٹوپی میں مضائقہ نہیں ہے اور جلد درندوں کی کھال سے پوستین مکروہ نہیں جبکہ دباغت
ہو یا ذبیحہ ہو اور چاہے مصلی بنا دے۔ الخابیہ و المحیط و الملتقط۔ ہ۔ جن برتنوں پر چاندی سونے کی قلعی ہو انسے انتفاع
بالاجماع مباح ہے۔ الاختیار شرح المختار۔ موتی پہننا طفل و بالغ و دو زن کو جائز ہے اور کڑے و کنگن طفل ذکر کو مکروہ ہیں۔
السراجیہ۔ سونے کی انگوٹھی صحیح قول میں مردوں کو حرام ہے۔ الوجیز۔ لوہے و تانبے و پیتل و کانسہ و رانگ کی انگوٹھی مردوں
و عورتوں سب کو مکروہ ہے۔ اور عقیق و یشب علی الصحیح جائز ہے۔ السراج والجواہر۔ لیکن حدیث میں ہے۔ والتمس ولو خاتما
من حدید۔ یعنی ناکح سے کہا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ پس شاید کہ عورتوں کے واسطے مضائقہ نہو۔ م۔ اور اگر
لوہے پر چاندی کا پانی پھرا ہو تو جائز ہے۔ المحیط۔ (ایضاً کھانے پینے میں) کھانا چار طرح ہے فرض و مستحب و مباح
و حرام۔ قسم اول فرض اسقدر کہ مرنے سے بچاوے پس اگر کھانا پینا ترک کیا یہانتک کہ مر گیا تو خودکشی کا گنہگار ہے۔ قسم دوم مستحب
اس سے اسقدر زیادہ کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے اور روزہ آسانی سے ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے ظاہر ہے کہ اگر بقدر فرض بچ

اکتفا کرے کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے تو کچھ گناہ نہیں اگرچہ رکن قیام ادا نہ ہو سکا کیونکہ قیام اس شخص کے واسطے رکن ہے جو قادر ہو اور میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ فرض کے لیے دلیل ایسی ہے کہ جب قیام واجب ہے تو جو چیز کہ قیام کی مقوی ہو وہ واجب ہونا چاہیے۔ جیسے نماز میں ستر عورت کا چھپانا واجب ہے تو بقدر ستر کمائی جس سے کپڑا حاصل کرے واجب ہے اور اسی کی نظیر زوجہ و اولاد کا نان و نفقہ ہے جبکہ بے ضرورت بدون کمائی کے پوری نہ ہو بلکہ کسب کا سبب آتا ہے۔ ہاں اگر ظاہری اسباب کا برتاؤ کرنے کے بعد میسر نہ ہو تو معذور ہے جیسے کسی کو باوجود کمائی کے کھانا میسر نہ ہو یا قدر فرض سے زائد میسر نہ ہو تو معذور ہے فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قسم سوم مباح وہ اسقدر کہ شبع سے زائد سیری تک کھاوے تاکہ بدن کی قوت بڑھے (یعنی خیال خیر مانند جہاد و تہجد وغیرہ میں قوی ہو۔ م نیت اگرچہ ثواب ہے لیکن نفس کھانا مباح ہے)۔ اور اسمیں کچھ عذاب و ثواب نہیں اور اگر حلال سے ہو تو حساب آسان ہوگا۔ قسم چہارم حرام اور وہ سیری سے زائد ہے یعنی سیری سے زائد کھانا حرام ہے لیکن جبکہ اس کل کے روزہ پر قوت حاصل کرنا مقصود ہو یا یہ غرض کہ مہمان شرمندہ نہ ہو تو سیری سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی مثلاً ان شخص کی مقدار سیری پاؤ بھر ہے اور مہمان قوی کی سیری ڈیڑھ پاؤ ہے پس اگر اسنے پاؤ کھینچا تو وہ شرمندہ ہوگا لہذا اسکو سیری سے زائد مباح ہے۔ خوراک کم کرنے کی ریاضت اس درجہ تک نہیں جائز ہے کہ ادائے فرائض سے کمزور ہو جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ کلام سابق کے واسطے صریح دلیل ہے کہ اسقدر واجب ہے کہ کھڑے ہو کر فرائض ادا کرے کیونکہ قیام واجب ہے۔ م۔ جانفس کا اسقدر بھوکا رکھنا کہ ادائے عبادات سے عاجز نہ ہو تو یہ مباح ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ محمود و مثاب ہے۔ م۔ اور اسمیں نفس کی ریاضت ہے اور اس سے طعام خوشگوار ہو جاتا ہے بر خلاف قسم اول کے جسمیں ادائے فرائض سے قاصر ہو تو وہ خودکشی میں سے ہے اسی طرح نوجوان جس کو جوش شہوت سے حرام زنا کا خوف ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ کھانے سے باز رہے تاکہ بھوک سے اسکی شہوت ٹوٹ جاوے بشرطیکہ اس حد تک ہو کہ ادائے عبادات سے عاجز نہ ہو جاوے بلا اختیار شرح المختار۔ ع۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ مومن ایک آنت میں کھاتا ہے اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے یعنی یہ کہ ہر آدمی کے واسطے سات آنتیں ہیں پس مومن کا جوف نور ایمان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار سے بھر جاتا ہے اور کافر خالی تو اپنے جوف کو یہاں تک بھرتا ہے گویا جو سے سات ہو جاتی ہیں یعنی سیری سے زائد کھاتا ہے۔ حدیث صحیح میں حد معین یہ رکھی کہ جوف میں تہائی طعام و تہائی پانی و تہائی سانس کے لیے ہو یعنی اس سے زائد خلاف مستحب ہے اگرچہ کمی بہتر ہے اور حدیث صحیح میں آیا کہ اے گروہ نوجوانوں کے تم میں سے جسکو قوت و قدرت حاصل ہو وہ نکاح کرلے کہ وہ خوب نظر کو نیچی کرنے والا اور فرج کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور جسکو مقدرت نہ ہو تو وہ روزہ رکھنا اپنے اوپر لازم کرلے کہ یہی اسکے واسطے خصی ہونے کا فائدہ دیگا۔ رواہ البخاری وغیرہ کیونکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے خصی ہو جانے کی اجازت مانگی تھی پس اسکو حرام فرمایا اور روزہ رکھنے کی تاکید فرمائی۔ لہذا خالی بھوکا رکھنا مہمل اختیار ہے بلکہ روزہ رکھے۔ اور واضح ہو کہ رہبانیت بدعت و ممنوع ہے اور بعض احادیث میں ہے کہ میری امت کی رہبانیت تو جہاد ہے۔ اور اس مقام کے بیان سے ظاہر ہوا کہ بعض اہل بدعت نے بزرگوں کے نام سے جو چلہ کشی نکالی اسطرح کہ ایک بند مکان میں ایک دانہ و گھونٹ پانی سے چالیس دن تک افطار کرتے ہیں حتی کہ چالیسویں روز صرف ایک سانس باقی رہتی ہے اور بیہوش نکالے جاتے ہیں اور دودھ پلا کر چند روز پرورش کیے جاتے ہیں یہ طریقہ ترک فرض و حرام بلا خلاف ہے اور سالکین کے بعض صالحین جنکی اقتدا کا دعوی کرتے ہیں انکی کیفیت یہ تھی کہ انکی ریاضت آہستہ آہستہ یہاں تک پہونچی تھی کہ طعام قلیل بعد دو تین روز کے کھاتے تھے اور بوجہ قوت روحانی و غلبہ انوار ربانی کے انکو ادائے عبادات وغیرہ کی قوت بدستور حاصل رہتی تھی حتی کہ امام غزالی علیہ الرحمہ نے بعض سے ایک ہفتہ یا زیادہ کے بعد طعام نقل کیا ہے اور اسکا بعید ہونا ہے جسکی جانب مترجم نے اشارہ کیا اور یا اقتدائے سنت خاصہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہے کہ آپ پے درپے چند روز تک روزہ رکھتے تھے

اور جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا کرنا چاہا تو انکو منع فرمادیا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مجھے میرا رب سبحانہ تعالیٰ کھلاتا
پلاتا ہے لہذا جماعت سلف و خلف رضی اللہ عنہم نے صوم وصال روزہ مکروہ جانا ہے اگرچہ انکو افطار کی حاجت نہ ہو تو بھی ایک
چھوہارے وغیرہ سے افطار کر لیتے تھے۔ پس حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو بدن آدمی کو ایک نعمت غیر مترقبہ عنایت فرمائی اسکو
طریقہ سنت و ادب پر طاعات میں لگانے سے وہ ملکات روحانیہ فاضلہ و کاملہ تک پہونچتا ہے اور بعض مواضع میں مترجم نے
تعبیر کی کہ جیسے جسم کے ساتھ ایک ہیکل ہیولانی اسی شکل و صورت کا یعنی ہمزاد جو ہر آدمی کے ساتھ موافق حکم حدیث کے پیدا
ہوتا ہے اسی طرح روح سری کے ساتھ ایک ہیکل نورانی اسی شکل و صورت کا یعنی ملکی ہے کہ موافق تعلیم حدیث کے وہ بھی انسان
کے ساتھ مخلوق ہوتا ہے اور جیسے حواس خمسہ ظاہری و باطنی اس جسم و اسکے متعلق ہیکل ہیولانی کے واسطے ہیں اسی طرح روح
و اسکی ہیئات نورانی کے واسطے ہیں حتیٰ کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں ظاہر و باطن متادب رکھنے سے بہت جلد اسکے
مقام ہیولانی پر پہونچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اللہ تعالیٰ عزوجل سے مدد خواست کرے کہ وہ بڑے فتنہ کا مقام ہے پھر اس سے
متجاوز ہو کر ہیکل نورانی روحانی تک واصل ہوا اور روحانی ابدی اُخروی قوت کے حواس و قوی ظاہر ہوئے تو پھر اسکو ان ہاتھ
پاؤں وغیرہ اور ان حواس باطنہ حافظہ و خیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ اگر یہ ہاتھ پاؤں کٹ جاویں تو اسکے ان
کے کام و افعال کے کام میں کچھ مشکل نہیں بلکہ اس سے بدرجہا بہتر کام کرتا ہے چنانچہ مولوی روم علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ ہذیلی
کا قصہ نقل کیا جنکے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے اور صحاح احادیث میں اسکے اشارات صریحہ اپنے مواد و مبانی و معانی میں
موجود ہیں لیکن ادراک و فہم درکار ہے ورنہ بحکم قولہ تعالیٰ وکأین من آیۃ فی السموات والارض یمرون علیہا وہم عنہا معرضون لیکن
کافروں کے عدم ادراک سے یہ لازم نہیں کہ وحدانیت حق عزوجل کی آیات اس زمین و آسمان و انکے نقوش میں موجود نہوں
اسی طرح احادیث میں ناسمجھی سے معانی نہونا لازم نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب جاننا چاہیے کہ جسنے قبل وصول مقصود
یعنی روحانیت کے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا تو وہ نہایت خرابی و خسارت میں مبتلا ہوا اور آئندہ اسکے ہاتھ سے ستعین زینہ
گم ہوا اور بام اعلیٰ پر چڑھنے کی سیڑھی و زینہ نادار ہو گیا پس اسکی جہالت پر ہزار بلکہ صد ہزار افسوس ہے لہذا جاہل جو بہ اغوائے
شیطان کے نفس کشی کے دھوکے میں خودکشی کرتا اور برباد ہو جاتا ہے اور بعد وصول نہ کھانے وغیرہ سے کوئی ضرر نہیں ہوتا ہے
پس جن بزرگوں سے بے درپے روزہ رکھنا یا دو چار روز تک نہ کھانا مروی ہے وہ اپنی حالت وصول پر تھے کہ باوجود اسکے
فرائض و طاعات و جہاد ادا کرتے تھے اور ان مقلدوں نے جہالت سے اپنی ابتدائی حالت میں انکی نقل اتاری اور حدیث
و فقہ کی متابعت سے سرکشی کی تو برباد ہوئے پس شرع سے تجاوز کرکے اپنے نفس کی راہ اختیار کرنا گمراہی ہے اور اپنے نفس کی
راہ یہ بھی ہے کہ اپنی سمجھ پر کام کرے واللہ الہادی الی سبیل الرشاد۔ م۔ اصلاح بدن کی غرض سے بقدر حاجت یا زیادہ کھانا منع
نہیں ہے۔ الحاوی۔ روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں اکثر کرنا منجملہ اسراف ہے مگر جبکہ اسکی حاجت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز سے
اکتا وے تو دال۔ سالن ترکاری وغیرہ کئی قسم کا پکاوے تاکہ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا کھاوے تاکہ ادائے طاعت کی قوت
حاصل کرنے تک پورا ہو جاوے یا یہ غرض ہو کہ متعدد مہمانوں کو کھلاوے تاکہ ہر ایک گروہ کو دسترخوان پر ایک بعد دوسرے
کے بٹھلاوے کہ سبکی ضیافت پوری ہو جاوے۔ الخلاصہ والاختیار۔ دسترخوان پر حاجت سے زائد روٹی رکھنا منجملہ اسراف ہے
مگر آنکہ یکے بعد دیگرے مہمانوں کی آمد ہو۔ اور منجملہ اسراف کے یہ کہ روٹی میں سے بیچ کا حصہ کھاوے اور کنارے چھوڑ دے
یا پھولی ہوئی کھاوے اور باقی چھوڑ دے کیونکہ یہ ایک طرح کا اترانا ہے لیکن اگر دوسرا اسکو کھا لیتا ہو تو مضائقہ نہیں ہے جیسے روٹی
چھانٹ کر کھانے میں حکم ہے۔ الاختیار۔ منجملہ اسراف کے یہ کہ ہاتھ سے گرا ہوا لقمہ چھوڑ دے بلکہ اٹھا کر پہلے اسکو کھاوے۔ اور
حدیث میں ہے کہ اسکو شیطان کے واسطے نہ چھوڑے۔ م۔ روٹی کی بزرگی کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آوے تو

دکھانا شروع کردے اور ساتھ کی چیز سالن ترکاری وغیرہ کا انتظار نکرے۔ ملا۔ طعام سے پہلے اور پیچھے ہاتھ دھونا سنت
ہے۔ الظہیریہ۔ اور حدیث میں کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے پہلے نہ دھوئے اور کبھی بعد طعام کے ہاتھ رگڑ دیئے۔ م۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے
پہلے جوانوں کے پھر بوڑھوں کے ہاتھ دھلائے جاویں اور بعد طعام کے اسکے برعکس ہے۔ الظہیریہ۔ ادب ہے کہ قبل طعام کے ہاتھ
دھوکر رومال سے نہ پونچھے اور بعد طعام کے دھوکر پونچھ ڈالے۔ خزانۃ المفتیین۔ یہ اسوقت کہ رومال رکھنا بطور نخوت نہو بلکہ اس
غرض سے کہ اثر طعام سے انگلیاں صاف ہوجاویں۔ م۔ آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا جبکہ اسمین کچھ آٹا ہو اچھا
نہیں اگرچہ اسکو جائز رکھتے ہیں۔ القاضیخان۔ بعد طعام کے آٹے یا بیسن سے مانند صابون کے ہاتھ دھونے میں بقول
ابو حنیفہ و صاحبین کچھ مضائقہ نہیں۔ یہ زاد درشام میں مذکور ہے۔ الذخیرہ۔ جنب کو دونوں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے
کھانا و پینا مکروہ ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ کو مکروہ نہیں مگر ایسا کر لینا ہر صورت مستحب ہے۔ القاضی خان۔ ہمارے
بعض مشائخ نے کہا کہ ہم وضو میں کسی سے مدد نہیں لیتے یہی حال طعام کا ہے یعنی اسمین خود پانی ڈالے اور دھووے۔ المحیط
سنت طعام میں اول بسم اللہ و آخر الحمد للہ ہے اور اگر بھول جاوے تو کہے۔ بسم اللہ اولہ و آخرہ۔ یہی حدیث میں وارد ہے۔ الاختیار
بسم اللہ بلند آواز سے کہے تاکہ ساتھی لوگ کہیں۔ اور الحمد للہ زور سے نہ کہے مگر جبکہ ساتھی فارغ ہو چکے ہوں۔ تاتارخانیہ
اگر کسی ساتھی نے بسم اللہ نہ کہی تو شیطان شریک ہو جاتا ہے اور ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم
شریک تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی آکر شریک ہوا جس سے طعام جلد ختم ہو گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسنے بسم اللہ
نہیں پڑھی تھی۔ م۔ بسم اللہ ایسے طعام کے اول میں کہے کہ وہ رزق حلال ہو ورنہ حرام پر بسم اللہ کہنا کفر ہے اور الحمد للہ بعد ہر طعام
کے کہے۔ الغیاثیہ۔ سنت ہے کہ نمک سے شروع اور نمک پر ختم کرے۔ الخلاصہ۔ مترجم کہتا ہے قول یہ مفید ہے و لیکن سنت ہونے میں تامل ہے
کیونکہ سنت سے مراد کسی وقت فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے و اللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ غرائب کی نقل ہو چکی ہے
الغرائب۔ حدیث میں گرم کھانے کو پھونکنا ممنوع ہے بلکہ صبر کرے کہ سرد ہو جاوے۔ م۔ ابو یوسف رح سے تفسیر مروی ہے کہ
پھونکنا مکروہ نہیں مگر اسی صورت میں کہ پھونک سے آواز نکلے جیسے تون۔ اُف۔ وغیرہ۔ کما فی النوادر۔ و لیکن مختار
یہ کہ مطلقاً چاہیے چنانچہ خلاصہ میں بعد نقل ذکر کیا کہ گرم طعام نہ کھاوے اور نہ سونگھے اور نہ کھانے پینے کی چیز میں پھونکے
م۔ شاید یہ وجہ ہے کہ لعاب دہن کے ریزہ اسمین گرنے سے دوسروں کو طبعاً کراہت معلوم ہو گی۔ م۔ شروع طعام میں کھانے
کے بیچ میں سے نہ کھاوے۔ الخلاصہ۔ انگلیاں چاٹنا قبل صاف کرڈالنے کے مسنون ہے۔ الوجیز۔ اور پیالہ چاٹنا یعنی انگلیوں
سے صاف کرنا سنت ہے۔ الخلاصہ۔ گرا ہوا لقمہ اُٹھا کر کھانا سنت ہے۔ المحیط۔ [illegible] کھانا مکروہ ہے اور بقول مختار ننگے سر کھانا
مکروہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ تکیہ دیے ہوئے کھانا و پینا یا بائیں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگا کر مکروہ ہے۔ العتابیہ۔ اور کہا گیا کہ اگر بطور
تکبر نہو تو بقول مختار مضائقہ نہیں ہے۔ الجواہر الاخلاطی۔ مترجم کہتا ہے کہ قول اول ہی اصح ہے اور حدیث میں منصوص ہے اور چونکہ
یہ وضع اہل تکبر کی ہے تو نیت بے فائدہ ہے علاوہ ازین بلکہ حدیث میں اسطرح وارد ہے کہ میں ایسا نہیں کرتا تو حرمت نہیں ولیکن خلاف سنت
ہوگا اور شاید کہ مکروہ سے یہی مراد ہے۔ م۔ مخمصہ کی حالت میں مردار سے بقدر کھانا کہ جس سے ہلاکت دفع ہو مضائقہ نہیں ہے
السراجیہ۔ میں کہتا ہوں کہ شاید مختار یہ کہ وہ بحال خود حرام ہے مگر گناہ دور کیا گیا ہے یا مراد یہ کہ اسمیں قول مخالف معتبر نہیں تو
ورنہ یہ تو صحیح ہے کہ اسوقت مردار سے بقدر کھانا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کھاوے اور مر جاوے تو خودکشی ہے اور اسی طرح شراب
پینا و سور کھانا۔ اور یہی حکم اکراہ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ ہم تجھکو قتل کرینگے ورنہ تو اس مردار یا خون یا شراب یا سور سے کھا
پیلے یا اوگر یہ قدرت رکھتا ہو تو ان کا لینا واجب ہے و نہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا بخلاف اسکے اگر کہا کہ ہم قتل کرینگے ورنہ تو
زید کو قتل کر تو خود قتل ہونے سے ثواب پاویگا اور اسکو روا نہیں کہ زید کو قتل کرے۔ م۔ پھر مخمصہ کی حالت میں اختلافات ہیں

چنانچہ بعض نے کہا کہ مردار اسوقت جائز ہی کہ بھوک سے اپنے نفس پر تلف کا خوف کرے۔ ابن المبارک سے مروی ہی کہ ایسی حالت ہو کہ بازار مین جاوے تو سوائے اس حرام کے دوسری چیز کو نہ لیجے۔ بعض نے کہا کہ جب ایسا عاجز ہو کہ کمزور ہو جاوے۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز کے بعد مباح ہی اور صحیح یہ ہی کہ اسکے واسطے کوئی وقت مقرر نہین ہی کیونکہ لوگون کی طبیعتین مختلف ہین۔ الغرائب۔ اور حدیث صحیح مین بعضے ایسے لوگون کو اجازت دی جو روزانہ کفایت سے کم پاتے تھے پس شاید کہ اسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر صغیر بچہ اسکو برداشت نہین کر سکتے ہین اور اسکا حرج شدید ظاہر ہی حالانکہ حرج مدفوع ہی۔ فافہم۔ م۔ پھر بعض نے کہا کہ مردار کھانا تو جیسا حرام تھا اسی طرح حرام ہی لیکن مخمصہ سے مضطر کے واسطے گناہ دور کر دیا گیا ہی اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ وہ مضطر کے واسطے حلال ہی حتی کہ وہ اسکو چھوڑ نہین سکتا۔ الغرائب۔ اور یہی احق ہی۔ اسواسطے کہ قولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا۔ اصلی اباحت کی دلیل ہی سوائے اسکے جو بطور حکم تعبدی کے ممنوعات ہین پس جب اسمین ممانعت نہین رہی تو اصلی حلت عائد ہوئی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر بھوک سے اپنی جان پر موت کا خوف ہو حالانکہ سفر مین اسکے ساتھی کے پاس طعام ہی تو روضہ مین مذکور ہی کہ اسکو جائز ہی کہ اپنی ہلاکت دور کرنے کی مقدار اسکے طعام سے بشرط ضمانت لے لے۔ الخلاصہ۔ یعنی جسقدر لیا اسکا ضامن ہی۔ م۔ اور اگر پیاس سے خوف موت ہو اور اسکے رفیق کے پاس پانی ہی تو اس سے اسقدر پانی لینا جائز ہی کہ پیاس کا خوف جاتا رہے حتی کہ اگر وہ انکار کرے تو اس سے لڑائی کرنا جائز ہی مگر بدون ہتھیارون کے لڑ سکتا ہی اور ہتھیار سے مقاتلہ نہین جائز ہی۔ الخلاصہ۔ کیونکہ اپنی جان رکھنے کے واسطے دوسرے کا قتل کرنا جائز نہین ہی اور ہتھیار سے قتال مین بھی قصد ہی اور قصد مذکور بمنزلہ قتل ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ حدیث مین قاتل و مقتول دونون کو دوزخ مین فرمایا ہی پس پوچھا گیا کہ یہ تو قاتل ہی اور وہ مقتول کیون دوزخ مین ہی تو فرمایا کہ اسواسطے کہ وہ ساتھی کے قتل پر حریص تھا۔ م۔ اور اگر رفیق کو بھی پیاس سے خوف ہو تو اسکے پاس سے کچھ پانی لے اور کچھ چھوڑ دے۔ الخلاصہ۔ اور تہذیب مین لکھا کہ اگر مالک طعام نے اسکو دینے سے انکار کیا تو قتال نہین کر سکتا اور اگر صبر کر کے مر گیا تو اسکو روا ہی۔ ھ۔ اسواسطے کہ غیر کی مملوکہ چیز مین حق اسکو قتل کرنا روا نہین ہی لیکن وارد ہوتا ہی کہ اس حالت مین اسکا حق متعلق ہو گیا کیونکہ غیر کی مملوکہ نہایت یہ کہ حرام ہی اور اسوقت اسکو حرام بھی حلال ہی۔ اور جواب یہ کہ ہان جسطرح پاوے لیوے لیکن اسکو قتل نہین کر سکتا ہی بخلاف اسکے اگر کوئین کے پانی سے مانع ہو تو قتال کرے جیسا کہ تہذیب مین مذکور ہی اور یہ اسوجہ سے کہ اسکا حق پہلے سے متعلق ہی تو روکنے والا گویا اسکو مار ڈالنا چاہتا ہی تو یہ اپنے حق کا قصد کر کے دفع کرے پس دونون مین فرق یہ کہ غیر کے طعام سے پہلے اسکا حق متعلق نہین تھا اور کوئین کے پانی سے متعلق تھا۔ بخلاف اسکے اگر کوئین مین پانی سے مانع نہو بلکہ اپنی مشکیزہ سے مانع ہو تو قتال نہین کر سکتا ہی۔ پس اسکا کلیہ یہ ہی جو محیط مین مذکور ہی کہ شیخ ابو نصر رح نے فرمایا کہ جس چیز کو آدمی نے اپنے حوزہ و تصرف مین کر لیا وہ اسکا مالک ہو جاتا ہی جیسے طعام اور پانی جو اسنے برتن وغیرہ مین کر لیا اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو۔ تو ایسی چیز کے لینے مین مضطر کو مالک سے قتال جائز ہی لیکن بدون ہتھیار کے لڑے اور ہتھیار سے روا نہین جائز ہی۔ ہاں کوئین وغیرہ کے پانی مین اگر مضطر روکا گیا تو اسکو ہتھیار سے قتال بھی جائز ہی۔ کذا فی المحیط۔ پیاس سے خوف ہلاک ہوا اور اسکے پاس شراب موجود ہی پس اگر جانے کہ اس سے رفع تشنگی ہوگی تو بقدر ضرورت پینا جائز ہی۔ الوجیز۔ بلکہ بقول اصح اگر نہ پیا اور ہلاک ہو تو عاصی ہی۔ م۔ اگر مضطر نے مردار بھی نہ پایا اور اپنی ہلاکت کا خوف کیا پس کسی آدمی نے اس سے کہا کہ میرا ہاتھ یا کوئی عضو کاٹ کر کھالے تو اسکو ایسا کرنا روا نہین ہی اگرچہ وہ شخص اسطرح ٹکڑا کاٹنے سے مر نجاوے اور اس شخص کا حکم دینا بھی صحیح نہین ہی جیسے مضطر کو روا نہین کہ اپنے بدن سے ٹکڑا کاٹ کر کھاوے۔ القاضی خان۔ باپ کو اگر پسر کے مال کی ضرورت

ہو اُسکو تناول کرے پس اگر شہر میں ایسا ہوا اور محتاجی کی وجہ سے بقدر قوت کھاوے اور اگر جنگل میں ہو اور طعام نہونے
کی وجہ سے ضرورت پڑے پس اگر باپ توانگر ہو بیٹے اسکو صدقہ لینا حلال نہو تو وہ پسر کا مال بقیمت تناول کرے۔ الخلاصہ۔ باپ
کو اپنے پسر بخیل کا مال تناول کرنا روا نہیں ہے مگر جبکہ حاجت پڑے اور اگر وہ لئیم بخیل نہو تو بغیر حاجت بھی روا ہے۔ الملتقط۔
فقیر نے حالت مخمصہ میں مردار وغیرہ سے انکار کیا یہاں تک کہ مر گیا یا روزہ رکھا اور نہ کھایا حتی کہ مر گیا تو گنہگار ہے۔ الاختیار
والکبری۔ (**فصل کسب و کمائی کرنا**) امام محمد رحمہ نے کتاب الکسب میں لکھا کہ محتاج جبکہ کمائی سے عاجز
ہو تو لوگوں پر اسکا طعام فرض ہے۔ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نکلکر کمائی سے عاجز ہو تو جو شخص اسکے حال سے
واقف ہو اسپر فرض ہے کہ اسکو اسقدر طعام پہونچاوے کہ وہ نکلنے یا ادائے فرائض پر قوی ہو جاوے (لیکن جس کسی نے
ایسا کر دیا تو فرض ادا ہو گیا اور باقیوں سے فرضیت ساقط ہوئی) اور اگر کسی نے اسکو طعام نہ دیا حتی کہ مر گیا تو جسقدر لوگ اسکی
حالت سے واقف تھے سب گنہگار ہونگے۔ اسی طرح جو شخص اسکی حالت سے واقف ہو اسکے پاس کچھ نہیں ہے تو اسپر یہ فرض
ہے کہ نکلکر لوگوں کو اسکے حال سے مطلع کرے تاکہ وے مواسات کریں پھر اگر کسی نے مواسات نکی حتی کہ وہ مر گیا تو سب گنہگار
ہوئے اور اگر کسی نے اسکی حاجت مذکورہ پوری کر دی تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی۔ صورت دوم یہ کہ محتاج نکل
سکتا ہے لیکن کمائی نہیں کر سکتا تو محتاج پر واجب ہے کہ وہ نکلے اور جو شخص اسکی حالت سے واقف ہو پس اگر اسپر محتاج کا کچھ حق
آتا ہو تو ادائے حق کے طور پر اسکو دے اور اگر محتاج مذکور کمائی کر سکتا ہو تو اسپر کمائی کرنا واجب ہے اور اسکو سوال کرنا حلال
نہیں ہے۔ صورت سوم یہ کہ محتاج کمائی سے عاجز ہو لیکن وہ نکلکر دروازوں پر پھیری کر سکتا ہے تو اسپر اسطرح پھیری کرنا فرض ہے
حتی کہ اگر ایسا نکیا اور ہلاک ہو گیا تو اللہ تعالی کے نزدیک گنہگار ہوگا۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ دینے والا افضل ہے۔ اس مسئلہ
میں بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصل مذکور ہیں۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ فلان نے میرے مال سے جو کچھ تناول کیا تو
اسکو حلال ہے پھر فلان شخص نے کچھ تناول کیا حالانکہ اسکو یہ اجازت اباحت معلوم نہ تھی تو جائز ہے اور وہ ضامن نہوگا۔
الخلاصہ۔ ایک نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تو میرے مال سے کھاوے سب میں نے تجھے حلال کیا تو یہ حلال ہے اور اگر کہا کہ
سب سے میں نے تجھے بری کیا تو بری نہوگا اور صدر الشہید نے فرمایا کہ صواب یہ کہ بقول ابن سلمہ رح بری ہوگا۔ الوجیز۔ اگر
کہا کہ تو میرے مال سے جہاں پاوے تجھے حلال ہے جو چاہے لے لے تو امام محمد رح نے کہا کہ یہ فقط درم و دینار کے واسطے
ہے پس وہ اسکے باغ کے پھل میوہ جات نہیں لے سکتا ہے اور نہ اسکے گلہ سے بکری لے سکتا ہے اور نہ دیگر چیزیں۔ اور اگر ایک
درخت خرما وغیرہ دو آدمیوں میں مشترک ہو پس ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اس سے جو چاہے کھا اور جو چاہے ہبہ کر جسکو چاہے تو یہ روا
ہے۔ السراج۔ اگر کہا کہ تو نے کسقدر میرے آم کھائے اسنے کہا کہ پانچ حالانکہ دس کھائے ہیں تو دروغ نہیں ہوگا۔ اور اگر
کہا کہ تو نے یہ کپڑا کتنے کو خریدا اسنے کہا کہ پانچ کو حالانکہ دس کو خریدا ہے تو دروغ نہوگا۔ الخلاصہ۔ مری ہوئی مرغی سے جو انڈا
نکلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے دودھ نکلا تو وہ کھایا جاوے۔ السراجیہ۔ دود القز یعنی کرم پیلہ یعنی ریشم کے کیڑے جب
تک ان میں روح نہیں پھونکی گئی ہے تب تک انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اسی طرح دود الزنبور یعنی زنبور کے کیڑوں
میں جب تک روح نہیں پڑی ہے انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ دود القز اور دود الزنبور درحقیقت
کیڑے نہیں بلکہ انڈے ہیں جیسے مچھلی وغیرہ کے انڈے ہوتے ہیں تو انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ امام محمد رح نے
ذکر کیا کہ اگر بکری یا بھیڑ کے بچہ کو خر مادہ کے دودھ سے پالا گیا تو اسکا کھانا حلال مگر مکروہ ہے۔ اگر بکری کو شراب پلا کر اسی وقت
ذبح کیا جاوے تو مکروہ نہیں ہے اور اگر دیر ہو گئی تو وہ چھوٹی ہوئی مرغی کے مانند ہے یعنی اتنی دیر تک روکی جاوے کہ اثر زائل
ہو جاوے۔ گوشت کا کیڑا اگر شوربہ میں موجود ہو تو وہ نجس نہوگا لیکن اگر پھٹ گیا تو شوربا بھی نہیں کھایا جاویگا۔ شوربہ جس میں

آدمی کا پسینا گرا یا رینٹ یا آنسو تو اسکا کھانا جائز ہی - یون ہی پانی مین گرے تو جائز ہی ولیکن طبیعت کی راہ سے مکروہ نا
ہوگیا - القنیہ - عورت ہانڈی پکاتی تھی کہ اسکے شوہر نے آکر ایک پیالہ شراب اسمین ڈالدی پس عورت نے اسی قدر سرکا اسمین
ڈالا کہ شوربہ سرکہ کیطرح ترش ہوگیا تو کھانے مین مضائقہ نہین ہی - الخلاصہ - پکی ہوئی ہانڈی مین نجاست گری تو شوربا نہ
کھایا جاوے اور گوشت بھی نہین کھایا جائیگا اگر ہانڈی مین جوش ہو اور اگر جوش نہو تو بوٹیان دھوکر کھائی جاوین
السراجیہ - مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے مین مضائقہ نہین - یہ امام محمد رح سے مروی ہی - الحاوی - قلت اور اسی پر فتوی
ہی بشرطیکہ پانی مین نجاست محسوسہ حقیقیہ نہو - م - بلی کے جھوٹے سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی گئی تو آدمی کو کھانا مکروہ
نہین ہی - القنیہ - مکروہ ہی کہ آدمی خود میدہ کھاوے اور چھانا ہوا جس سے میدہ نکال لیا ہی وہ لونڈی غلامون کو
کھانے کے واسطے دے - گوبر مین روٹی ملی تو دیکھا جاوے کہ اگر سخت گوبر ہو تو جھاڑ ڈالا جاوے اور روٹی
کھائی جاوے کیونکہ نجس نہین ہوئی - خزانۃ الفتاوی - گوہ مین اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اسکو چھوڑنے مین معذور
ہی اور اسکا دھونا لازم نہین ہی - القنیہ - چوہے نے گیہون اپنے دانتون سے کترے تو بضرورت انکا کھانا جائز ہی
تاتارخانیہ - اونٹ یا بکری کی مینگنی مین دانے پڑے پائے تو دھوکر کھانے مین مضائقہ نہین اور اگر گائے یا گھوڑے
کی لید مین ہون تو نہین کھائے جائینگے - محیط السرخسی - چاول و مسور و مونگ وغیرہ ایسے بیچ بیچ مین دھونا کرتے
جاوین مکروہ ہی - القنیہ - گوشت جب بدبودار ہوگیا تو اسکا کھانا حرام ہی - گھی و تیل و دودھ اگر بدبودار ہو تو حرام
نہین ہی - طعام اگر متغیر ہوکر جوش کھا گیا تو نجس ہوگیا پینے کی چیزین متغیر ہونے سے نجس نہین ہوتی ہین -
خزانۃ الفتاوی - اگر پھلون کے زمانہ مین آدمی کا گذر پھلون کی طرف ہوا اور درختون کے نیچے پھل گرے پڑے ہین پس
اگر آبادی کے اندر ہو تو تناول مباح نہین مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ مالک نے صریحاً یا دلالۃً اباحت دیدی ہی اور
جب عادت جاری ہو کہ ایسے پھلون سے منع نہین کرتے ہین تو یہ اجازت بدلالت ہی اور اگر باہر باغون مین یا دیہات
مین ہو پس اگر ایسے پھل ہون جو باقی رہتے ہین جیسے جوز وغیرہ تو لینا جائز نہین ہی مگر جب کہ مالک کی اجازت معلوم ہو
اور اگر ایسے پھل ہون جو باقی نہین رہتے ہین تو اختلاف ہی اور صدر الشہید رح نے فرمایا کہ مختار یہ کہ جب تک ممانعت
صراحۃً یا عادۃً معلوم نہو تو کھانے مین مضائقہ نہین ہی - المحیط - اور غیاثیہ مین کہا کہ مختار یہ ہی کہ جب تک مالکون کی
رضامندی معلوم نہو تب تک کھانا مباح نہین ہی - مترجم کہتا ہی کہ حدیث صحیح مین گرے پھل بقدر بھوک کے کھالینے کی
اجازت ہی اور جھوڑنے و توڑنے سے اور باندھ لانے سے ممانعت ہی - پس شاید کہ اہل مدینہ مین از راہ عادت کے
ایسی اجازت معلوم ہو یا آپ کے ارشاد سے اجازت ہو اور ہمارے دیار مین اگر کوئی شخص ایسا کرے تو مالک گستاخ
اس سے جدال کریگا پس بہرصورت جدال سے بچنا لازم ہی لہذا مفتی اسکی اباحت مطلقہ کا فتوی نہ دے - واللہ تعالی
اعلم - م - اور ان پھلون مین سے کچھ باندھ لانا جائز نہین ہی - جامع الجوامع - اگر درختون پر پھل لگے ہون تو خواہ
آبادی مین ہون یا باہر یا دیہات مین ہون افضل یہ ہی کہ بدون اجازت مالک نہ لے مگر آنکہ ایسا موضع ہو جسمین بہت
پھل ہین جس سے معلوم ہوتا ہی کہ مالکون پر اسکا کھالینا گران نہوگا تو کھانا جائز اور باندھ لانا نہین جائز ہی - (درختون
کی پتیان) بہت جھاڑ مین گر کر راہ مین جمع ہوگئین پس اگر توت کیطرح کام آتی ہون تو نہ لے ورنہ ضامن ہوگا اور
اگر بے کام ہون تو لے اور ضامن نہوگا - المحیط - اور ہمارے یہان آم وغیرہ کی پتیون مین دلالۃً عام اجازت بلکہ مالک
کی خوشی و نفع ہی - م - دوست کے گھر مین جاکر دیگچی گرم کرکے کھایا تو جائز ہی اور اگر دوست کے باغ انگور سے کھاوے
پس اگر جانے کہ گران نہوگا تو مضائقہ نہین ہی اور خوب دیکھ لے کیونکہ طامع کی نظر خطا کرتی ہی - الملتقط - مین کہتا ہون کہ اصل

ان مسائل میں جو مال کی طرح تمول وذخیرہ نہیں کی جاتی ہیں دوست کی گوارائی وناگواری پر ہے حتی کہ اگر برعکس ہو تو
حکم برعکس ہے۔م۔ نہر جاری سے پھل نکال کر کھانے میں مضائقہ نہیں اگرچہ بہت ہوں کیونکہ تھپیڑے سے خراب ہو جاویں
تو دلیل ہے کہ اُٹھا لینے وکھانے کی اجازت ہے۔ محیط السرخسی۔ پانی سے لکڑی نکال لینا اگر بے قیمت ہو تو جائز ہے ورنہ
نہیں۔ السراجیہ والخلاصہ ومحیط السرخسی۔ اگر اخروٹ ایک ایک کرکے ایک ہی جگہ سے اسقدر پائے کہ جنکی کچھ قیمت ہو گئی
تو مثل لقطہ کے ہیں حتی کہ تونگر ہو تو اس کو حلال نہیں ہیں اور اگر متفرق مواضع سے جمع کیے تو حلال ہیں فقیہ ابو اللیث رح
نے کہا کہ وہ بہر حال مثل لقطہ کے ہیں بخلاف چھوہارے کی گٹھلیوں کے کہ انکو پھینک دیتے ہیں اور اخروٹ پھینکے
نہیں جاتے ہیں لیکن اگر درختوں کے نیچے پاوے تو ایسے ہیں جیسے کھیت کاٹ لینے کے بعد زمین میں بقیہ دانہ وبالیاں پاوے۔
تو وہ جائز ہے۔ الحاوی۔ یہ مسئلہ صحیح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد وہاں سے دانہ وبالیاں چننا جائز ہے اور شاید یہ عرف ہے حتی کہ اگر کھیت
والے نے منع کر دیا تو معافی جائز ہوگی لیکن لینے والے دیار میں یوں جاری ہے کہ زمیندار اکثر محتاجوں کو اجازت دیتا ہے کہ چناؤ گیہوں چنیں
پس اگر پانچ سیر ہو تو نصف زمیندار کا اور نصف ان لوگوں کے واسطے ہے پس ایسا کرنے میں کلام ہے کیونکہ یہ بمنزلہ قفیز الطحان
ہے کیونکہ زمیندار نے ان لوگوں کو اجارہ لیا کہ اسکی زمین سے دانہ چنیں کہ انہیں دانوں میں سے نصف یا چہارم تہائی ہو اور
یہ فاسد ہے تو حق یہ کہ کل دانہ جو چنا وہ زمیندار کے واسطے ہے اور مزدوروں کو انکا اجر المثل ملیگا حیلہ یہ ہے کہ جسقدر اندازہ ہو اسقدر
اُنکو اجر مزدوری کرے پھر جس اناج سے چاہے دیوے۔ المترجم۔ (درخت مقبرہ) اگر مقبرہ بنانے سے پہلے موجود تھا تو مالک
مستحق ہی ہو جو چاہے کرے۔ اور اگر زمین موات یعنی غیر مملوکہ ناحق ہو تو درخت بحکم قدیم ہے۔ اگر مقبرہ بنانے کے بعد اگا
تو دیکھا جاوے کہ کسی شخص معلوم نے لگایا تو اسکی ملک ہے مگر اسکو ثمن صدقہ کرنا چاہیے۔ اور خود بخود اگا تو قاضی مختار ہے
یعنی اسکی رائے پر حکم ہوگا حتی کہ اگر اسکی رائے ہو کہ فروخت کرکے مقبرہ کی ضروریات میں صرف کرے تو کرے۔ القاضیخان
فقیر کو کچھ صدقہ دیا گیا ہے اسمیں سے تونگر نے کھانا چاہا پس اگر فقیر نے تناول مباح کیا یعنی اجازت دی کہ کھاؤ تو اسکے
حلال ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ المحیط۔ اور کتاب المکاتب من الہدایہ میں اشارہ ہے کہ تناول جائز نہیں ہے
کیونکہ ملکیت متغیر نہیں ہوئی بلکہ وہ فقیر کی ملک پر باقی ہے جیسے مہمان کو اختیار نہیں کہ بدون اجازت مالک کے دسترخوان سے
کسی کو کچھ دیدے۔م۔ اور اگر فقیر نے یہ چیز تونگر کو دیدی پھر اسکو کھانا حلال ہے۔ المحیط۔ جیسے آنحضرت صلعم نے بریرہ رض جو حضرت ام المومنین
رضی اللہ عنہا کی آزاد کی ہوئی تھی اسکا گوشت آپ نے بعد ہدیہ قبول کیا چنانچہ فرمایا کہ اسکے واسطے صدقہ ہے اور ہمارے واسطے ہدیہ ہے
م۔ ابن السبیل کو یعنی تونگر کو سفر کی راہ میں بضرورت محتاجی کے کچھ صدقہ دیا گیا جسکے ذریعہ سے وہ وطن واپس ہوا پھر جو بچ گیا اور
ابھی کچھ صدقہ اسکے پاس باقی ہے تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا گیا پھر وہ تونگر ہو گیا اور صدقہ قائم ہو
تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مٹی کھانا مکروہ ہے (مکروہ تحریمی ہے۔م۔) شمس الائمہ حلوانی نے شرح مبسوط کتاب الصوم میں کہا کہ
اگر اسکو خوف ہو کہ اسکے کھانے سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو مباح نہیں ہے اور یہی حکم ہر ایسی چیز میں جو سوا
مٹی کے ہو جس سے یہ خوف ہو۔ المحیط۔ ظاہر قول دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے میں یہ خوف
ہو کہ بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اسکو کھانا مباح نہوگا کیونکہ مٹی میں تحریم کی یہی علت کہ مورث مرض ہے اور اس حکم میں مریض
یا کمزور کے حق میں دونوں برابر ہیں۔ فاحفظ۔م۔ اگر مٹی قلیل وکبھی کبھی کھاتا ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ الحمیدیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ
اسمیں مرجع قول اطباء ہے اور وہ ہر صورت میں اسکو مضر کہتے ہیں پس ظاہر جواب ہی احق ہے کہ ہر حالت وصورت میں مکروہ ہو
جیساکہ اصول روایات میں مذکور ہے اور یہی اوفق بحدیث ہے واللہ تعالی اعلم۔ اگر کسی شخص کی عادت پڑ گئی ہو اور یکایک چھوڑنا
تکلیف دہ ومورث مرض وخلل دماغ ہو تو اسپر واجب ہے کہ فوراً کمی کرنے اور چھوڑنے کے معالجہ میں مشغول ہو یہاں تک کہ وہ چھوٹ

بیمار سے اور یہ تفتیر افیون وغیرہ ہی جسکی عادت پڑ گئی ہو چنانچہ اسمین بھی یہی حکم ہی جیسا کہ شامی رحمہ نے رسالہ تفتیر میں شیخ ابن حجر
مکی و شیخ عبد الغنی نابلسی وغیرہ سے نقل کیا ہی - م - کہ مٹی سے جو سوندھی مٹی بولی جاتی ہی جسکو طین حمرہ کہتے ہیں دیگر و دو
تو اسمین بھی مثل دیگر چیزوں کے کراہت ہی - جواہر الفتاوی - ایک خاص جگہ کی خاک مدینہ منورہ جسمین شفا کی روایت آئی کہ
وہ بنص خاص کے مستثنی ہی اور بعض فقہاء نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت دی کہ جبتک مضر نہو مضائقہ نہیں کیونکہ مٹی
کی حرمت بوجہ نجاست نہیں بلکہ اسوجہ سے کہ بیماری پیدا کرتی ہی لہذا ابو القاسم رح نے کہا کہ مٹی کھانا عاقل کا کام نہیں ہی
حق یہ کہ مٹی کھانا مکروہ تحریمی ہی سوائے ایک خاص مقام کے جو مدینہ منورہ میں واقع ہی اور وہ بھی تبرکا کھائی جاتی ہی جسکی مقدار
نہایت خفیف ہی فافہم - م - عورت اگر مٹی کھانے کی عادت ڈالے جس سے اسکے جمال میں نقصان ہوگا تو شوہر اسکو منع کر سکتا ہی
الوجیز - میں کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر افیون و بھنگ وغیرہ سے بھی بوجہ کراہت کے اور بوجہ نقصان جمال کے منع کر سکتا ہی - م -
(فالودہ وغیرہ) الوان طعام خوش مزہ کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہی - الظہیریہ - الوان فواکہ سے تفکہ جائز ہی اگرچہ ترک
افضل ہی - خزانۃ المفتین - اقول بعید واللہ تعالی اعلم یہ ہی کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے پیکر روحانی کا
جسمی تک ظہور کیا جاتا تھا تو جسمانی کدورت مانع نہ تھی اور اب رقیق جسم سے ظہور ہونے کے بعد جسم کی نازکی مضر نہیں ہی اور بدون اسکے جسمانی
مشغولی مذموم ہوگی چنانچہ تیسرے قرن کے بعد والوں کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ وہ مٹاپے کو پسند کرینگے پس یہ احتمال بنظر مرتبہ عقلی ہی
واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - کھڑے ہو کر پانی پینے میں مضائقہ نہیں ہی - الینابیع - لیکن خلاف ادب ہی حتی کہ آنحضرت نے کھڑے
ہو کر پینے والے کو قے کرنے کا حکم دیا کما فی السنن - اور خود نفس شریف ایک لٹکے ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا کما فی الترمذی وغیرہ - اور
معلوم ہی کہ وضو و زمزم کا پانی و حوض کا جھوٹا پانی کھڑے ہو کر بوجہ کراہت کے مندوب ہی اور سبیل کا پانی بوجہ کیچڑ یا تنگی مقام کے کھڑے
ہو کر جائز ہی پس صواب یہ ہی کہ جن جن صورتوں میں کھڑے ہو کر مندوب ہی تو وہاں کھڑے ہو کر پینا مندوب ہی اور باقی صورتوں
میں بیٹھکر مندوب ہی مگر اسکو کوئی عذر ہو اور کیچڑ یا تنگے مقام یا مشکیزہ لٹکا ہونا یہاں عذر کے واسطے کافی ہی اور بدون عذر کے
بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ ادب سے بے رغبتی نہو ورنہ تو کراہت کے قابل ہی - واللہ تعالی اعلم - م -
سقایہ سے پانی پینا ہر تونگر و فقیر کے واسطے جائز ہی - الخلاصہ - چلتے ہوئے پانی پینا نہیں چاہیئے اور مسافر کے لیے اجازت
ہی - القنیہ - ایک سانس میں پینا مباح ہی اور تین سانسوں میں اسطرح کہ برتن سے منہ ہٹا کر سانس لے اور اول بسم اللہ پڑھے
اور بعد فراغت کے - الحمد للہ الذی سقانا عذبا فراتا - پڑھے - یہ حدیث کے موافق حکم ہی - م - سقایہ کے یا مشکیزہ کے منہ سے لگا کر
پانی نہ پیے کیونکہ شاید کیڑا وغیرہ حلق میں چلا جاوے - الینابیع - لیکن ابھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک شخص کے یہاں لٹکی ہوئی مشک میں سے منہ لگا کر کھڑے پانی پیا تھا - پس ممانعت بوجہ خوف تنگی وغیرہ کے ہی
- م - سقایہ کا پانی گھر لیجانا دو حال سے خالی نہیں کہ اگر اجازت ظاہر ہو تو جائز ہی ورنہ نہیں - الوجیز - سرکہ کے مٹکہ میں ایک
قطرہ شراب گری تو پینا حلال نہیں یہاں تک کہ ایک ساعت گذر جاوے - اور اگر سرکہ کے مٹکہ میں ایک گھڑا شراب
ڈال گئی اور اسکی بو یا مزہ نہیں معلوم ہوتا ہی تو فی الحال پینا حلال ہی - الملتقط - کافر باپ کو شراب نہ پلاوے اور ذمی
اسکو دے مگر اسکے ہاتھ سے واپس لے اور کافر باپ نصرانی کو گرجا نہ لیجاوے مگر وہاں سے واپس لاوے - کافر باپ
کی ہانڈی و طعام پکا دے بشرطیکہ ہانڈی میں مردار یا سور نہو - دعوت جسمین شراب یا سور یا مردار ہو وہاں مسلمان
حاضر نہو - التتاریہ - سالن کا پیالہ یا نمکدان کو روٹی پر نہ رکھے - الخلاصہ - کاغذ میں نمک ہو تو روٹی پر رکھنا جائز ہی اور کہا گیا
کہ اصح یہ کہ نمکدان اگر غذا میں مفید ہو تو مضائقہ نہیں ہی - الینابیع - مترجم کے نزدیک یہ نہ غیر مفید ہی کیونکہ علت منع تو یہ
کہ روٹی کی تکریم میں قصور ہی پس اول اصح ہی - ہاں خوان پر رکھنا مضائقہ نہیں ہی - م - خوان کے کناروں سے روٹیاں

مکروہ ہی۔ الظہیریہ۔ روٹی سے انگلیاں پونچھنا یا چھری پونچھنا جس سے گوشت کاٹ کر کھاتا ہو مضائقہ نہیں جبکہ بعد اسکے یہ روٹی کھاوے اور بعض مشائخ مطلقاً مکروہ کہتے تھے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہی کیونکہ اسمین سوء ادب نہیں ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ علامہ ترجمانی رح نے کہا کہ چھری سے روٹی کاٹنا مکروہ ہی اور شیخ ابو الفضل الکرمانی وابو حامد نے کہا کہ مکروہ نہیں ہی۔ القنیہ اور علی بن احمد رح نے تفصیل کی کہ اگر دودھ سے گوندھی روٹی ہو تو کاٹنا مضائقہ نہیں ورنہ مکروہ ہی اور اگر ایسی روٹی نہو تو چھری سے کاٹنا مجمیوں کے عادات سے ہی۔ التاتارخانیہ عن التتمہ۔ پڑوسی محلہ والے باہم ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہیں اور انکل سے اسکا عوض دیدیا کرتے ہیں تو یہ جائز ہی۔ جواہر الفتاوی۔ یعنی مثلاً ایک روٹی خمیر ملانے کو لیا اور اندازے سے اسی قدر دیدیا تو یہ بیاج نہیں بلکہ جائز ہی اور اصول الحنیفہ کے موافق اسمین بیاج جاری نہو گا اسواسطے کہ جنس موجود ہی گر قدر مقدار ہی کیونکہ نصف صاع سے کم انکے نزدیک مقداری نہیں ہی۔ ان قرض مین کلام ہونا چاہیے تو جب فتوی یہ کہ روٹی کا قرض جائز ہی تو یہ بدرجۂ اولی جائز ہی۔ اور چونکہ مقداری نہیں ہی لہذا انکل کافی ہی واللہ تعالے اعلم۔ م۔ مسافرون نے اگر اپنی منزل مین اپنی اپنی زادراہ سے نکالا اور سب نے باہم خلط کرکے کھایا۔ یا ہر ایک نے ایک ایک درم نکالا اور سبکا طعام خریدکر باہم کھایا تو یہ جائز ہی اگرچہ کھانے مین تفاوت ہو۔ الوجیز۔ دہ۔ (تذییل) ۔طلب رزق حلال جہان تک ممکن ہو فرض ہی۔ ایک وقت مین امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تجارت مستحب تھی اور اسلام کی سلطنت مین خوب ہی لیکن کفار کی سلطنت مین زراعت بہتر ہی۔ بھرے پیٹ کے ساتھ تمام شب کی عبادت سے نصف پیٹ کے ساتھ نصف عبادت افضل ہی۔ مال کثیر جو لہو مین ملے اس سے کفاف وقلیل بہتر ہی۔ چونکہ مال کے حقوق وتبعات بہت ہین لہذا اکثر صحابہ رض نے قلت کو مختار کیا اگرچہ مال سے خیرات کرے اور حقوق ادا کرے اور حدیث صحیح مین یہ بھی وارد ہی کہ نعم المال الصالح للرجل الصالح۔ یعنی مرد صالح کے واسطے مال حلال عمدہ چیز ہی۔ م۔ حدیث مین ہی کہ تاجر سچا امانت دار قیامت مین شہیدون و صالحین کے ساتھ ہوگا۔ م۔ (متعلق ہدیہ وضیافت) کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی پس اگر اسکا غالب مال بروجہ حلال ہو تو قبول مین مضائقہ نہیں ہی مگر جبکہ معلوم ہو کہ یہ چیز بروجہ حرام ہی تو قبول نہین جائز ہی۔ اور اگر اسکا غالب مال بروجہ حرام ہو تو قبول نکرنا چاہیے نہ ہدیہ قبول کرے اور نہ دعوت کھاوے مگر آنکہ وہ شخص آگاہ کرے کہ یہ حلال ہی اور مین نے اسکو میراث پایا ہی یا کسی سے قرض لیا ہی۔ الینابیع۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کی خبر دینے پر اعتماد جائز ہی اگرچہ درحقیقت مال اسوجہ پر نہو۔ م۔ امراے ظلم کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہی کیونکہ انکے اموال مین غالب یہ کہ بروجہ حرام ہوتے ہین لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ غالباً اسکا مال حلال ہی مثلاً تاجر ہو یا کھیتی کرنے والا ہو تو مضائقہ نہیں ہی اسواسطے کہ لوگون کے اموال تو قلیل حرام سے خالی نہیں ہوتے ہین تو اموال مین غالب کا اعتبار ہوا اور یہی حکم امراے ظلم کی دعوت مین ہی۔ الاختیار۔ ہمارے زمانہ کے امراء ظلم کے ہدیہ مین شیخ ابو بکر بن الفضل بخاری رح نے فرمایا کہ یہ اموال ان لوگون کو واپس کیے جاوین جن سے یہ ہدیہ لیے گئے ہین یعنی اصل مالکون کو واپس کیے جاوین اور شیخ محمد بن حامد رح نے فرمایا کہ بیت المال مین رکھدیے جاوین۔ اور یہی امام محمد رح نے سیر کبیر مین ذکر کیا ہی۔ پس یہ جواب بخدمت شیخ محمد بن الفضل بخاری رح ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ مجھے معلوم تھا کہ مذہب مین اصل حکم یہی ہی ولیکن مین نے اسواسطے یہ فتوی نہیں دیا کہ اگر یہ اموال بیت المال مین رکھے گئے تو پھر امراے ظلم انکو لیکر اپنی خواہشات مین لہو ولعب کے ساتھ صرف کرینگے اور ہمکو یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ وامراء اس بیت المال کو اپنی خواہشون وشہوات کے واسطے رکھتے ہین اور جماعت مسلمانون کے واسطے نہیں رکھتے ہین۔ المحیط۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ بات یہان تک پہونچی کہ ہندوستان مین عموماً مسلمانون کو بیت المال کے معنی ہی نہیں معلوم ہین بلکہ یہی جانتے ہین کہ خزانہ حق سلطان ہی حتی کہ اس امر کی ضرورت ہی کہ بیت المال بتلایا جاوے

جسکا خلاصہ بیان یہ ہی کہ سلطنت اسلام مین جو خراج زمین وجزیہ وغیرہ آتا ہی اور اہل حقوق کو ادا کرنے کے بعد جو کچھ باقی
رہتا ہی وہ محفوظ مقام مین رکھا جاتا ہی اور وہ تمام اہل اسلام کا حق مشترک ہی جو انھین کی حفاظت وضروریات مین خرچ
کیا جائیگا۔ اور سلطان سب کی طرف سے اسکا متولی ہی حتی کہ بدون عام مشورت کے اسکو غیر معمولی مصرف مین خرچ کرنا نہین
جائز ہی لہذا عام قومون ومحلات وغیرہ کی طرف سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہوکر مجلس مشورت مین شریک ہونگے جنکو
علم وعقل ورائے کی عزت ہو اور سلطان سب کی تقرری سے صدر مجلس ہی پھر جب صحابہ رضی اللہ عنہم کی خلافت سے
تجاوز شروع ہوا تو آخر بیان تک یہ حالت پہونچی کہ سلطنت وخزانہ سب سلطان کی ملکیت سمجھی گئی اور بادشاہ مع اسکے وزرا
وامراء کے اس خزانہ کو اپنی آسایش مین جس طرح چاہا خرچ کرنے لگے اور عام اسلام نے جیسے اللہ تعالے ورسول صلے اللہ علیہ
وسلم کی سنت سے انحراف کیا ویسی ہی دنیا مین مجلس مشورت سے نکالے گئے کہ انکے واسطے عزت حفاظت مین کوئی دخل
وشمار نہ رہا اور عموماً جاہل وبے علم ہونے پر افتخار کرنے لگے اور آخر یہ نوبت ہوئی کہ بے علمی کے قوانین وخدمات سلطنت
سے ہاتھ کوتاہ کردیا گیا اور یہ نمونہ مترجم نے اپنے دیار کا بیان کیا ہی اور اگر سلطنت نمونہ خلافت ہو تو عین عدل وصواب
ہی اور جو راحت وعمل کہ شریعت الٰہی عز وجل مین دنیا وآخرت کے واسطے راست ومستقیم ہی وہ کسی سلطنت مین ممکن
نہین ہی کیونکہ کفار تو جب حق عز وجل سے تجاوز کرنے مین حد بھر ظالم ہین تو انکا مدار سلطنت صرف دنیاوی زندگی پر
منحصر ہی جس سے طاعات الٰہی عز وجل ومعاملات آخرت مین انتہا سے مشقت وتکلیف پہونچتی ہی پھر اگر جان ومال
کی حفاظت ہو اور ہر شخص کے واسطے بقدر ضرورت اسکی معاش کے ذرائع کھلے ہون تو ایسی بادشاہت دنیاوی
عمل مین غنیمت ہی اور معروف ہی کہ دنیاوی زندگی کے واسطے اگر جان ومال کی حفاظت وانصاف نہو بلکہ ظلم ہو تو ایسی
بادشاہت نہیں رہ سکتی اور اگر یہ حفاظت وانصاف موجود ہو تو بادشاہت قائم رہیگی اگرچہ بادشاہ کافر ہو۔ م۔ سلطان
سے جائزہ یعنی انعام وعطیہ قبول کرنے مین اختلاف ہی۔ بعض نے کہا کہ لینا جائز ہی جب تک یہ معلوم نہو کہ وہ حرام مین سے
دیتا ہی۔ امام محمد رح نے ذکر فرمایا ہی کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین جب تک ہمکو بعینہ حرام معلوم نہو اور یہ امام ابوحنیفہ وانکے اصحاب
کا قول ہی۔ الظہیریہ۔ شیخ ابو القاسم رحمہ اللہ تعالی اپنے سلطان سے عطیہ قبول کرتے اور اپنی جملہ ضرورات کے واسطے
قرض لیا کرتے تھے پھر جب عطیہ سلطانی کا وظیفہ ملتا تھا تو اس سے اپنے سب قرضے ادا کرتے تھے ایسے مسائل مین یہی حیلہ
ہی کہ ادھار چیزین خریدے پھر اسکا ثمن جس مال سے چاہے ادا کرے۔ ابو یوسف رح نے ابوحنیفہ رح سے حیلہ مین یہی جواب
پایا ہی۔ الخلاصہ۔ جس شخص کو صدقہ حلال نہین ہی یعنی تونگر ہی تو شیخ ابوبکر اسکاف رح نے فرمایا کہ اسکو جائزۂ سلطانی قبول
کرنا نہین چاہیے کیونکہ یہ صدقہ لینے کے مشابہ ہی۔ اگر علم ہو کہ سلطان نے غصب سے مال لیا ہی اور اسنے فقیر کو جائزہ دیا تو
شیخ ابوبکر رح نے کہا کہ اگر یہ معلوم ہو کہ اسنے غصب کرکے دوسرے درمون مین خلط کردیا تو لینا جائز ہی ورنہ نہین اگر معلوم
ہو کہ یہ بعینہ وہی درم مغصوب ہین اور بعض نے کہا کہ صاحبین کے قیاس قول پر خلط کی صورت مین بھی جواز نہونا چاہیے۔
کافی الحاوی۔ سلطان نے اگر کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے غالب مال کو دیکھے کہ اگر غصب وغیرہ حرام سے ہی تو
نہ کھاوے اور اگر غالب حلال ہو تو کھاوے یہی صحیح ہی۔ الذخیرہ۔ شیخ علاء الدین السمرقندی نے فرمایا کہ جو شخص ایسی ضیافت
مین مبتلا ہو جسمین حرام کا شبہہ ہو تو حیلہ یہ ہی کہ دعوت کرنے والا کہے کہ مین نے یہ مال فلان فقیر کی ملکیت کردیا پس جب وہ
فقیر کی ملکیت ہوگیا تو فقیر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی ملکیت کردے پس جائز ہوگا۔ جواہر الفتاوی۔ اگر سود خوار یا ظالم کی
والے نے اسکی دعوت کی پس اگر اسکا اکثر مال حرام سے ہو تو نہ کھاوے مگر اسوقت کہ وہ آگاہ کرے کہ مین نے اسکو میراث یا
قرضہ سے حاصل کیا ہی اور اگر اسکا اکثر مال حلال سے ہو تو دعوت کھانے یا ہدیہ قبول کرنے مین مضائقہ نہین ہی۔ الملتقط۔

جو شخص اعلان کے ساتھ فاسق ہو اسکی دعوت قبول نکرے۔ المرغاشی۔ یہ اسوقت کہ اسکا مال بروجہ حلال ہو۔ وعلی ہذا اس شخص
جسکی کمائی بفعل حرام ہو مانند کسبیان و داڑھی رکھنے والے تو انکی دعوت و ہدیہ قبول نکریگا۔م۔ دعوت ولیمہ آج وکل
و پرسوں ہو پھر منقطع ہو جاتی ہو۔ الظہیریہ۔ جسکے یہاں کوئی مردہ مرجاوے تو اسی روز اسکے یہاں طعام بھیجنے اور انکے ساتھ
کھانے میں مضایقہ نہیں ہو کیونکہ وہ لوگ تجہیز و تکفین میں مشغول ہونگے اور اسکے بعد مکروہ ہو۔ التاتارخانیہ۔ مصیبت وفات
میں تین روز تک ضیافت تیار کرنا مباح نہیں ہو اور اگر انھوں نے تیار کی تو کھانے میں مضایقہ نہیں ہو۔ خزانۃ المفتین۔ اگر
ان لوگوں نے فقرا کے واسطے طعام تیار کیا تو بہتر ہو بشرطیکہ سب وارث بالغ ہوں اور اگر وارثوں میں کوئی صغیر ہو تو
ترکہ میں سے یہ جائز نہیں ہو۔ التاتارخانیہ۔ اگر مہمانی دسترخوان پر ہو اور اپنے دسترخوان کے طعام سے کچھ اٹھا کر دوسرے
کو دیا پس اگر معلوم ہو کہ صاحب خانہ اس امر پر راضی نہیں تو اسکو دینا حلال نہیں ہو اور اگر رضامندی معلوم ہو تو جائز ہو
اور اگر مشتبہ ہو تو بھی نہ دے اور کسی فقیر کو بھی نہیں دے سکتا ہو۔ القاضی خان۔ اور اگر صاحب خانہ نے دو دسترخوان
بچھائے ہوں تو ایک دسترخوان والے دوسرے دسترخوان والوں کو نہ دیں مگر جبکہ انکو صاحب خانہ کی رضامندی کا تیقن ہو
اور کتاب الہبہ کی روایت پر جائز ہو۔ الملتقط۔ اکثر مشائخ کے نزدیک ایک دسترخوان والوں میں سے اگر ایک نے دوسرے
کو کچھ اٹھا دیا تو بوجہ عادت وعرف کے جائز ہو اور اگر وہاں کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے واسطے آیا تھا اسکو کچھ دیدیا تو نہیں
جائز ہو۔ القاضی خان۔ اور صحیح اس بارہ میں یہ ہو کہ عرف وعادت کو دیکھا جاوے اور تردد پر عمل نہیں جائز ہو۔ لیکن اگر
مہمان نے اگر دسترخوان سے کچھ اٹھا کر صاحب خانہ کی بلی کو گوشت یا روٹی قلیل دیدی تو بوجہ عادت کے جائز ہو اور اسکے
کتے کو دینا نہیں جائز ہو کیونکہ عادت نہیں ہو اور اگر ہڈی دیدی تو جائز ہو۔ الظہیریہ والذخیرہ۔ اگر ایک شخص نے لوگوں کی
دعوت کی اور متعدد دسترخوان بچھا کر ہر دسترخوان پر ایک ایک جماعت کو بٹھلایا تو ایک دسترخوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہو
کہ اپنے دسترخوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دسترخوان والوں کو دیدے اور دوسروں کو کھانا بھی جائز نہیں ہو اسواسطے کہ مالک
نے ہر ایک کو اسی کے دسترخوان سے کھانا مباح کیا ہو۔ اور دوسرے دسترخوان سے مباح نہیں کیا ہو۔ فقیہ ابو اللیث رح
نے فرمایا کہ قیاس یہی ہو ولیکن استحساناً اگر جسنے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دیدیا تو جائز ہو اور اگر وہاں کے بعض
خادموں کو دیدیا تو بھی جائز ہو۔ اور اسی طرح اگر دسترخوان سے مہمان کو کچھ روٹی قلیل گوشت دیا تو استحساناً جائز ہو۔
القاضیخان۔ دسترخوان سے زلہ اٹھانا بلا خلاف حرام ہو مگر جبکہ مہماندار کی طرف سے اجازت واطلاق پایا جاوے
جواہر الاخلاطی۔ کسی شخص کے یہاں اسکے بال بچوں کے کھانے سے ٹکڑے بچ رہے اور جمع ہوگئے اور گھر والے کھانا نہیں
چاہتے ہیں تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز وافضل ہو۔ اور نہر یا راہ میں ڈالنا نہیں چاہیے لیکن اگر چیونٹیوں کے کھانے
کو ڈالدے تو مضایقہ نہیں ہو اور یہی سلف سے منقول ہو۔ الظہیریہ۔ مردار کھلانا مجنون کو نہیں جائز ہو اور بلی کو جائز ہو
اگر طعام یا روٹی نجس ہو جاوے تو جائز نہیں کہ صغیر یا مجنون یا معتوہ کو کھلاوے بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہو اسکو
بھی نہ کھلاوے۔ ہمارے اصحاب رح نے فرمایا کہ مردار سے انتفاع کسی وجہ پر جائز نہیں ہو اور اپنے شکاری کتے و باز چرغہ
وغیرہ کو بھی نہ کھلاوے۔ القنیہ۔ مہمان ومدعو کے واسطے آداب ہیں اول جہاں بٹھلایا جاوے بیٹھ جاوے۔ دوم
جو سامنے کیا جاوے اسکو خوشی سے کھاوے۔ سوم بدون اجازت صاحب خانہ کے کھڑا نہو۔ چہارم جب نکلے تو صاحب خانہ
کے واسطے دعا کرے۔ میزبان کے واسطے بھی آداب ہیں۔ اول یہ کہ کبھی کبھی مہمان سے کہے کہ اور کھائیے مگر زیادہ ہٹ نکرے
دوم۔ مہمانوں کے پاس کثرت سے خاموشی اختیار نکرے۔ سوم انکی نظر سے غائب نہو جاوے۔ چہارم انکے سامنے اپنے خادم پر
برخشم وغصہ نکرے۔ پنجم مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے اہل وعیال کے طعام میں کوتاہی نکرے۔ الظہیریہ۔ خرچ کرنا اسطرح

افضل ہی کہ اول اپنی ذات پر پھر اپنی عیال پر خرچ کرے پھر جو بچ رہے اُسکو صدقہ دے اور فاسق کو ایک روزے زیادہ خرچ نہ دے۔ التاتارخانیہ۔ کھانے کے وقت سکوت مکروہ ہی کیونکہ یہ مجوسیون کی مشابہت ہی۔ السراجیہ۔ کھانے وقت سکوت نکرے لیکن امور خیر اور صالحین کے قصص بیان کرے۔ الغرائب۔ اور خود مہمانون کی خدمت پر کھڑا ہو جبکہ قوم کثیر ہون ورنہ ساتھ بیٹھ جانے مین مضائقہ نہین ہی اور کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا پانی لاوے اور لوگون نے پسند کیا کہ پہلے صاحب المدد سے ہاتھ دھلانا شروع کرے پھر بعد فراغت کے جب اجازت چاہین تو روکنا نہین چاہیئے اور بعد فراغت کے ہاتھ دھلانے مین بار بار طشت کا پانی پھینکنا مشائخ کے نزدیک مکروہ ہی لیکن اُسوقت مین طعام مین چکنائی کم ہوتی تھی اور اِس زمانہ مین اقسام گوشت روغن دار چیزین کھاتے ہین تو طشت مین چکنائی چھوٹتی ہی پس مضائقہ نہین کہ پانی پھینکدیا جاوے ایسا نہو کہ چکنائی کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہون۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ خلال کرنے مین جو کچھ دانتون سے نکلا اگر منھ سے باہر نکالا تو پھینک دے ورنہ چاہے نگل جاوے یا پھینک دے۔ خلال ریحان و آس و آنار کی لکڑی سے مکروہ ہی۔ اور بید سیاہ سے بہتر ہی۔ اور خلال دو جو کچھ نکالا وہ فرش پر لوگون کے پاس پھینکنا مکروہ ہی بلکہ طشت آوے تو اسمین ڈالکر ہاتھ دھو ڈالے۔ بستان۔ کھانے مین دوسرون کی جانب نظر نکرے اور لقمہ کلان نہو اور زیادہ چبا وے اور منھ سے چبانے مین آواز نہ نکالے اور جلدی نکرے۔ م۔

(فصل درم و چھوہارے وغیرہ لٹانا)۔ اگر درم یا چھوہارے ایک قوم کے درمیان رکھا اور کہا کہ جو کوئی چاہے جو کچھ لے یا جسنے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہی تو جسنے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہوگا اور دوسرے کو اُس سے لینے کا اختیار نہوگا۔ الذخیرہ۔ درم و دینار و فلوس جنپر اللہ تعالی کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہو صحیح قول مین انکا لٹانا مکروہ نہین ہی۔ جواہر الاخلاطی۔ الذخیرہ۔ اگر چھوہارے لٹانے اور کسی کے دامن یا آستین مین گرے اور دوسرے نے لے لیے تو یہ لینے والے کے ہین۔ الملتقی۔ اور فتاوائے اہل سمرقند مین ہی کہ اگر اسنے اپنا دامن یا آستین اسی واسطے پھیلائی ہو کہ اسمین شکر یا چھوہارے گرین تو دوسرے کو لینا جائز نہین حتی کہ دامن والا اس سے واپس لے سکتا ہی۔ المحیط والینابیع۔ اور اگر ایک نے چھوہارا لیا پھر اسکے ہاتھ سے گر پڑا اور دوسرے نے اٹھایا تو اول کی ملکیت ہی۔ الینابیع۔ اگر جامع مسجد کے مقصورہ مین گیا اور وہان شکر کچھ پائی تو اسکو لے سکتا ہی اور حلوائیون و شکر بنانے والون کے بازار مین گزرا اور وہان مٹھائی و شکر پائی تو نہین لے سکتا ہی۔ الخلاصہ۔ علی ہذا اگر کسی مسجد مین گیا اور طاقچہ محراب مین مٹھائی وغیرہ پائی تو لے سکتا ہی اور عرف مین موذن وغیرہ ساکن حجرہ کا حق سمجھا جاتا ہی۔ م۔ اگر عروس پر لٹانے کے واسطے شکر یا درم دیے پس جسکو دیے ہین اُسنے چاہا کہ اپنے واسطے بھی حمل کے موافق حصہ رکھ لے تو در صورتیکہ درم لٹانے کو دیے ہین تو اسکو یہ اختیار نہین ہی اور اگر اسنے چاہا کہ دوسرے کو لٹانے کے واسطے دیدے اور خود لوٹے تو یہ بھی اختیار نہین ہی اور خود لوٹ بھی نہین سکتا ہی۔ اور اگر شکر ہو تو بقول فقیہ ابو اللیث چاہے عادت کی قدر رکھ لے اور چاہے دوسرے کو لٹانے دے اور خود لوٹے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ مانند درم کے اسکو اختیار نہین ہی۔ المحیط۔ نوادر ابن سماعہ مین ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ ایک شخص کا گدھا مر گیا اور اسنے اُسکو راہ مین ڈالدیا پھر دوسرے نے آکر اسکی کھال کھینچکر دباغت کی تو مالک کو کھال لینے کی راہ نہین ہی اور اگر اسنے راہ مین نہین ڈالا بلکہ دوسرے نے اسکے مکان سے لیکر کھال کی دباغت کی تو مالک کو اختیار ہی کہ کھال لیکر دباغت کی زیادتی دوسرے کو دیدے۔ اور ابو یوسف رح سے مردار بکری کے بارہ مین یہ روایت ہی کہ اگر اسکو پھینکدیا ہو اور دوسرے نے اسکی کھال کھینچ لی دو دباغت کی اور صوف نوچ لیے پس اگر مالک آیا تو اختیار ہی کہ کھال لیکر دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دوسرے کو دیدے۔ پس گدھے کے مسئلہ سے بکری کے مسئلہ مین جواب مختلف ہی۔ المحیط۔ خربزہ کے پالیز سے خربزہ توڑ لیے اور اسمین کچھ بتیان رہ گئین اور لوگون نے اسکو لوٹ لیا پس اگر اسنے اسی کے واسطے چھوڑ دی ہون کہ لوگ

بطور جبر تو اسمیں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہوا جیسے کھیتی کا شلہ اور خیار الباقی جیسے ازراہ عادت چھوڑ دے کے
ہیں چھوڑ دیگا تاکہ لوگ لے لیں تو انکے لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مستاجر نے زمین سے کھیتی کاٹ لی اور کچھ
بقیہ رہگیا جیسے عادت ہیں لوگ چھوڑ جاتے ہیں پس مالک زمین نے اسکو سینچا جس سے وہ جمی تو وہ مالک زمین کی
ہے۔ التاتارخانیہ۔ م۔ (تنبیہ) کافر بادشاہ نے مسلمان سے جائز نوکری کے واسطے پانچ سو روپیہ ضمانت
داخل کیا کہ جب قطع نوکری سے موقوف کیا جاوے یہ روپیہ واپس دیا جائیگا۔ پھر سال گذر جانے پر فیصدی پانچ آنہ کے
حساب سے سود یا نفع دیا جاتا ہے ورنہ نوکری سے موقوف ہوگا اور اس بادشاہ کے دستور سے یہ ہے کہ بادشاہت کا روپیہ شاہی
تجارات میں لگایا جاتا ہے پس اسکا لینا کیا حکم رکھتا ہے۔ جواب۔ بعض لوگوں نے فتوی دیا کہ قرض کی منفعت مکروہ تحریمی ہے
کما ذکر ہوں کل قرض جر منفعۃ۔ الخ۔ اور مترجم نے جواب دیا کہ یہ قرض کی منفعت نہیں ہے اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے تو
لینے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن استعمال ہوں عفو ہے لہذا اسکو کھانا حلال نہیں بلکہ صدقہ کر دے اور اسی پر اتفاق کیا گیا
واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ (فصل متعلق اہل الذمہ) ذمی کافروں کا مسجد الحرام و دیگر مساجد میں جانا
بقول صحیح جائز ہے۔ کما للسرخسی۔ بااں میں نجاست نہو کیونکہ مساجد کی نظافت کا حکم ہے۔ م۔ مسلمان بھی بیعہ و کنیسہ
داخل ہو سکتا ہے لیکن اس وجہ سے داخل ہونا مکروہ ہے کہ وہ مجمع الشیاطین ہے۔ التتمہ۔ اگر اہل الذمہ نے کوئی قطعہ زمین مقبرہ
بنانے کے واسطے خریدا تو وہ اسکے مالک ہوگئے جو چاہیں کریں اگرچہ پڑوسیوں کے گھروں کو مضر ہو بخلاف اسکے اگر انہوں
نے اسکو بیعہ یا کنیسہ یا آتش خانہ بنانا چاہا تو منع کیے جاوینگے۔ خزانۃ الفتاوی۔ اسی طرح شراب خانہ یا عام مخالفت کے کام سے
بھی منع ہونگے۔ م۔ مضائقہ نہیں کہ نصرانی کے ہاتھ زنار و مجوسی کے ہاتھ انکی ٹوپی فروخت کرے۔ السراجیہ۔
و علی ہذا اگر نصرانیوں کے ہاتھ انکی ٹوپی و زنار وغیرہ فروخت کرے یا انکا کپڑا سیئے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے انکا
کھانا پکاوے جبکہ سور و شراب نہو۔ م۔ اگر مسلمان کی زوجہ نصرانیہ ہو تو اسکے گھر میں جہاں چاہے اپنی نماز
پڑھے ولیکن صلیب نہیں گھر میں گاڑ سکتی ہے۔ المحیط۔ امام محمد رح نے کہا کہ میں نصرانی کو بربط نہیں بجانے دونگا اور
ہر چیز جس سے مسلم منع کیا جاوے اس سے نصرانی بھی روکا جائیگا سوائے شراب و سور کے۔ الملتقط۔ امام
محمد رح نے کہا کہ مشرکوں کے برتنوں میں دھونے سے پہلے کھانا نہیں چاہیے۔ اور اگر باوجود اسکے بدوں
دھوئے ہوئے کھا لیا تو جائز ہے اور وہ حرام کھانے والا نہوگا جب تک کہ برتن میں نجاست معلوم نہو اور اگر
نجاست معلوم ہو تو بغیر دھوئے کھانا پینا جائز نہیں ہے ورنہ حرام کھانے پینے والا ہوگا۔ جیسے مرغی کی
چونچ میں نجاست معلوم ہو تو اسکے جھوٹے پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ مشرکوں کا پائجامہ اگر نجس
معلوم ہو تو اسمیں دھونے سے پہلے نماز نہیں جائز ہے اور اگر معلوم نہو تو دھونے سے پہلے نماز جائز مگر مکروہ ہے۔
نصاری و یہود کے ذبائح وغیرہ طعام کھانے میں مضائقہ نہیں خواہ حربی ہوں یا ذمی ہوں خواہ اسرائیلی ہوں یا غیر
ہوں۔ المحیط۔ اس دیار میں گردن مروڑی مرغی نصاری میں معروف ہے تو انکی ذبیحہ میں کراہت ہے۔ م۔ طعام مجوس بھی
سب حلال ہے سوائے ذبیحے کے کہ مجوس کا ذبیحہ حرام ہے۔ المحیط۔ اور یہی حکم ہنود وغیرہ مشرکین کا سوائے یہود و نصاری اہل کتاب
کے ہے۔ م۔ اہل الشرک کے ساتھ کھانے کے مسئلہ میں حاکم ابو عبد الرحمن نے کہا کہ اگر وہ ایک مرتبہ مسلمان مبتلا ہو جاوے تو مضائقہ
نہیں ہے اور ہمیشہ دوامی مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور ملتقط کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مشرک اسوقت اپنا سنکھ وغیرہ کوئی علامت
شرک و کفر ظاہر کرے تو نہیں جانا ہے ورنہ جائز ہے۔ اہل ذمہ کی دعوت کرنے میں مضائقہ نہیں اگرچہ دونوں میں سوائے شناسائی
کے کوئی واسطہ نہو۔ الملتقط۔ اہل الذمہ کی دعوت میں جانا جائز ہے۔ الذخیرہ۔ مشرک کے ساتھ صلہ رحم کرنا خواہ قریب یا بعید ہو

مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ مسلمان زن سے لڑتا نہو۔ المحیط۔ اور اگر صلح ہو تو اس زمانہ میں بھی جائز ہے۔ تاتارخانیہ۔ اور مشرک
کا ہدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے چنانچہ احادیث میں وارد ہے الا آنکہ اسکی جانب سے اسلام میں مرکافی کا خیال ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم
م۔ مسلمان و ذمی کافر کے درمیان معاملات ضروریہ جائز ہیں۔ السراجیہ۔ جسکے والدین کافر ہوں تو اسپر انکی روزی کا نفقہ
جبکہ محتاج ہوں دینگی و خدمت و زیارت لازم ہے اور اگر زیارت سے خوف ہو کہ اسکو کفر کی جانب مائل کرینگے تو جائز ہے کہ
انکی زیارت ترک کرے۔ الخلاصہ۔ مشرک کے واسطے مغفرت کی دعا نکرے اور اگر اسکے حق میں ہدایت کی دعا کی تو جائز ہے چنانچہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اللہم اہد قومی فانہم لا یعلمون۔ التبیین۔ بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ کافرون کے واسطے
ہدایت کی دعا کرنا مستحب ہے۔ م۔ کسی کافر کو اے کافر یا او فاسق مشرک کہنا مکروہ ہے اگر اسکو گران ہو۔ القنیہ۔ کافر سے یہ کہنا کہ
خدا تیری عمر دراز کرے۔ اگر یہ نیت ہو کہ شاید مسلمان ہو جاوے یا انتظا اسکے تو مضائقہ نہیں اور بدون نیت کے مکروہ ہے۔ المحیط
یہودی نصرانی سے بعد سفر سے آنے کے معانقہ کرنے میں مضائقہ نہیں جبکہ وہ ترک معانقہ سے اذیت پاوے۔ القنیہ۔
یہودی و نصرانی کی عیادت مرض کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ التہذیب والتبیین۔ فاسق کی عیادت علی الاصح جائز ہے اور کافر
کی تعزیت میں کہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے اس سے بہتر عطا کرے یعنی مسلم۔ التبیین۔ ذمی پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مسلمان ہو گیا ہے
نماز جائز ہے اور مسلمان پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مرتد مرا ہے نماز چھوڑنا نہیں جائز ہے یہی امام محمد رح سے نوادر ابن سماعہ
میں مروی ہے۔ المحیط۔ حمام میں یہودی داخل ہوا پس مسلمان نے اسکی خدمت کی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکی نیت یہ کہ اس سے
اجرت حاصل کرے یا وہ اسلام کے خلق سے مسلمان ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر یہودی کے تعظیم کی نیت ہے تو مکروہ ہے۔ الذخیرہ
اس سے ظاہر ہوا کہ اہل الشرک کی نوکری و خدمت اس نیت سے کہ اجرت حاصل کرے جائز ہے۔ م۔ توریت و انجیل و زبور کا پڑھنا
و سیکھنا نہیں جائز ہے یعنی بوجہ تحریف وغیرہ اور نہ اسنے کوئی امر ثابت کرنا روا ہے لو زعماء رح جو نبوت وغیرہ پر استدلال
لاتے ہیں تو ان لوگوں پر الزام ہے نہ اپنا اثبات ساجد۔ اور ہمارے زمانہ میں جو ترجمہ توریت و انجیل وغیرہ موجود ہیں تحریفات
سے مملو ہیں اور اصل مفقود ہے تو سوائے ابتراء الزام کے دوسرا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ م۔

(فصل بیان کسب) یعنی
کمائی و رزق کے واسطے سعی کرنے کے بیان میں۔ واضح ہو کہ رزق مقدر الٰہی عزوجل ہے کہ وہ بندہ کو پہونچتا ہے اور
تقدیر ایک شان الٰہی عزوجل ہے جسپر اعتقاد فرض ہے ولیکن تقدیر سے لپٹنا ممنوع ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال میں مکلف ہے
اور یہ اسکو روا نہیں کہ اس امر سے بحث کرے کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس بارہ میں کیونکر ہے۔ حتی کہ اگر اسنے نہ کھایا یہان تک
کہ مر گیا یا جاڑے سے مر گیا اور نہ پہنا یا طریقہ اس کے موافق کرنے سے زینہ کے ذریعہ سے نہ اترا بلکہ کودا اور مر گیا تو
جہنم کے لائق عاصی ہوگا اگرچہ موت مقدر تھی۔ اسی طرح جو طریقہ تدبیر و اسباب چلایا گیا ہے اسکے موافق کام کرنا لازم ہے ولیکن
اعتقاد حق یہ کہ ان تدابیر کو اپنی رائے سے نتیجہ دینے والا ہرگز خیال نکرے مگر اسی قدر کہ بظاہر فعل حق عزوجل اسطرح جاری
ہوا ہے اور اس معاملہ میں جو نتیجہ ہوگا اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ اور اس بیان سے اطلاق کھل گیا اور فرق ظاہر ہو گیا
فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کمائی کے چند اقسام ہیں۔ ۱۔ فرض اور وہ بقدر کفایت اپنی ذات و عیال
و ادائے قرض و ادائے نفقہ واجبہ ہے۔ پھر اگر اس سے زائد کمائی ترک کرے تو اس کو گنجائش ہے۔ اور اگر اسقدر اتنی
کمائی کی کہ اپنے واسطے و اپنے عیال کے واسطے ذخیرہ کرے تو اسکو گنجائش ہے کیونکہ صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے اپنے عیال کا ایک سال کا روزینہ ذخیرہ کر دیا۔ خزانۃ المفتین۔ اور اسی طرح اگر اسکے والدین محتاج ہوں تو انکی
کفایت کے واسطے اسپر کمائی کرنا فرض ہے۔ الخلاصہ۔ ۲۔ قسم مستحب اور وہ اس مقدار کفایت سے زائد کمائی ہے تا کہ
اسکے ذریعہ سے فقیر کی مواسات کرے یا قریب کے ساتھ صلہ رحم کرے اور یہ نفل عبادت کے لیے خلوت سے افضل ہے

۳- قسم مباح- اور وہ اس مقدار سے زائد اسواسطے کہ تجمل سے بسر کرے- ۴- قسم مکروہ تحریمی اور وہ جمع کرنا بغرض تفاخر و تکاثر ہو اگرچہ کمائی حلال ہو- خزانۃ المفتین- اور واضح ہو کہ ایسے لوگون کے اقوال و احوال پر التفات نکرنا چاہیے جو مسجدون و خانقاہون مین بیٹھے ہوے کمائی سے انکار کرتے ہین حالانکہ انکی آنکھین لگی ہوئی اور ہاتھ پھیلے ہوے ہین تاکہ جو کچھ لوگون کے ہاتھون مین ہے انکو پہونچ جاوے اور یہ لوگ اپنے آپ کو متوکلین کہتے ہین اور یہ کچھ توکل کی صفت نہین ہے- الاختیار شرح المختار امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہین الگ ہوکر بیٹھین اور طیبات سے پرہیز کرین اور اللہ تعالے کی عبادت کے لیے اپنے آپ کو فارغ بنا دین حالانکہ حلال کمائی کرنا اور جمعہ و جماعات مین حاضر ہونا شہرون مین بہتر و الزم ہے التاتارخانیہ- بعضے بزرگون سے منقول ہے کہ جس قاری و عالم نے کمائی ترک کی تو وہ اپنے دین سے کھاتا ہے- السراجیہ- کمائی کے طریقون مین **افضل** جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت و صنعت- الاختیار- پھر تجارت کا افضل ہونا بعض کے نزدیک ہے اور اکثرون کے نزدیک زراعت افضل ہے- الوجیز- جس شخص کے پاس ایک روز کا روزینہ ہو تو اسکو سوال کرنا حلال نہین ہے- الاختیار- سائل نے بھیک مانگ کر جو مال جمع کیا وہ خبیث ہے- الینابیع یعنی نجس حرام ہے- م- منتقی مین بروایت ابراہیم رح امام محمد رح سے مروی ہے کہ عورت نائحہ یا طبلہ سارنگی والی نے مال کمایا پس اگر یہ مال بطور شرط ہو لینے اس کام پر یہ اجرت ٹھہرائی ہو تو جن لوگون سے لیا ہے انکو واپس دے بشرطیکہ پہچانے ورنہ ان لوگون کے نام صدقہ کر دے تاکہ انکو ثواب پہونچے اگرچہ مال نہین پہونچ سکتا ہے- اور اگر اسنے بدون شرط کے یہ مال پایا ہے یعنے بعد گانے بجانے وغیرہ کے لوگون نے اسکو اپنے صرف سے دیا ہے بمقابلہ معصیت مشروط نہوا تو یہ مال اسکے واسطے حلال ہے- امام محمد رح سے گانی والی کے مال مین روایت ہے کہ اگر اسنے اس مال سے قرضخواہ کو ادا کیا پس اگر قرضخواہ کو معلوم ہو تو اسکو لینا جائز نہین ہے- المحیط- ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جنمین توریت و انجیل و قرآن لکھا ہے اور کہتا ہے کہ مین ہدیہ دیتا ہون لیتا ہون تو اسکو یہ حلال نہین ہے- الکبری- مترجم کہتا ہے کہ اس ملک مین رنڈیون کی کمائی بفعل فاحشہ مشروط مطلقًا حرام خبیث ہے- رنڈیان جمعرات کو پکا کر مسجدون مین لے جاتی ہین اور جاہل موذن انکے ہاتھون سے لیکر آگے آگے جاکر محراب مین رکھکر فاتحہ دیتے اور رنڈی منبر پر سجدہ کرتی ہے پھر موذن مذکور اسکو لیکر کھاتا ہے یہ حرام و شنیع ہے- رنڈیون کے اموال سے دعوت و ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے اور اعتبار نہین کہ بعضے لوگ پیر بنکر انکو مرید کرتے اور بیعت دکھاتے ہین حالانکہ یہ شناعت حرام و ہتک حرمت ہے نعوذ باللہ من ذلک- کاہن کی کمائی حرام ہے اور اسی مین رمال و نجومی داخل ہین- یہان ہی تعویذ سحر وغیرہ متعلقات سحر کی کمائی حرام ہے اور حدیث صحیح مین ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے اور کاہن کو جو دیا جاتا ہے حرام ہے- م- ایک شخص مرگیا اور اسکی کمائی حرام ذریعہ سے ہے اور اسکا بیٹا اسکو جانتا ہے ولیکن خاص لوگون کو نہین پہچانتا ہے تو بیٹے کے واسطے شرعًا یہ مال حلال ہے جو اسنے باپ کا ترکہ پایا ہے ولیکن تقوی یہ ہے کہ باپ کے خصوم کی نیت سے صدقہ کر دے- الینابیع- ایک شخص کے پاس ایسا مال ہے جسمین شبہہ ہے پس اسنے اپنے باپ کو صدقہ مین دیدیا تو کافی ہے (لیکن ثواب کی نیت کرے ورنہ خوف کفر ہے) اور یہ ضرور نہین کہ کسی اجنبی کو صدقہ دے اسی طرح خرید و فروخت کرتا تھا اور اسکے ساتھ اسکا بیٹا بھی کرتا تھا حالانکہ اسکی تجارت مین بیوع فاسدہ واقع ہوئین پھر اسنے کل مال اپنے پسر کو صدقہ دیا تو عہدہ سے نکل گیا- القنیہ- ایک شخص نے سلطان کے حکم سے اموال جمع کیے جسمین لوگون پر تاوان وغیرہ ناحق ہے پھر اسنے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جاوے کہ یہ طعام اگر اسکے پاس غصب یا رشوت سے آیا تو کھانا نہین جائز ہے ورنہ کھانے سے پرہیز بہتر ہے- المحیط- اس مسئلہ مین دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے مال جمع کرتے ہین انکی دعوت کھانا جائز نہین ہے- انگریزی قانون کی پیروی مقدمہ پر وکالت مین جو اجرت ٹھہرائی جاتی ہے مکروہ ہے- اہل کار سرکاری جو دیہات وغیرہ مین جاتے اور بغیر وجہ کے دعوت

کھانے میں حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ تونگری با شکر سے فقیری پر صبر افضل ہے۔ نیک راہ طلب میں خرچ
کرنے کی نیت سے کمائی میں مشغول ہونے سے مشغول نہ ہونا بہتر ہے۔ السراجیہ۔ **ف۔ فصل زیارت قبور ومقابر میں
قرأت قرآن ونقل میت وغیرہ)**۔ زیارت قبور میں مضائقہ نہیں ہے یہی قول ابو حنیفہ رح ہے۔ الخزانہ۔ بدلیل حدیث
بریدہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ میں نے تمکو زیارت قبور سے منع فرمایا تھا بس اب تم زیارت کرو کہ وہ موت وآخرت کو یاد دلاتی
ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ م۔ اور ظاہر قول امام محمد رح مقتضی ہے کہ عورتون کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے۔ شمس الائمہ سرخسی نے
کہا کہ یہی اصح ہے۔ تہذیب میں لکھا کہ زیارت قبور مستحب ہے۔ الخزانہ۔ میں کہتا ہون کہ استحباب بدین نظر کہ وہ موت و
آخرت کو یاد دلاتی اور حیات دنیاوی سے سرد کرتی ہے اور میت کے حق میں دعا کرنے سے اسکو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ م۔
جب زیارت کو جانے کا قصد کرے تو چاہیے کہ گھر میں دو رکعت نفل پڑھے ہر ایک میں الحمد وآیۃ الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ
احد پڑھے اور میت کو ثواب ہدیہ کرے۔ پھر راہ میں لا یعنی امور میں مشغول نہو بلکہ قبر تک پہونچے تو وہان آ کر قبلہ رخ
پیٹھ کر کے میت کے سامنے کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیکم یا اہل القبور یغفر اللہ لنا ولکم انتم سلفنا ونحن بالاثر۔ الغرائب۔ اور بعض
روایات میں وارد ہے۔ السلام علیکم دار قوم مؤمنین وانا ان شاء اللہ تعالیٰ بکم لاحقون نسأل اللہ لنا ولکم العافیۃ۔ اور اس
باب میں احادیث متعددہ وارد ہین۔ اور جو دعا کہ غرائب میں مذکور ہے جو متعددہ وانفع واعلیٰ ہے۔ مگر آنکہ مدینہ منورہ کی
زیارات صحابہ رضی اللہ عنہم وجہان جہان اصحاب رضی اللہ عنہم میں سے کوئی ہو اور شہدائے جہد احد میں وہ الفاظ مسنون ہین
جو حدیث میں وارد ہین اور زیادہ کلام کی یہان گنجائش نہیں ہے۔ م۔ پھر جب دعا کرنا چاہے تو قبلہ رخ ہو جاوے۔
خزانۃ الفتاوی۔ اور یہی بہ فتوی دیا جاوے۔ م۔ اگر شہید کی زیارت ہو تو کہے۔ سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار۔ اگر مسلمانون
وکافرون کے قبور مختلط ہون تو کہے۔ السلام علی من اتبع الہدی۔ پھر سورہ فاتحہ آیۃ الکرسی و اذا زلزلت والہاکم التکاثر
پڑھے۔ الغرائب۔ شیخ جلیل محمد بن الفضل رح سے روایت ہے کہ مقابر میں اگر بصوت جہر کے اخفاء سے قرآن پڑھے تو مکروہ
نہیں ہے اگرچہ تمام ختم کر جاوے۔ اور مکروہ یہی ہے کہ جہر سے قرآن پڑھے۔ صدر ابو اسحٰق اپنی اسناد محمد بن ابراہیم رح
نقل کرتے کہ مقابر میں سورۃ الملک پڑھنا خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے کچھ مضائقہ نہیں ہے اور سوائے اس سورہ کے
مقابر میں دیگر قرآن نہ پڑھے۔ اسمین جہر واخفاء کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ الذخیرہ۔ اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ مقابر
میں قبر کے نزدیک قرآن پڑھنے سے اگر یہ مقصود ہو کہ اسکو آواز قرآن سے انس ہو تو پڑھے اور اگر یہ قصد نہو تو اللہ تعالیٰ
قرآن کی قرأت سنتا ہے جہان ہو۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ قول دلیل ہے کہ شیخ قاضی خان رح کے نزدیک میت
اسکو سنتا ہے حالانکہ بالاتفاق حنفیہ رح کے نزدیک میت نہیں سنتا ہے پس شاید ضمیر سے یہ مراد ہو کہ خود اپنے آپکو انس ہو
لیکن یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ قرأت قرآن سنتا ہے جہان ہو۔ یہ صحیح ہے لیکن اس سے قرأت کا جواز نہیں نکلتا ہے
کیونکہ بہت جگہ قرآن پڑھنا ممنوع ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ سنتا ہے۔ پھر شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل وشیخ اجل محمد بن ابراہیم
کے مخالف روایت یہ کہ ایک مرگیا اور اسکے وارثون نے اسکی قبر پر ایسے شخص کو بٹھایا کہ قرآن پڑھے تو صحیح یہ کہ مکروہ نہیں
ہے اور یہ امام محمد رح کا قول ہے۔ المضمرات۔ بلکہ اصح واولی قول امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح ہونا چاہیے کہ مکروہ ہے اور یہ اوفق
باحادیث وآثار سلف اور محققین ائمہ حنفیہ ہے پس دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ کیون اسکو ترک کیا گیا ہے بلکہ نافع یہی میت کو دعا
مغفرت از صالحین وصدقات مالی ہین اور قرآن پڑھنے والے کو اگر تو خود ثواب ہے پھر اگر اسنے نیت صالحہ سے تلاوت
کی اور ثواب پایا تو بعد اسکے اگر میت کو ہدیہ کرے تو میت کو ثواب پہونچے پس ایسے امر موہوم کے واسطے اعلیٰ طریقہ اور سنت
سلف چھوڑنا کچھ ضرور نہیں ہے فاعلم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ زیارت قبور کے واسطے افضل ایام چار دن ہین۔ دوشنبہ وپنجشنبہ وجمعہ وشنبہ۔

۲- روز جمعرات - ۳- روز جمعہ - ۴- روز شنبہ یعنی ہفتہ - پھر جمعہ کے روز بعد نماز کے وقت زیارت بہتر ہے اور روز شنبہ کو
طلوع آفتاب تک زیارت کرے - اور روز جمعرات یعنی پنجشنبہ کو شروع دن چڑھے اور بعض نے کہا کہ آخر وقت میں افضل ہے
اسی طرح متبرک راتوں میں خصوصاً لیلۃ البراءۃ افضل ہے - اور اسی طرح متبرک زمانوں میں بہتر ہے جیسے عشرہ ذی الحجہ و عیدین و عاشورا
وغیرہ سو اسم متبرک - الغرائب - جب کسی مقبرہ پر گذرا اور کچھ ذکر ثواب اس نیت سے پڑھا کہ جن مقابر سے گذر رہا ہے انکو
ثواب ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے - السراجیہ - شیخ ابو یوسف ترجمانی رح نے کہا کہ مقابر پر ہاتھ رکھنا ہم سنت نہیں جانتے اور
مستحسن جانتے ہیں ولیکن ہم اسمیں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے - عین الائمہ کرابیسی رح نے کہا کہ ہمنے سلف کو بلا انکار اسی پر پایا
اور شمس الائمہ مکی رح نے کہا کہ یہ بدعت ہے - القنیہ - قبر کو مسح نہ کرے اور نہ بوسہ دے کیونکہ یہ نصرانیوں کی عادت ہے اور والدین
کی قبر کو بوسہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے - الغرائب - لیکن آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی والدہ شریفہ کی زیارت
فرمائی تو اسمیں یہ منقول نہیں ہے - واللہ تعالی اعلم - م - شیخ نجندی رح سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبریں دیگر قبروں کے
درمیان واقع ہیں تو کیا اسکو جائز ہے کہ دعاء و تسبیح کرتا ہوا گذر جاوے یہاں تک کہ قبر والدین کی زیارت کرے تو فرمایا کہ ان امور کا
اعتبار ہے بشرطیکہ بغیر قبروں کو روندے ہوئے گذرنا ممکن ہو - پوچھا گیا کہ ایک شخص کا قطعہ زمین ایسے مقام پر واقع ہے کہ جہاں
سے پہنچنا بدون قبروں کے روندے ممکن نہیں ہے حالانکہ اسکو اپنے قطعہ زمین میں زراعت وغیرہ کی خواہش ہے تو فرمایا کہ اگر قبروں
کے مردے تابوت صندوق میں بند ہوں تو مضائقہ نہیں ہے - مصنف رح نے کہا کہ اسی طرح اگر تابوت میں نہوں تو بھی جائز ہے -
تاتارخانیہ - شیخ وبری رح بھی قبروں پر چڑھنے میں گنجائش دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں بمنزلہ گھروں کی چھتوں
کے ہیں - عین الائمہ کرابیسی رح نے کہا کہ اصل نہیں ہے - شمس الائمہ حلوائی رح نے کہا کہ مکروہ ہے - حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ
نے فرمایا کہ اگر میں انگارے پر چلوں تو مجھے قبر پر چلنے سے زیادہ محبوب ہے - علاء الترجمانی رح نے کہا کہ قبروں پر چلنے سے گنہگار
ہوگا - القنیہ - ان اقوال مختلفہ میں سے استدلال شرعی میں اصح قول شمس الائمہ حلوائی و علاء الترجمانی رح ہے واللہ تعالی
اعلم - اور حدیث میں قبور روندنے سے ممانعت صریح وارد ہے - م - میت کے چہرہ سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں مضائقہ نہیں اور یہ تو
بعد دفن کے منع ہے - القنیہ - اگر غیر کی زمین میں دفن کیا گیا تو مالک کو اختیار ہے چاہے مردہ اکھاڑ دے اور چاہے چھوڑ دے
اور چاہے زمین برابر کر کے اسپر زراعت کرے اور چاہے وارث سے گڑھے کی قیمت لے لے - الوجیز - اگر ایک حاملہ عورت کے
پیٹ میں سات مہینے کا بچہ حرکت کرتا تھا وہ مری اور دفن کر دی گئی پھر خواب میں دیکھا گیا کہ وہ کہتی ہے کہ میں بچہ جنتی ہوں تو اسکی قبر نہیں
کھودی جائیگی - السراجیہ - کوچہ و بازار میں قبر بنانا مکروہ ہے - القنیہ - اور مساجد و گھروں میں بھی مکروہ ہے - م - اگر کاشانہ و گنبد بنا دیا
کہ اسمیں بہت سے مردہ دفن کریگا تو بھی مکروہ ہے کیونکہ قبروں پر عمارت بنانا مکروہ ہے - موت سے پہلے اپنے واسطے تابوت بنانا مکروہ
ہے - تابوت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے - القنیہ - قبر پر پھول و خوشبو رکھنا اچھا ہے اور اگر انکی قیمت صدقہ دیدے تو بہت اچھا ہے - الغرائب
اول راتوں میں مقابر میں چراغاں لے جانا بدعت ہے - السراجیہ - اسی طرح عرس وغیرہ میں وہاں چراغ جلانا بدعت ہے - م - واضح
ہو کہ اکثر دیار میں دستور ہے کہ ہر محلہ میں جنازہ مع کپڑا و تخت کے بنا ہوا رہتا ہے جب کوئی مرتا ہے تو اسپر لٹا کر لے جاتے ہیں - م
اگر جنازہ کا کپڑا پھٹ گیا کہ کام میں نہیں آتا تو متولی اسکو صدقہ نہیں دے سکتا بلکہ اسکو فروخت کرکے اسکے دام میں ملا کر
نیا کپڑا خرید دے - جواہر الفتاوی - ۵ - (**فصل گانا ولہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف**) - خالی گانا بغیر مزامیر
میں اختلاف ہے - بعضے نے کہا کہ گانا مطلقاً حرام ہے اور اسکی طرف کان لگانا معصیت ہے اور اسی کو شیخ الاسلام رح نے اختیار کیا - اور
اگر سنے اچانک تو اسپر کچھ گناہ نہیں ہے - بعض مشائخ نے کہا کہ گانے میں مضائقہ نہیں اس غرض سے کہ قافیہ و فصاحت کی سمجھ حاصل
کرے - مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ بعد معرفت معنی اس سے فائدہ نہیں ہو سکتا اور دوم ترانی و فصاحت سمجھنا بھی گانے

سر نون نہین ہے-م- بعض نے کہا کہ اپنی تنہائی مین وحشت دور کرنے کے لیے گانا جائز ہے بشرطیکہ اکیلا ہو اور اس سے لہو مقصود نہو- اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا ہے- اور اگر شعر مین حکمت یا عبرت یا فقہ ہو تو مکروہ نہین ہے- التبیین مترجم کہتا ہے کہ تفصیل یہ ہے کہ بیان دو باتین ہین اول یہ کہ فصاحت مخارج وحروف صاف اپنے مناسب آواز سے نکالنا جسمین گٹکری و تغیر وغیرہ راگ کا نہو تو صحیح یہ کہ یہ مطلقاً جائز ہے بلکہ قرآن ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب ہوتا ہے چنانچہ حدیث مین ہے کہ لیس منا من لم یتغن بالقرآن- یعنی جو کوئی کہ قرآن کو خوش آوازی سے نہ پڑھے وہ ہم مین سے نہین ہے- اور حدیث مین ہے اللہ تعالے نے اسقدر التفات کسی پر نہین فرمایا جسقدر پیغمبر پر جو قرآن خوش آوازی سے پڑھے- کما رواہ مسلم وغیرہ- اور حکمت یہ ہے کہ کلام لطیف جبکہ بد آواز بدہیأت سے نکالے تو اسکی خوبی مین فرق ڈالنا اور عیب لگانا ہوتا ہے پس اس سے ممانعت فرمائی گئی پس قرآن پاک کو خوش آواز سے فصیح لب ولہجہ سے اچھی طرح ادب سے پڑھنا بہت خوب و مرغوب ہے- دوم راگ وغنا جسمین تال و سر و گٹکری و تغیر ہوتا ہے اور یہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اور اسمین اختلاف کی کچھ وجہ نہین ہے اور یہی جمہور علما کا قول ہے واللہ تعالے اعلم-م- مباح اشعار پڑھنے مین مضائقہ نہین ہے- اگر شعر مین کسی عورت کی تعریف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ عورت معینہ اور زندہ موجود ہے تو مکروہ ہے اور اگر مر گئی ہو تو مضائقہ نہین ہے اور اگر غیر معینہ ہو تو بھی مکروہ نہین ہے- مترجم کہتا ہے کہ عورت مردہ معینہ مین خوف ڈراو فتنہ ہے خصوص اس زمانہ مین اسکے ورثہ اس سے ناراض و آمادہ فساد ہونگے ذوق مذکور کی وجہ سے کسی خاندان کی خاص عورت کی تعریف کے اشعار بھی نہون- اور یہ سب اسوقت کہ تعریف مذکور بطور تہذیب ہو ورنہ فحش تو حرام ہے- نوازل مین مذکور ہے کہ ادب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر شعر مین فسق یا شراب یا طفل امرد کا ذکر ہو تو مکروہ ہے اور معتمد یہ کہ طفل کے بارہ مین وہ تفصیل ہے جو عورت کے بارہ مین مذکور ہوئی- المحیط- بعض نے فرمایا کہ شعر مین کراہت کے معنی یہ ہین کہ آدمی اشعار مین مشغول ہوگا جو اسکو قراءۃ القرآن و ذکر وغیرہ سے باز رکھیگا اور اگر شعر مین مشغولی ایسی نہو تو مضائقہ نہین ہے بشرطیکہ اسکی غرض صالح یہ ہو کہ اشعار عرب کے ذریعہ سے علم حدیث و تفسیر مین مدد حاصل کرے- الظہیریہ- یہی اس حدیث کا محمل ہے کہ تم مین سے کوئی اپنے پیٹ کو پیپ لہو سے بھرے تو اس سے بہتر ہے کہ شعر سے بھرے- رواہ مسلم- اور قول اول محمل اس حدیث کا ہے کہ ان من الشعر لحکمۃ- یعنی اشعار مین سے بعضے ایسے ہین جو حکمت ہین- رواہ فی الصحیح- اور آخر زمانہ مین قرآن مجید اٹھائے جانے کے بیان مین ہے کہ اس امت والے اشعار مین مستغرق ہونگے حتی کہ قرآن اٹھالیا جاوے پھر صبح کرینگے تو باہم کہینگے کہ ہم کچھ جانتے تھے پھر اشعار مین غافل ہو جاوینگے چنانچہ مترجم نے تفسیر مین اسکو مع توضیح کے بیان کیا ہے-م- شمس الائمہ حلوانی رح سے پوچھا گیا کہ ان لوگون کا کیا حکم ہے جو اپنے آپکو صوفیہ کہتے اور ایک طرح کا خاص لباس پہنتے ہین اور قوالی و وجد مین مشغول ہوتے ہین اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعوی کرتے ہین تو فرمایا کہ انھون نے اللہ تعالی عزوجل پر افترا و دروغ باندھا ہے- پھر پوچھا گیا کہ اگر مستقیم راہ شریعت سے کج ہین تو کیا عوام سے فتنہ دور کرنے کے واسطے ملک سے شہر بدر کر دیے جاوین- تو فرمایا کہ راہ سے اذیت کی چیز یعنی ڈھیلا وکانٹا دور کرنا صیانت و دیانت مین امثل و اشمل ہے اور خبیث کو طیب سے جدا کرنا اولی و ازکی ہے- التاتارخانیہ- شیخ امام رح نے فرمایا کہ سماع و وجد و قوالی جسکو ہمارے زمانہ مین صوفیہ کرتے ہین یہ حرام ہے اور اسکی جانب قصد کرنا اور وہان بیٹھنا جائز نہین ہے اور گانا و مزامیر سے اسمین کچھ فرق نہین ہے اور اہل تصوف نے اسکو جائز رکھا اور اپنے مشائخ کے فعل کو حجت لاتے ہین اور میرے نزدیک انکے بزرگون نے ایسا ہرگز نہین کیا جو یہ لوگ کرتے ہین بلکہ انکے زمانہ مین بسا اوقات کسی نے ایسا شعر پڑھا جو انکے حال کے موافق ہوا تو اسنے انکے دل کو رقیق کر دیا جس سے بے اختیار گریہ وزاری مین مشغول ہوئے بلکہ قلب رقیق کبھی ایسی حالت مین بیہوش ہو جاتا ہے اور بسا اوقات اس سے افعال بے اختیاری ظاہر ہوتے ہین اور یہ جائز ہونا بعید نہین ہے اور بزرگان اولیاء اللہ سے کوئی

ہے گمان نہیں کرتا کہ وہ ایسے افعال کے مرتکب ہوئے ہوں یہ لوگ جاہل بے علم بطور فسق کے کرتے ہیں اور اہل تقوی کے فعل
کی جانب نسبت کرتے ہیں۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے اسواسطے کہ سابقین اولیاء اللہ تعالی کی جو کتابیں شائع
ہیں انمیں صریح ان افعال سے ممانعت مذکور ہے حتی کہ غنیۃ الطالبین وغیرہ میں اس راہ سے گزرنے کو منع فرمایا کہ جسمیں گانا بجانا ہو
اور نفحات میں لیلے اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ انسے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے قلب میں آواز خوب اثر کرتی ہے جو غناء کے طور پر
ہو تو فرمایا کہ اسکا قلب مریض ہے جیسے منافق کا ہوتا ہے تو چاہیے وہ علاج کرے۔ اور بالاتفاق انکے کلمات منقول ہیں کہ جس قدر سنت
کے اتباع زیادہ ہو اسی قدر مرتبہ زیادہ ہے اور جسقدر کمی ہو اسی قدر نقص ہے اور بالاتفاق انکے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع و
خلاف سنت کا مرتکب ہو تو خوف ہے کہ وہ شیطان کا آلہ ہو اور وہ ولی ہرگز نہو گا بشرطیکہ ہوش میں ہو۔ اور اگر خوف تطویل
نہوتا تو میں ان اقوال کثیرہ طویلہ کو نقل کرتا اور شیخ نسفی رح کا ایک رسالہ درباب صوفیہ ہے جسمیں انہوں نے بارہ اقسام
بیان کیے اور انمیں سب کے فسق و فجور و گمراہی پر شہادت دی سوائے ایک فرقہ کے جو شرع و سنت پر زہد و تقوی کے ساتھ
قائم ہے کہ وہ مستقیم ہے اور اسکی خدمت کے واسطے تاکید فرمائی۔ م۔ دُف کے بارہ میں امام ابو یوسف رح سے سوال ہوا کہ کیا آپ
سوائے شادی کے عمل کے مکروہ جانتے ہیں کہ عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے واسطے بدون فسق کے دف بجاوے تو فرمایا کہ نہیں
لیکن جس سے لعب فاحش و غناء پیدا ہو وہ مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ عید کے روز دف بجانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ خزانۃ المفتین
مترجم کہتا ہے کہ ڈھول قریب دف کے ہے بدون بغیر جھانجھ و مجیرہ کے اور بغیر گانے کے ہو واللہ تعالی اعلم۔ اور حدیث درباره
دف کے مع نذر کرنے والے کے وارد ہے اور عرب کا کام صرف اشعار پڑھنا تھا۔ اور حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا
کی حدیث الا اعصاء بجمیع اللہو۔ اور حراب حبشہ کا تماشا دکھلانا صریح ہیں واللہ تعالی اعلم۔ م۔ مزاح۔ دل لگی یعنی
ایسا کلام جس سے طبیعت کو فرح و خوشی ہو تو مزاح میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ ایسا کلام نہ بولے جس سے آدمی گنہگار ہوتا ہے
یا بقصد نہو کہ ساتھیوں کو ہنساوے۔ الظہیریہ۔ اسواسطے کہ ہنسانے والا قیامت میں ٹھٹھول بنایا جائیگا جیسا کہ حدیث سنن
میں وارد ہے اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آدمی زبان سے ایسا کلمہ نکل جاتا ہے جسکی جانب بے پروائی سے توجہ نہیں ہوتی حالانکہ
وہ اسکے عوض چالیس برس کی دوری تک جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مزاح فرماتے تھے اور فرمایا
کہ میں سوائے سچ کے نہیں بولتا ہوں اور حضرت انس رضی اللہ عنہ جو اسوقت کم عمر اور آپ کے خادم تھے ایک روز فرمایا کہ
یا ذا الاذنین۔ ای دو کان والے۔ اور ایکمرتبہ انس رض کے چھوٹے بھائی کو جو صغیر بچہ تھا فرمایا کہ۔ یا ابا عمیر ما فعل النغیر
یعنی اے ابو عمیر تیرا لال کیا ہوا۔ اس بچہ کا نام دوسرا تھا مگر اپنی طرف سے ابو عمیر سے اسکی کنیت فرمائی حالانکہ وہ ابھی عمیر کا
باپ ہونے کے لائق نہ تھا اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کی کنیت جائز ہے اور معلوم ہوا کہ بچوں کو لال وغیرہ چڑیوں کی اجازت ہے
اور ایکمرتبہ ایک بڑھیا کو فرمایا کہ جنت میں بڑھیا نہونگی جب وہ گھبرائی تو تنبیہ کی کہ قرآن میں اللہ تعالی نے آگاہ کر دیا ہے کہ ہم
انکو باکرہ کر کے داخل جنت کرینگے۔ م۔ مصارعت یا ہم کشتی لڑنا دیکھا جاوے کہ اگر لہو و لعب بے فائدہ وقت بربادی ہے
ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کی قوت و حرب کی مشق سے ہو تو جائز بلکہ ثواب ہے۔ جواہر الفتاوی۔ ہمارے دیار میں اکھاڑے
اور داؤ پیچ والے جو کھیلتے ہوئے محرمات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ م۔ خربزہ مسکہ زمانہ میں نوجوان لوگ خربزوں سے مار کھیلتے ہیں
تو یہ مباح ہے۔ الجواہر۔ مترجم کہتا ہے کہ جواز کی وجہ ظاہر نہیں کیونکہ لغو ہے لیکن کراہت بھی ضرور نہیں بلکہ خلاف اولی ضرور ہے
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ شطرنج ہمارے نزدیک حرام ہے اور سوائے شطرنج کے جو سر و نرد و شیر وغیرہ بالاجماع حرام ہیں۔ الجامع
الصغیر۔ جھوٹ۔ ہر جگہ حرام ہے سوائے چند مقام خاص کے۔ ۱۔ جہاد کے قتال کی حالت میں تاکہ کافر کو مغلوب کرے۔ ۲۔ دو
شخصوں میں صلح کرانے میں۔ ۳۔ زوجہ کو راضی کرنے میں۔ ۴۔ مظلوم کا ظلم دفع کرنے میں۔ ۵۔ اور جھوٹ کی تعریض بھی مکروہ ہے

اگر بضرورت مثلاً تُو نے کسی سے کہا کہ کھانا کھا لیجیے۔ اسنے کہا کہ مین کھا چکا یعنی کل کھا چکا ہون تو یہ جھوٹ ہی۔ خزانۃ المفتین
جس شخص نے کسی گناہ کا قصد کیا اور اسکو دل مین جمایا اور اسی پر جارہا تو گنہگار ہوگا۔ الملتقط۔ مترجم کہتا ہی کہ تحقیق
واللہ تعالی اعلم یہ ہی کہ افعال دو قسم ہین ایک وہ کہ جنکا تصور دل مین آیا اور دل ہی مین اسکا اعتقاد کرنا مقصود ہی پس ایسے
افعال مین جب کوئی اعتقاد فاسد کا تصور ہوا اور اسنے دل سے مکروہ جانا تو یہ مرفوع ہی پس گنہگار نہیں بلکہ ثواب پاویگا بدلیل
اس حدیث کے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ ایسے وساوس آتے ہین کہ ہم اسکے بولنے سے خوفناک ہوتے ہین یعنی
ہم انکو ایسا ناگوار و مذموم جانتے ہین کہ زبان سے نکال نہیں سکتے ہین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خالص ایمان
ہی یعنی انکو خلاف ایمان جاننا یہی تو خلوص ایمان ہی۔ اور اگر ایسے خیال کو دل مین جگہ دی پس اگر وہ خلاف ایمان ہو تو
باطن مین کفر پیدا ہو جائیگا اگرچہ ظاہر مین قاضی کو علم نہونے سے اسکی تکفیر نہو مثلاً کسی جاہل نے زعم کیا کہ کافر بھی نیک دم
صدقہ وغیرہ دیتا ہی تو وہ بھی کبھی جنت پاویگا کیونکہ دائمی جہنم کی سزا نہیں ہو سکتی ہی پس اسنے اپنی جہالت سے بعض احکام الٰہی
و حقائق کے برخلاف باندھا اور یہ اسکے دل مین جم گیا تو باطن مین کفر ہو گیا یا جیسے اسنے خیال کیا کہ یہ خلاف قدرت ہی کہ عیسی
علیہ السلام بغیر باپ کے ہون پس ضرور انکا کوئی باپ ہوگا و معلوم نہیں ہوا ہی تو یہ باطنی کفر ہی۔ دوم وہ افعال کہ دل مین
تصور آیا مگر انکا وقوع بذریعہ ہاتھ یا زبان وغیرہ اعضا کے ہوگا جیسے قصد کیا کہ دو رکعت نماز نفل پڑھونگا یا قصد کیا کہ فلان عورت
غیر محرم کو دیکھونگا یا فلان اجنبیہ سے بدحرکت کرونگا پس حدیث صحیح مین ہی کہ اللہ تعالی نے کرام کاتبین کو حکم دیا ہی کہ جب بندہ
نے نیکی کا قصد کیا تو اسکے واسطے ایک نیکی لکھو پھر جب عمل مین لاوے تو کم از کم دس نیکیان اور جہان تک اللہ تعالی چاہے
لکھو۔ اور جب بندہ نے بدی کا قصد کیا تو کچھ مت لکھو پھر اگر وہ اس قصد کو ترک کرے تو ایک نیکی لکھو اور اگر عمل مین لاوے
تو اسکے واسطے ہی بدی لکھو۔ کما فی صحیح مسلم نحوہ۔ پھر قولہ تعالی ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ الآیہ سے ظاہر
یہ کہ جو ارادات کہ دل مین خطور کرتے وہ محاسبہ مین سامنے آوینگے۔ پس حدیث سے ظاہر ہوتا ہی کہ بدخیالات واہیات جو
عمل مین نہیں لایا ہی وہ قلمبند کرنے کو سامنے ہونگے گویا وہ اسکے بیاد اور بعمل ہین حق تعالی اپنے فضل سے عفو فرماویگا
لہذا آدمی کو تاکید کی گئی کہ اپنے قلب کی حفاظت کرے کہ اسمین خطرات واہیات نہ آوین اور اکثر یہ خطرات نظر شہوات سے
ہوتے ہین لہذا نظر و چھونے وغیرہ کے مسائل مفصل بیان کیے تاکہ احتراز کیا جاوے واللہ تعالی اعلم بالصواب اور اب
بعض مسائل اہل کتاب بہایہ کے لکھتا ہون۔ م۔ قال ویکرہ ان یقبل الرجل فم الرجل او یدہ او شیئا منہ او
یعانقہ۔ جامع صغیر مین ہی کہ مکروہ ہی کہ مرد کسی مرد کے منھ یا ہاتھ یا اسکے کسی عضو و جلد کو بوسہ دے یا اسکے ساتھ معانقہ کرے
ف۔ یعنی گردن سے گردن ملا کر چھاتی سے لپٹا دے۔ وذکر الطحاوی ان ہذا قول ابی حنیفۃ و محمد رح۔ شیخ
طحاوی رح نے ذکر کیا کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہ و محمد رح کا ہی۔ وقال ابو یوسف رح لا باس بالتقبیل والمعانقۃ۔ اور
ابو یوسف رح نے کہا کہ بوسہ لینے و معانقہ کرنے مین مضائقہ نہیں ہی۔ لما روی ان النبی علیہ السلام عانق جعفرا رضی اللہ
عنہ حین قدم من الحبشۃ وقبل بین عینیہ۔ اس دلیل سے کہ جعفر رض جب حبشہ سے مدینہ آئے تو آنحضرت صلعم نے جعفر کو معانقہ
کیا اور جعفر کی دونون آنکھون کے درمیان بوسہ دیا۔ ف۔ اور یہ فتح خیبر کے روز واقع ہوا تھا پس فرمایا کہ واللہ نہیں جانتا ہون کہ
مین ان دونون مین سے کس امر سے زیادہ مسرور ہون فتح خیبر سے یا جعفر کے آنے سے۔ رواہ الحاکم عن جابر رض۔ اور حاکم نے [illegible]
ابن عمر رض سے روایت کرکے کہا کہ اسکی اسناد باعتبار صحیح اور طبرانی رح نے حدیث ابو جحیفہ رض سے اور دار قطنی نے حدیث عائشہ رض سے [illegible]
کیلئے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہما کو معانقہ و بوسہ لیا ترمذی نے حدیث عائشہ رض سے روایت کیا اور کہا کہ حدیث حسن غریب ہی اور اس باب مین
مراسیل مجہولہ وارد ہوئی ہین جیسے حضرت ابو ہریرہ رض نے حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما کی ناف مبارک کو بوسہ لیا اور بعدہ [illegible]

ولہما ماروی ان النبی علیہ السلام نہی عن المکامعۃ وہی المعانقۃ وعن المکاعمۃ وہی التقبیل - اور امام
ابوحنیفہ و محمد رح کی دلیل وہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نے مکامعہ اور مکاعمہ سے منع فرمایا۔ مکامعہ یعنی معانقہ ہے اور مکاعمہ یعنی
بوسہ لینا ف- یہ دو جزو ہیں کہ اول کو ابن ابی شیبہ رح نے ابو ریحانہ رض کی حدیث سے روایت کیا اور دوم کو ابوداؤد
و نسائی رح نے روایت کیا۔ اور حدیث ابو ریحانہ یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے
سے منع فرماتے درحالیکہ دونوں کے بیچ میں کپڑا حائل نہ ہو اور مرد کو مرد سے مکامعہ یا مکاعمہ سے منع فرماتے کہ دونوں کے درمیان
کچھ نہ ہو۔ ابوعبیدہ رح نے کہا کہ مکاعمہ یہ ہے کہ مرد دوسرے مرد سے بدون حائل کپڑے کے معانقہ کریں اور مکامعہ زوجہ کے
ساتھ مضاجعت بے حائل و عورت کا بوسہ لینا۔ وما رواہ محمول علے ما قبل التحریم - اور جو حدیث کہ ابویوسف رح نے
روایت کی وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازار واحد - پھر مشائخ نے فرمایا
کہ یہ اختلاف ایسے معانقہ میں ہے کہ ایک ازار میں ہو ف- یعنی دونوں مرد صرف اپنی اپنی ازار پہنے ہوں اور باقی بدن
پر قمیص وغیرہ نہ ہو۔ اما اذا کان علیہ قمیص او جبۃ فلا باس بہا بالاجماع وہو الصحیح - اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبہ
ہو تو بالاتفاق مضائقہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے ف- اور اظہر اس باب میں قول ابی یوسف رح ہے بدون اسکے کہ باہم پہلے پر
ایک ہونے پر صرف ازار واحد کے ساتھ لیٹیں کیونکہ حدیث مکامعہ و مکاعمہ اسی میں ظاہر ہے اور بوسہ کے باب میں اخبار
دیگر ہیں۔ ازانجملہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قصہ سریہ میں جسکے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک
ہوئے اور ہمنے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وحسنہ۔ ازانجملہ حدیث ام المومنین عائشہ رض در باب
مناقب فاطمہ رضی اللہ عنہا کہ جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں تشریف لاتیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی دختر کا
بوسہ لیتے اور اپنی جگہ بٹھلاتے تھے اور جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم تشریف لیجاتے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کھڑی
ہوجاتیں اور حضرت سرورعالم صلے اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتی تھیں اور اپنی جگہ بٹھاتی تھیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی
وقال حسن صحیح - ازانجملہ حدیث صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ میں ہے کہ یہود کی ایک قوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ رواہ الاربعہ۔ وقال الترمذی صحیح - اور اس باب میں کثرت ہے۔ قال ولا باس بالمصافحۃ لانہ
ہو المتوارث - جامع صغیر میں ہے کہ مصافحہ میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسواسطے کہ یہ متوارث ہے۔ وقال علیہ السلام من صافح
اخاہ المسلم وحرک یدہ تناثرت ذنوبہ - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مسلمان نے اپنے بھائی مسلمان
سے مصافحہ کیا اور اسکا ہاتھ ہلایا تو اسکے گناہ جھڑ جاتے ہیں ف- مومن جب دوسرے مومن سے ملا پھر اسپر سلام کیا اور
اسکا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کیا تو دونوں کے گناہ ایسے گر جاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑتے ہیں۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہی
حدیث براء رض میں بروایت بیہقی ہے اور دونوں مصافحہ کرنے والوں کی مغفرت قبل جدائی کے بروایت ابوداؤد و ابن ماجہ و
الترمذی و احمد۔ اور حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ بروایت ابوداؤد ہے اور حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت بخاری رح ثابت ہے
پھر رہا یہ امر کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرے یا ایک ہاتھ سے پس صحاح کی روایات میں اکثر یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑے
اور بعض روایات میں دونوں ہاتھ بھی مروی ہیں اور ظاہر واللہ اعلم یہ کہ دونوں کے درمیان وسعت ہے اور بنظر فضیلت
یعنی گناہ جھڑ جاتے ہیں لوگوں نے دونوں ہاتھ کو پسند کیا۔ (فروع) فقیہ ابو اللیث رح نے آخر میں فتوی دیا کہ سلاطین
کے پاس جانا جائز ہے۔ العتابیہ۔ ایک شخص کو سلطان نے طلب کر کے چند باتیں پوچھیں پس اگر وہ سچ کہتا ہے تو اسکو ناگوار
امر پہونچتا ہے تو حکم یہ ہے کہ گروہ کو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو اپنے قتل یا تلف عضو کا یا غیر کے قتل یا تلف عضو کا خوف نہو اور نہ تلف
مال کا خوف ہو تو اسکو سوائے حق بات کے برتنا نہیں چاہیے اور اگر ایسے مکروہ امر کا خوف ہو تو خلاف حق بول دینے میں مضائقہ

نہین ہے۔ القاضی خان۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کے لیے تواضع حرام ہے۔ الملتقط۔ اگر کسی نے سلطان کے واسطے بطور
تحیت سلام کے سجدہ کیا (جیسے بعض امم سابقہ مین جائز تھا) یا اسکے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو اس فاعل کی تکفیر نہین
کی جائیگی ولیکن وہ سخت گنہگار ہوگا کیونکہ کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا۔ یہی قول مختار ہے۔ فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر سلطان کے
واسطے بہ نیت عبادت یعنی کمال تعظیم سجدہ کیا، یا کچھ نیت دل مین نہین آئی تو وہ کافر ہوگیا۔ جواہر الاخلاطی۔ اگر مسلمان سے
کہا گیا کہ بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ ہم تجھے قتل کرینگے تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر انکا یہ حکم بطریق عبادت سجدہ ہو تو افضل یہ کہ سجدہ
نکرے جیسے ایک شخص پر کفر کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا تو صبر افضل ہوتا ہے اور اگر انکا حکم مذکور بطور سجدہ تحیت ہو تو اسکے
واسطے بہتر یہ کہ سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب مین سجدہ کرتا ہون اور شاہ کے واسطے
نیت نکرے یا سجدہ تحیت کی نیت کرے۔ م۔ جامع صغیر مین ہے کہ کسی سردار و شاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے اور
بوسہ دینے والا اور جو اس پر راضی ہو دونون گنہگار سخت ہین۔ التاتارخانیہ۔ سلطان یا غیر کے واسطے جھکنا یعنی رکوع کیطرح
سر دیکر جھکانا مکروہ ہے کیونکہ یہ فعل مجوس سے مشابہت ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ تحیۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے اور اس سے
ممانعت وارد ہوئی ہے۔ التمرتاشی۔ چنانچہ ایک شخص نے پوچھا کہ یا رسول اللہ ہم مین سے آدمی اپنے بھائی یا دوست سے
ملتا ہو تو کیا اسکے واسطے جھک جاوے فرمایا کہ نہین عرض کیا کہ کیا اسکو چپٹا دے یعنی گلے لگا دے و بوسہ دے فرمایا
کہ نہین عرض کیا کہ کیا اسکا ہاتھ پکڑ کر معانقہ کرے۔ فرمایا کہ ہان۔ رواہ الترمذی والبیہقی۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے
کی خدمت کے واسطے کھڑا ہو جانا اور دونون ہاتھ پکڑ لینا یعنی معانقہ کرنا جائز ہے۔ الغرائب۔ اگر غیر کے واسطے اپنے ہاتھ کا بوسہ
لیا تو مکروہ ہے اور اگر دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لیا پس کسی عالم کے ہاتھ کا بوجہ اسکے علم کے یا سلطان کے ہاتھ کا بوجہ عدل کے
بوسہ لیا تو مضائقہ نہین ہے۔ اور اگر سوائے علم و عدل کے بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چوما پس اگر اس سے مسلمان کا اکرام
مقصود ہو تو بھی مضائقہ نہین ہے اور اگر اسکی تعظیم عبادی کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال ملجانے کا قصد کیا تو مکروہ ہے اور صدر الشہید
اسمین مطلقاً کراہت کا فتویٰ دیتے تھے۔ الذخیرہ۔ عالم و سلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہے اور ان دونون کے سوا کی
اجازت نہین ہے اور یہی مختار ہے۔ الغیاثیہ۔ عالمون و زاہد فقیرون کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلون کا فعل ہے اور کرنیوالا
گنہگار ہے اور عالم یا درویش یا جو اس پر راضی ہو وہ بھی ارتکاب حرام کا گنہگار ہے۔ الغرائب۔ اور یہ جو عوام جاہل کیا کرتے
ہین کہ ملاقات کے وقت ملکر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہین تو بالاجماع مکروہ ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ جامع صغیر مین مذکور ہے کہ مکروہ
ہے کہ مرد دوسرے کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دے۔ فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر دوسرا شخص فقیہ یا عالم یا زاہد ہو تو یہ نیت
اعزاز دین کے مضائقہ نہین ہے۔ المحیط۔ اور قاضی خان نے مثل صاحب ہدایہ کے اختلاف امام ابو حنیفہ و محمد بکراہت اور
ابو یوسف بجواز نقل کر کے لکھا کہ اگر بوسہ لینا بطور نکوئی ہو نہ بطور شہوت تو کل کے نزدیک جائز ہے۔ القاضیخان۔ چنانچہ
ستر عورت کے بیان مین حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا جسمین ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے
حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ناف مبارک کا بوسہ لیا ہے پس یہ صریح ہے کہ بطریق نیکی بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ مکروہ
ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کے منھ یا گال کو ملاقات یا وداع کے وقت بوسہ دے۔ القنیہ۔ جیسے یہ مکروہ رسم مجوس ہندوستان
مین عموماً جاری تھی۔ م۔ شیخ ابو اللیث رح نے کہا کہ بوسہ لینا پانچ طور پر ہے۔ ۱۔ بوسہ رحمت جیسے والد اپنی اولاد کو بوسہ
لے۔ ۲۔ بوسہ تحیت جیسے مؤمنین ایک دوسرے کا بوسہ لین۔ ۳۔ بوسہ شفقت جیسے فرزند اپنے والدین کو بوسہ
لے۔ ۴۔ بوسہ مودت جیسے مرد اپنے بھائی کی پیشانی چومے۔ ۵۔ بوسہ شہوت جیسے مرد اپنی زوجہ یا باندی کا بوسہ لے
بعض نے زیادہ کیا کہ۔ ۶۔ بوسہ دیانت جیسے حجر اسود کو بوسہ دے۔ التبیین۔ مصافحہ تتمہ سلام ہے لہذا ابتدائے نگر یا سلام کے

جو شافعیہ میں خصوصاً حرم محترم میں رائج ہے شیخ علی قاری رحمہ اللہ نے ایک رسالہ خاص میں منع لکھا ہے اور یہی صواب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (**فصل امر بالمعروف وحرص**) نیک باتوں کا جو موافق شرع ہیں حکم کرنا اور خلاف شرع ومعاصی سے روکنا اسلام میں دین و دنیا کی راہ سے ایک امر اہم عظیم الشان ہے اور اسکا ترک کرنا بہت بڑا فساد ہے اور جو بلا نازل ہوا اسی کے ترک سے نازل ہوا اور حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ باہم امور معروف کا حکم کرو گے اور منکرات سے منع کرو گے یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دیگا۔ اور ایک روایت میں آیا کہ پھر تم میں سے مرد صالح دعا کریگا کہ قبول نہیں ہوگی۔ اور مترجم نے قولہ تعالیٰ: واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیۃ اور قولہ تعالیٰ کانوا لا یتناہون عن منکر فعلوہ الآیۃ وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث وآثار سے مشرح وموضح بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ م۔ امر بالمعروف پہلے نرمی و لطف کے ساتھ چاہیئے۔ تاکہ نصیحت زیادہ موثر ہو پھر درشتی وسختی کرے لیکن بدگوئی وگالی وفحش کے ساتھ نہو۔ پھر ہاتھ کے ذریعہ سے ہو بایں طور کہ شراب بہادے وطبلہ وسارنگی وغیرہ توڑدے۔ امر بالمعروف کے کئی انواع ہیں۔ ۱۔ غالب گمان ہو کہ نیکی کی نصیحت قبول کرلینگے ومنکر چھوڑ دینگے تو ایسا کرنا واجب ہے اور چھوڑ نہیں سکتا۔ ۲۔ غالب گمان ہو کہ نصیحت میں اسکو گالیاں دینگے تو چھوڑنا افضل ہے۔ یوں ہی اگر اس سے بڑھکر مار پیٹ وغیرہ کا خوف ہو جس سے لڑائی وعداوت پیدا ہوگی۔ اگر جانتا ہے کہ مارپیٹ تک نوبت پہونچیگی پر صبر کریگا اور کسی سے شکوہ نکریگا تو امر بمعروف ونہی منکر میں مضائقہ نہیں ہے اور اسکو جہاد کا ثواب ہے۔ ۴۔ اگر جانتا ہے کہ قبول نکرینگے گر خوف بھی نہیں ہے تو وہ مختار ہے اور نصیحت کرنا افضل ہے۔ المحیط۔ اگر امر معروف میں قتل کا خوف ہو حتی کہ اس کام میں قتل کیا گیا تو شہید ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ شیخ زندویسی رح نے اختیار کیا کہ ہاتھ سے امر معروف کرنا سلاطین وامراء پر واجب ہے۔ زبان سے علماء پر واجب ہے دل سے عوام پر واجب ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن حدیث میں ہے کہ جو کوئی امر منکر دیکھے یعنی جو شرع میں ممنوع ہے یا اسپر دلیل شرعی قائم نہیں تو اسکو ہاتھ سے بگاڑدے پھر اگر یہ قدرت نہو تو زبان سے اور اگر یہ قدرت بھی نہو تو دل سے یہ سب سے کمزور ایمان ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ اقسام مذکورہ ایک ہی شخص میں جاری ہیں۔ غرض ازینکہ اکثر وضع زمانہ اس طور پر جاری ہے کہ ہاتھ سے تغیر کرنا حکومت سے ہوتا ہے اور علماء زبان سے منع کرسکتے ہیں اور عوام سے یہی ہوسکتا ہے کہ دل سے اسکو برا جانیں لہذا کہا گیا کہ جس شخص کے سامنے منکر موجود ہو اور وہ ہاتھ یا زبان سے نہیں روک سکتا مگر دل سے برا جانتا ہے تو وہ اسمیں شامل نہیں بلکہ بالکل جدا ہے اور جو شخص دور ہے مگر وہ دل سے اچھا جانتا ہے اور اگر موقع ملتا تو حاضر ہوتا تو وہ اسمیں شامل ہے۔ م۔ امر بمعروف کے واسطے پانچ چیزوں کی ضرورت ہے۔ ۱۔ علم کیونکہ بدون علم کے امر بمعروف اچھی طرح نہیں ہوسکتا ہے۔ ۲۔ صدق نیت کہ خالص اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہونا مقصود ہو۔ ۳۔ جسکو نصیحت کرے اسپر شفقت و مہربانی کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے چھوٹ جاوے پس جس نرمی وشفقت سے جو راہ بہتر نظر آوے اسکے ذریعہ سے تلقین کرے۔ ۴۔ نصیحت کرنے والا صابر وحلیم ہو۔ ۵۔ جس امر سے منع ہو اسکو خود نکرتا ہو اور جس نیکی کے کرنے کا حکم کرے اسکو خود کرتا ہو۔ قاضی ومفتی وعالم کو کوئی عامی آدمی امر بمعروف نکرے اسواسطے کہ شاید اسکو ضرورت ہو جسکی سمجھ عوام کو نہیں ہوتی ہے۔ الغرائب۔ اگر کسی امر ممنوع کا خود مرتکب ہو تو بھی اسپر دوسرے کو منع کرنا لازم ہے۔ المحیط۔ الملتقط۔ الخزانہ۔ ایک شخص جسکو منکرات ہیں پس اسکے باپ کو یا سلطان کو یا محتسب کو لکھ بھیجنا جائز ہے کہ اسکے غالب گمان میں پسر یا رعیت یا لشکری یا زوجہ کی اسکا منع کرنا مفید ہوگا اور یہ لوگ مان لینگے ورنہ لکھنا حلال نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر کسی نے ایسا گناہ کیا جس پر حد واجب ہوتی ہے پھر توبہ کرلی تو حد قائم ہونے کے واسطے امام وقت کو خبر نکرے۔ جواہر الاخلاطی گناہ کو چھپانا واجب ہے۔ توبہ کے شرائط مقدمہ عقائد میں مذکور ہیں۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ فاسق مسلمانوں کو فعل منکر سے منع کرے اور اسکے غالب گمان میں ہو کہ میں اسکی وجہ سے قتل کیا جاؤنگا اور انکو کچھ اثر نہیں پہونچا سکتا ہوں تو رخصت ہے کہ خاموش رہے

اور عزیمت یہ ہے کہ منع کرے اگرچہ قتل کیا جاوے۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ جو شخص نصیحت کرنا چاہتا ہے اسکی غرض سوائے ملامت
کے اظہار علم و مدح و اپنی منزلت و دنیاوی متاع نہو اور اگر لوگ اسکی نصیحت نہ مانیں تو وہ انکی طرف سے آزردہ نہو کیونکہ اسکو
اپنی نیک نیت کا ثواب حاصل ہے۔ وعظ بقدر فہم عوام ہو اور انکی سمجھ سے زائد امور بیان نکرے و اقوال عجیب و روایات
غریب و مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ م۔ (**فصل دواء و علاج کے بیان میں**) دوا
کرنا مباح ہے بشرطیکہ اعتقاد یہ ہو کہ شفاء دینے والا اللہ تعالیٰ عز و جل ہے اور یہ اعتقاد کرے کہ اسی دوا سے شفا حاصل ہوئی تو
مباح نہیں ہے۔ السراجیہ۔ ہڈی سے علاج کرنے میں امام محمد رح نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے
وغیرہ کی ہڈی ہو سوائے سور و آدمی کے کہ مکروہ ہے۔ یہ اجازت عام ہے کہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو اور ذبیحہ ہو یا مردار ہو لیکن
مذبوحہ کے حق میں مطلقاً جائز ہے۔ اور اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک سے جائز ہے اور تر ہو تو نہیں جائز ہے کتے کی ہڈی سے
دوا کرنا ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہے اور حسن بن زیاد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ سور کے بالوں سے
موزہ دوزوں کو انتفاع لینا بقول ابو حنیفہ رح جائز اور یہی اظہر ہے۔ الملتقط۔ اگر طبیب کے کہنے کے موافق دوا نہ کی اور مرگیا تو
گناہ نہیں کیونکہ تیقن نہیں ہے کما یعلم من قاضیخان۔ حاملہ کو ابتدائے حمل میں جب تک بچہ حرکت نہ کرے فصد و پچھنے نہیں
جائز ہیں پھر درمیان میں جائز ہے یہانتک کہ ولادت قریب ہو تاکہ بچہ حفاظت میں رہے مگر ایسی صورت میں کہ ترک سے کھلا
ہوا ضرر لاحق ہوتا ہو۔ القنیہ۔ اور اگر ابتدائے حمل میں طبیب نے کہا کہ جو نمک لگانا مضر ہے تو وہ نمک نہ لگاوے۔ الکبریٰ۔
اگر حاملہ نے اپنی صحت نفس کے واسطے دوا پی تو مضائقہ نہیں اگرچہ حمل ساقط ہو جاوے اور وہ ضامن نہوگی۔ الینابیع
دوا نہ کی یہانتک کہ مرگیا تو گناہ نہیں ہے بخلاف اسکے اگر کھانا نہ کھایا یہانتک کہ مرگیا تو گناہ ہے کیونکہ دوا محتمل ہے اور کھانا مخصوص
یقینی ہے۔ الظہیریہ۔ خر مادہ کا دودھ و گوشت مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا جو حرام ہے۔ الغیاثیہ
اونٹ کا پیشاب و گھوڑے کا گوشت لغرض دوائے مرض کے مکروہ ہے۔ الجامع الصغیر۔ صاحبین کے نزدیک دونوں جائز
ہیں جبکہ بیماری کی دوا مقصود ہو۔ م۔ واضح ہو کہ ضرر دور کرنے والے اسباب جو اللہ تعالیٰ نے انسان کی معرفت میں دیئے
ہیں وہ تین قسم ہیں۔ اول یقینی جیسے پیاس کے واسطے پانی اور بھوک کے واسطے روٹی ہے تو اسکا ترک کرنا توکل نہیں ہے
بلکہ خوف موت کے وقت چھوڑنا حرام ہے۔ دوم ظنون جیسے دوا پینا و مسہل و فصد وغیرہ معالجات طبیہ تو انکو عمل میں لانا خلاف
توکل نہیں ہے اور چھوڑنا حرام نہیں ہے بلکہ کبھی ترک افضل ہوتا ہے سوم موہوم جیسے داغ دینا و رقیہ سو انکا ترک کرنا شرط توکل ہے
الفصول العمادیہ۔ مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاس لینے اور دوا کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ القنیہ۔ شراب
بطور دوا پینے و استعمال کرنے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقیناً اس سے شفاء معلوم ہو تو
حلال ہے اور فقیہ عبد الملک نے اپنے استاد سے نقل کیا کہ نہیں حلال ہے۔ الذخیرہ۔ اور تمرتاشی رح نے بھی دو وجہیں لکھیں
پہلے موافق مشائخ بلخ رح۔ ولیکن صاحب ہدایہ نے مطلقاً منع کیا کہ جائز نہیں کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی گلی پیٹھ وغیرہ کا
علاج کرے اور جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے اور جائز نہیں کہ کسی بچہ کو بطور دوا پلاوے اور وبال پلانے والے پر
ہوگا۔ انتہی۔ اور اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں گنجائش ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن بنظر نجاست و عدم شفاء حرام یہ حکم احتیاط
کیا گیا ہے۔ م۔ طبیب حاذق نے کہا کہ تیری بیماری بدون ساہی یا سانپ کھانے کے یا بدون اس دوا کے جسمیں سانپ
پڑا ہے نہیں جاتی تو بھی اسکو کھانا روا نہیں ہے۔ القنیہ۔ تریاق میں اگر سانپ کا جزو ہو تو کھانا مکروہ ہے۔ اور بیچنا جائز
ہے۔ اور اگر معلوم ہو کہ اسمیں سانپ کا جزو نہیں ہے تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ کبوتر کی بیٹ بطور دوا کے کھانے
میں مضائقہ نہیں ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ عورت اگر اپنے شوہر کے واسطے اپنے آپ کو موٹا کرے تو مضائقہ نہیں ہے اور مرد کو

ایسا کرنا مکروہ ہے۔ الظہیریہ۔ دعا وغیرہ کے طور پر انگلی میں چھلا پہننا بقول ابو یوسف رح جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ الخلاصہ۔
تیم پر آنے کی چلس باندھنا جبکہ مفید ہو مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ۔ اطفال کو وجہ بیماری کے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے
اور بہائم کو شناخت کے لیے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ قرآن مجید
کے ساتھ رقیہ کرنا بایں طور کہ مریض پر پڑھ کر دم کرے یا جسکو بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھکر گلے میں ڈالے یا رکابی میں
لکھکر دھو کر پلاوے تو حضرت ابراہیم نخعی رح کے نزدیک مکروہ ہے اور عطاء و مجاہد و ابو قلابہ کے نزدیک جائز ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔
مترجم کہتا ہے کہ بچھو کے کاٹے ہوئے پر سورہ فاتحہ کا رقیہ بروایت صحیح بخاری موجود ہے پس پڑھ کر دم کرنے میں مضائقہ نہیں ہے
لیکن عوام کو اس سے آگاہ کرنا لازم ہے کہ رقیہ بقرآن مجید ہے اسواسطے کہ بسا اوقات جبکہ دم کرنے سے اچھا نہ ہوا تو عوام کو قرآن مجید
سے بد اعتقادی پیدا ہوتی ہے خصوص جبکہ منتر کے جھاڑنے سے وہ اچھا ہو جاوے اور یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی سورہ
کی نسبت یہ نص نہیں کہ اس سے رقیہ مفید ہو پس صحابی رضی اللہ عنہ جنہوں نے رقیہ کیا تھا انکی زبان صادق و عمل واثق و قبولیت
الٰہی عز و جل کی برکت تھی لہذا عموماً اس وجہ سے منع اولیٰ ہے۔ رہا کاغذ میں لکھکر گلے میں ڈالنا تو اس باب میں آثار مختلف ہیں چنانچہ
بعض مرفوع احادیث میں ہے کہ جسنے تعویذ لٹکایا اسنے شرک کیا۔ اسی واسطے حاوی میں جامع صغیر سے منقول ہے کہ عورت نے
تعویذ باندھا کہ شوہر جو اسکو مبغوض رکھتا ہے دوست ہو جاوے تو یہ حرام ہے۔ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے
کہ دعاء استعاذہ اپنی اولاد کو سکھلاتے اور صغیر کے گلے میں لکھکر ڈالدیتے تھے اور شاید اسی نظر سے غرائب میں کہا کہ
تعویذ میں مضائقہ نہیں ہے ولیکن پیخانہ جانے و جماع کرنے کے وقت الگ کر دے۔ اور رہا پڑھ کر پھونکنا تو اسمیں اختلاف کی وجہ
نہیں ہے اسواسطے کہ صحیح میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم حضرت امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما کو استعاذہ فرماتے تھے
یعنی اعیذکما بکلمات اللہ التامات من شر کل شیطان وہامۃ ومن کل عین لامۃ۔ اور یہ روایات اسکے مانند الفاظ سے بھی وارد ہے
و اس باب میں روایات دیگر ہیں۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ کھیتوں و فالیزوں میں جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے
میں مضائقہ نہیں ہے اس غرض سے کہ نظر بد سے حفاظت ہو اور یہ آثار سے ثابت ہوا ہے۔ القاضی خان۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ
بیان نہیں کیا کہ آثار مذکورہ کسنے روایت کیے ہیں اور کسی روایت میں معلوم نہیں ہوئے واللہ تعالی اعلم۔ اور ظاہرا یہ فعل عوام
میں اس غرض سے جاری ہوا تھا کہ سیار وغیرہ جانور اسکو آدمی وغیرہ سمجھکر بھاگ جاویں نہ انکی نظر بد سے حفاظت ہو چنانچہ
بیر وغیرہ درختوں پر ہانڈی سیاہ و سفید رنگ کرکے کھڑی کرتے ہیں تاکہ چمگادڑ بھاگ جاویں پس اس غرض سے کچھ
مضائقہ نہیں ہے اور رہا یہ اعتقاد کہ اس سے چشم بد دور ہوتی ہے تو ضرور ہے کہ یہ کسی حدیث سے معلوم ہو کیونکہ اسمیں قیاس و رائے
کو دخل نہیں ہے مگر آنکہ اسمیں تجربہ کو دخل ہو اور شاید شیخ قاضی خان رح کی مراد آثار سے یہی تجربہ ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔
نوروز (ہولی و دیوالی) میں رقعات بطور تعویذ لکھکر دروازوں پر لٹکانا تاکہ بھوت پریت سے امن ہو مکروہ ہے۔ السراجیہ
کیونکہ اسمیں اسم الٰہی عز و جل و کلام مجید کے آیات کے ساتھ بے تعظیمی ہے اور مجوسیوں کے ساتھ مشابہت ہے۔ خزانۃ المفتین
اور اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلوں کا فعل ہے۔ السراجیہ۔ اپنی زوجہ سے بدون اسکی اجازت کے عزل کیا یعنی باہر انزال کیا
اس خوف سے کہ اسی زمانہ میں اولاد بد پیدا ہوتی ہے تو ظاہر الروایہ میں جواز نہیں ہے لیکن یہاں مذکور ہے کہ اسکو گنجائش ہے۔
الکبری۔ ہمارے زمانہ میں علاج سے پیٹ گرانا بہر حال جائز ہے خواہ اسکے اعضاء مانند ناخن وغیرہ کے ظاہر ہو گئے ہوں یا
نہ ہوئے ہوں اور اسی پر فتوی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث العزل میں آیا کہ قیامت تک اللہ تعالی جن بچوں
کو پیدا کرنے والا ہے انکو پیدا فرماویگا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالی اپنی مخلوقات کے نیک و بد سے خود دانا تر ہے اور یہ
معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق فاجر ہو تو علاج سے اسکو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں بھی کچھ میں سوچ آگئی تو

اسکو علاج سے قتل کرنے مین تامل ہے ہان اگر روح آنے کے وقت سے پہلے ایسا کرے تو گنجائش ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م
یتیمہ مین ہے کہ شیخ علی بن احمد سے پوچھا گیا کہ رحم مین بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کرنے کا کیا حکم ہے۔ ذخیرہ
کہ آزادہ عورت مین اسقاط جائز نہین اور یہی قول اتفاقی ہے اور باندی کی صورت مین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ ممنوع ہے۔
التاتارخانیہ۔ مرضعہ کو دوا کے واسطے اپنا دودھ دینا جائز نہین ہے جبکہ بچہ کو مضر ہو۔ القنیہ۔ مرضعہ عورت کو حمل ظاہر ہوا اور
دودھ خشک ہوگیا اور بچہ کے تلف ہوجانے کا خوف ہے اور باپ مین اسقدر وسعت نہین ہے کہ دوسری دودھ پلائی رکھے تو
جب تک کہ حمل پر (۱۲۰) دن نہین گذرے تب تک اسکو جائز ہے کہ حمل ساقط کرے۔ القاضی خان وخزانۃ المفتین۔ م

فصل

ختنہ وخصی کرنا وناخن کترنا وغیرہ) ختنہ کرنا سنت ہے یہی صحیح ہے۔ الغرائب۔ وقت مستحب ختنہ کے لیے سات
برس سے بارہ برس تک ہے یہی مختار ہے۔ السراجیہ۔ ایک قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا اور اصرار کرتے ہین تو امام انسے قتال
کرسکتا ہے کما روی عن محمد رح۔ م۔ بعض نے کہا کہ ولادت سے ساتوین روز سے جواز شروع ہوتا ہے۔ جواہر الفتاوی۔ عورتون
کا ختنہ کرنا مکرمت ہے۔ المحیط۔ طفل کا ختنہ اس وجہ سے نہین ہوسکتا کہ اسکی کھال کھینچنے مین سختی ومشقت ہے اور حشفہ کھلا ہوا ہے
گویا ختنہ ہوگیا ہے اور حجامون نے کہا کہ ختنہ ہونے مین سختی ہے تو چھوڑ دیا جاوے۔ الذخیرہ۔ بڈھا اگر ختنہ کی طاقت نہین رکھتا
تو ترک کیا جاوے۔ الخلاصہ۔ اور اگر طاقت رکھتا ہے تو خود ختنہ کرے ورنہ منکوحہ زوجہ یا مملوکہ باندی کے ذریعہ سے کیا جاوے
ورنہ چھوڑا جاوے اور کرخی رح نے ذکر کیا کہ حمامی ختنہ کرے۔ العتابیہ۔ حمامی کے دیکھنے کی ضرورت ظاہر نہین ہے واللہ تعالیٰ
اعلم۔ م۔ ختنہ کے بعد کھال پھر کر اسنے حشفہ ڈھانک لیا تو کاٹی جاوے ورنہ نہین۔ المحیط۔ باپ اپنے پسر کا ختنہ وحجامت
یعنی پچھنے دلوانا وعلاج کرسکتا ہے اور باپ کا وصی بھی کرسکتا ہے اور ماں ماموں وچچا کے وصی کو یہ اختیار نہین ہے پس
اگر طفل اس سے مرگیا تو استحساناً اسپر ضمان نہین ہے۔ اسی طرح اگر ماں نے ایسا کیا ہو اور وہ مرگیا تو وہ ضامنہ ہوگی۔
السراج والملتقط وقاضی خان۔ لڑکیون وعورتون کے کان چھیدنے مین مضائقہ نہین ہے۔ الظہیریہ۔ کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین بلا انکار ایسا کرتے تھے۔ الکبریٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ زمانہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مین
اسکا ثبوت مشکل ومطالب روایت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آدمی کو خصی کرنا بالاجماع حرام ہے۔ گھوڑے مین شمس الائمہ
سرخسی نے لکھا کہ خصی کرنا مضائقہ نہین اور شیخ الاسلام نے لکھا کہ حرام ہے۔ سوا گر بہائم مین اگر منفعت ہو تو مضائقہ نہین
ہے اور اگر نفع یا دفع ضرر نہو تو حرام ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی حکم بلی کے خصی کرنے مین ہے۔ الکبریٰ۔ امام طحاوی رح نے
لکھا کہ ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہے۔ التاتارخانیہ۔ مین کہتا ہون کہ صحیح یہ کہ سر پر بال رکھنا اور
درمیان سے مانگ نکالنا سنت ہے اور منڈانا بھی جائز ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ منڈاتے تھے۔ م۔ ہر جمعہ مین ایک
بار منڈانا مستحب ہے۔ کچھ سر منڈانا اور کچھ بال چھوڑ دینا جسکو قزع کہتے ہین مکروہ ہے۔ الغرائب۔ جیسے جھنڈیا مانند
اطفال ہنود کے مکروہ ہے۔ اور درمیان سے سر منڈانا اور باقی چھوڑنا بھی بظاہر روایات سنن ابی داؤد مکروہ ہے
ولیکن ذخیرہ مین لکھا کہ اگر اطراف کے بال لٹکے ہوئے چھوڑے تو مکروہ نہین ہے اور اگر بل دے تو مکروہ ہے۔ م۔ گدی کے بال
منڈانا امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے سوائے پچھنے لگانے کے کہ اسوقت منڈانا مکروہ نہین ہے۔ الینابیع۔ ناخن کترنا
سنت ہے سوائے دارالحرب کے کہ وہان داخل ہوکر چھوڑنا مندوب ہے۔ محیط السرخسی۔ افضل یہ کہ ہفتہ مین ایک بار ناخن کترے
اور مونچھین خوب تراشے اور موئے زیرناف مونڈے اور غسل سے بدن صاف کرے۔ اور اوسط درجہ یہ کہ پندرہ روز پر ایسا
کرے اور چالیس روز کے بعد عذر نہین ہے۔ القنیہ۔ بغل کے بال مین اکھاڑنا افضل ومونڈنا جائز ہے اور زیرناف کے بال نورہ
سے صاف کرنا جائز ہے۔ الغرائب۔ ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لیے جمعہ کا روز معین کرلیا پس اگر دوسرے ایام مین جائز جانتا ہو تو

پس اگر جمعہ کے انتظار میں ناخن بہت بڑھ گئے تو مکروہ ہے اور اگر حد سے تجاوز نہوا اور اسنے برکت جمعہ تک تاخیر کی تو مستحب ہے -
القاضیخان - ناخن کترنے میں داہنے سے ابتدا کرنا اور داہنے پر ختم کرنا ادب ہے - الغرائب - کاٹا ہوا ناخن و بال دفن کرے
یا کہیں ڈالدے لیکن پاخانہ یا گھڑے پر نہ ڈالے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے - القاضیخان - ناخن و بال و خرقہ حیض و خون
سب کا دفن کرنا بہتر ہے - الغیاثیہ - مونچھیں اسقدر کترنا چاہیے کہ بھوں کے مثل ہو جاویں - الخانیہ - شرح الآثار میں ہے کہ مونچھوں
کو کترنا خوب ہے حتی کہ اوپر کے ہونٹھ کے اوپر کنارے سے کم ہو جاویں اور مونڈنا سنت و بہتر ہے - یہی قول ابی حنیفہ و صاحبین
ہے - محیط السرخسی - بعضے فضلا اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سبالہ چھوڑ دیتے تھے - الغرائب - اور داڑھی میں سے ایک مشت
سے جو بڑھی ہو کترنا سنت ہے اور یہی قول ابو حنیفہ ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں - کتاب الآثار لمحمد رح - محیط السرخسی - اور حلق کے بال
منڈانا نہیں چاہیے - الینابیع - عنفقہ کے دونوں جانب نوچنا بدعت ہے - الغرائب - ناک کے بال نوچنا ناکورا پیدا کرتا ہے یعنی منع
ہے - سینہ و پیٹھ کے بال منڈانا خلاف ادب ہے - القنیہ - دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے جنابت کی حالت میں بال منڈانا و ناخن
کترنا مکروہ ہے - الغرائب - عورت نے بال منڈائے اگر بیماری سے ہو تو خیر ورنہ مکروہ ہے - الکبری - آدمی کے بال سے بال جوڑنا
مکروہ ہے خواہ اسی عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں - الاختیار - مرد کے حق میں سرخ خضاب سنت ہے اور جملہ مشائخ
کے نزدیک جہاد میں سیاہ خضاب محمود ہے تاکہ دشمن کی نظر میں ہیبت ہو اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگر عورتوں کے لیے زینت
منظور ہو تو مکروہ ہے - اور بعض نے اسکو بغیر کراہت جائز کہا ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جیسے ہمکو پسند ہے کہ زوجہ ہمارے
لیے زینت کرے یونہی اسکو پسند ہے کہ ہم اسکے لیے زینت کریں - الذخیرہ - بلکہ یہ قول حضرت ابن عباس رض سے مروی ہے
کما فی التفسیر - م - سپید بالوں کا اکھاڑنا بغرض زینت مکروہ ہے نہ بغرض ہیبت کفار - جواہر الاخلاطی - لڑکوں کے ہاتھ پاؤں مہندی
سے رنگنا نہیں چاہیے مگر بضرورت اور لڑکیوں میں جائز ہے - الینابیع - مردوں کے واسطے سرمہ اثمد بالاتفاق جائز ہے اور سیاہ سرمہ
اگر بقصد زینت ہو تو بالاتفاق مکروہ ہے اور زینت مقصود نہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے - جواہر الاخلاطی - (**فصل
عمارت**) جسقدر ضرورت ہے عمارت بنانا مکروہ نہیں ہے اور بغیر حاجت مکروہ ہے - الوجیز للکردری - عمارات طویلہ میں افتخار کرنا
علامات قیامت سے ہے - عمارات عالیہ و رفیعہ مکروہ ہیں علی الاصح واللہ تعالی اعلم - م - (**فصل جراحات انسان و دیگر
حیوان**) عورت حاملہ مرے جو قریب ولادت ہے اور معلوم ہوا یا غالب گمان کہ پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو بائیں جانب سے پیٹ چاک
کرکے نکالا جاوے - المحیط - اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ بینڈا پڑ گیا کہ اسکی راہ سے کسی طرح نہیں نکل سکتا سوا اسکے کہ اندر ٹکڑے
کردیا جاوے ورنہ ماں مر جائیگی پس اگر مردہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ جواز نہیں دیکھا جاتا ہے - القاضیخان - جس عضو میں آکلہ
ہو گیا اسکا کاٹ ڈالنا جائز ہے - السراجیہ - الملتقط - پتھری کے مرض میں مثانہ چاک کرنے میں مضائقہ نہیں ہے - کلیہ قاعدہ یہ کہ جس
علاج میں نجات بیشتر یا کبھی اچھا و کبھی مرتا ہے تو معالجہ جائز ہے ورنہ نہیں - الظہیریہ وغیرہ - ایک شخص کا کتا کٹہا ہے تو گاؤں والوں
کو اختیار ہے کہ اسکو مار ڈالیں - اگر کٹنے والے سے پہلے کہدیا گیا تھا تو پھر جسکا اسنے کاٹا کتے والا اسکا ضامن ہے ورنہ نہیں - مالک
کتا پالنا اگر کھیتی یا گلہ یا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا جنگل و گاؤں میں شکار کی ضرورت ہو تو سیکھا ہوا شکار کے واسطے
ہو تو جائز ہے اور اگر بغیر ضرورت ہو تو موافق حدیث کے ہر روز اسکی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں - م - خلاصہ وغیرہ - بلی کو مردار یا
نہ کھلاوے اور اگر کاٹ کیا تو ذبح کیا کہ کھلاوے - السراجیہ - اگر بہیمہ چارپایہ کے ساتھ کسی مرد نے وطی کی پس اگر ماکول اللحم ہے
تو ذبح کیا جاوے اگر اسکی ملک ہو یا مالک اسکو بقیمت دیدے اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو بارود ویسے بعد ذبح کے جلا دیا جاوے
القاضیخان - اور اجناس میں ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ استحسانا ذبح کرکے جلا یا جاوے - لیکن اس فعل سے حیوان
ماکول حرام نہیں ہوتا - خزانۃ الفتاوی - جوتی قتل کرنے میں اختلاف ہے اور اصح یہ کہ اگر اسکے کاٹنے میں پہل کی تو اسکو قتل کرنا

جائز ہی اور اگر بیل وغیرہ کی دم ڈالنا مکروہ ہی اور اسکو پانی مین ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہی۔ جون و چیلا کو ہر حال مین مار ڈالنا
جائز ہی۔ الخلاصہ۔ لیکن جون و چیلا و بچھو کو آگ مین جلانا مکروہ ہی اور زندہ پھینک دینا مکروہ ہی یعنی ادب کے خلاف ہی۔ کھٹمل
کھٹمل اگر چارپائی مین پیدا ہوگئے تو انکو مار ڈالنا جائز ہی پھر اگر چارپائی کو تالاب یا دریا مین ڈالنا حرج و مشقت ہو تو پچکاری
کے پانی سے مار ڈالے اور اگر بدون گرم پانی کے نہین مر سکتے ہین تو امید ہی کہ جائز ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آفتاب مین چلہ ڈالنا
تاکہ اسمین سے کرم مر جاوین یعنی جن کیڑون سے ریشم پیدا ہوتا ہی بعد پیدا ہونے ریشم کے اس کیڑے کو دھوپ مین ڈالنا تاکہ کیڑے
مر جاوین بلا انکار متوارث ہی اور مضائقہ نہین ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ مچھلی ڈالی جاتی ہی تاکہ مر جاوے اور مکروہ نہین ہی۔ خزانۃ المفتین
جس شخص نے اپنے آپ کو قتل کیا اسکا گناہ زیادہ ہی بہ نسبت اسکے کہ دوسرے کو قتل کیا۔ السراجیہ۔ زندہ جانور سے بازو شکرہ کو سکھانا مکروہ
تحریمی ہی محیط السرخسی۔ کبوتر بازی جیسے لہو و لعب مین اڑانے کو پلتے ہین اور بھگانے کو چھت پر سے جھنڈا بنانا اور بازی لگانا اسپر تحریم قطعی منصوص ہی۔ مرغ لڑانا مکروہ تحریمی
ہی۔ کبوتر اڑانا مکروہ تحریمی ہی۔ حدیث مین ہی کہ شیطان ہی جو شیطانہ کے پیچھے پھرتا ہی۔ یہ ایک کبوتر والے کے حق مین فرمایا
جو کبوتر کے پیچھے تھا۔ ابوداؤد۔ ایام معروف مین مینا و طوطا و بیا وغیرہ کے چھوٹے بچے نکال لانا مکروہ ہی۔ بےرحمی سے مرغون
وغیرہ کی ٹانگین باندھ کر لٹکا لے جانا مکروہ ہی۔ جانورون کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ کرنا مستحب و ثواب ہی کیونکہ حدیث مین
صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ ہر ایک تر جگر والے کے بارہ مین تمہارے واسطے ثواب ہی۔ م۔ (فصل اولاد کا نام رکھنا
وعقیقہ) اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ محبوب نامون مین سے عبداللہ و عبدالرحمن ہین۔ اس زمانہ مین سوائے ان نامون
کے دوسرے نام رکھنا بہتر ہی کیونکہ عوام ان نامون کو مصغر کرکے پکارتے ہین۔ جو نام قرآن مجید مین مانند رشید و بدیع و کبیر و علی کے
پائے جاتے ہین انکے نام رکھنا جائز ہی کیونکہ یہ اسماء مشترکہ مین سے ہین اور اللہ تعالیٰ کے حق مین ان نامون سے جو مراد ہی
وہ بندون کے حق مین مراد نہین ہوتی ہی۔ السراجیہ۔ جو نام کہ قرآن مجید مین نہین ہی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کیا
اور نہ مسلمانون مین مستعمل ہوا تو بہتر یہ کہ ایسا نام نہ رکھے۔ المحیط۔ جو بچہ مردہ پیدا ہوا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسکا نام نہین
رکھا جائیگا اور امام محمد رح کے نزدیک رکھا جاوے۔ جس شخص کا نام محمد ہو اسکی کنیت ابوالقاسم رکھنے مین مضائقہ نہین ہی
کیونکہ ممانعت صرف اسوقت تک تھی کہ جب تک کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرمائے دنیا تھے اور بعد آپ کے
حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے پسر محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابالقاسم رکھی۔ السراجیہ۔ اگر طفل صغیر کی کنیت ابوبکر وغیرہ رکھی
تو مضائقہ نہین ہی یہی صحیح ہی۔ غرائب۔ چنانچہ ابا عمیر یا فعل النغیر کی حدیث الترمذی مین گذرا۔ م۔ مکروہ ہی کہ باپ کا نام لیکر اولاد
پکارے یا زوجہ اپنے شوہر کا نام لیکر پکارے۔ السراجیہ۔ عقیقہ یہ کہ ولادت سے ساتوین روز بکری کی قربانی کرے اور لوگون کی
ضیافت کرے و بچہ کے بال منڈا دے۔ ابوحنیفہ رح سے کراہت مروی ہی۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ جو چاہے کرے اور جو چاہے
نکرے تو یہ اباحت ہی۔ البدائع۔ و سنت ہی نہ واجب ہی۔ الوجیز۔ م۔ صحیح یہ کہ لفظ عقیقہ جسمین عقوق کے معنی پائے جاتے ہین اطلاق
نکرنا چاہیے اور شاید یہی امام رح کا مقصود ہی ورنہ عقیقہ امام حسن و حسین ثابت ہی ذکرہ الشیخ فی شرح السفر م۔ (فصل
غیبت و حسد وغیرہ) کسی آدمی کی برائیان بطور افسوس بیان کرنا جائز ہی اور اگر بدگوئی و نقص کا قصد ہو تو مکروہ ہی۔
اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤن والون کی غیبت کی تو یہ غیبت نہین یہانتک کہ کسی قوم معروف کو بیان کرے۔ السراجیہ
اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو مگر لوگون کو اپنے ہاتھ و زبان سے ضرر پہونچاتا ہی تو اسمین واجب ہی اسکو بیان کرنا غیبت نہین
ہی اور اگر اسنے سلطان کو آگاہ کر دیا کہ وہ اسکو بدکاری سے جھڑک دے تو اسپر گناہ نہین ہی۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ ایک نے دوسرے
کو کپڑا مانگے دیا یا تین روز کے وعدہ پر درم قرض دیے لیکن اسنے بہت دن تک اسکو نہ دیے اور ٹال کر دیا پس اسنے
اس شخص کو خائن و وعدہ خلاف بیان کیا تو وہ معذور ہوگا۔ القنیہ۔ حدیث مین ہی کہ حسد نہین مگر دو چیزون مین ایک یہ کہ

اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں خرچ کرتا ہو اور دوم اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا کہ وہ اوس کو تعلیم
کرتا ہو الخ - بعض نے کہا کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہے اور مال و ثروت دنیاوی مال نعمت نہیں ہے بلکہ یہ البتہ نعمت ہے پس
اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونوں میں ہوتا حالانکہ حسد مطلقاً حرام ہے - اور صحیح معنی یہ کہ انہیں حسد درحقیقت حسد نہیں بلکہ غبطہ ہے
اور حسد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے پر نعمت دیکھکر چاہے کہ اس سے زائل ہو کر میرے پاس آجاوے اور یہاں اپنے واسطے چاہتا ہے
اور دوسرے سے چھین جانا نہیں چاہتا ہے کیونکہ علم و خیرات ایسی چیز نہیں کہ دوسرے سے چھین کر دیدی جاوے اور یہی ظاہر ہے
اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس نعمت دیکھی جو درحقیقت نعمت ہے اور چاہے کہ میرے واسطے بھی ایسا ہی ہو تو
یہ غبطہ ہے - کذا فی الملتقط - مدح کسی کے منھ پر تعریف کرنا منع ہے حدیث میں ہے کہ ہمکو حکم دیا گیا کہ ہم مدح کرنے والوں کے منھ
میں خاک بھر دیں - پیٹھ پیچھے تعریف کرنا ملاحظہ کیا جاتا ہے کہ اسکو خبر پہونچیگی یہ بھی منع ہے - اور اگر اسکو یہ پروا نہو کہ پہونچے
یا نہ پہونچے اور تعریف بھی اسی قدر ہو جو اسمیں ٹھیک جانتا ہے تو مضائقہ نہیں ہے - الغرائب - (فصل حمام وغیرہ)
بدون ازار کے حمام میں جانا حرام ہے - السراجیہ - ورنہ عدالت ساقط ہو جائیگی حتی کہ توبہ کرلے - الغرائب - تنہائی میں
ننگے نہانا مکروہ ہے - القنیہ - ابو النصر الدبوسی نے فرمایا کہ مکروہ نہیں ہے - الغرائب - حمام میں ہاتھ پاؤں دبانا بغیر ضرورت مکروہ ہے
اور مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے بھی اور ران سے اوپر مضائقہ نہیں ہے - الذخیرہ -

فصل فی البیع

یہ فصل بیع کے بیان میں ہے -

قال لا باس ببیع السرقین ویکرہ بیع العذرۃ - گوبر و لید فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور گوہ کی بیع مکروہ ہے ف - اس
یہ فرق کھاد ہو جانے سے پہلے ہوگا ورنہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں کی ماہیت متغیر ہو گئی جیسے گوبر وغیرہ کہ مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے
وقال الشافعی لا یجوز بیع السرقین ایضا - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ لید گوبر کی بیع بھی نہیں جائز ہے - لانہ نجس العین فشابہ
العذرۃ - اسواسطے کہ گوبر بھی نجس العین ہے تو گوہ کے مشابہ ہوگیا - وجلد المیتۃ قبل الدباغ - اور جیسے دباغت سے پہلے مردار
کی کھال ف - کہ اسکی بیع بوجہ نجاست کے نہیں جائز ہے - ولنا انہ منتفع بہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر و لید سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہے
لانہ یلقی فی الاراضی لاستکثار الریع - اسواسطے کہ لید و گوبر کو زمین میں ڈالا جاتا ہے تاکہ پیداوار میں کثرت حاصل ہو - فکان مالا - تو یہ بھی
مال ٹھیرا - والمال محل البیع - اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے - بخلاف العذرۃ لانہ ینتفع بہا مخلوطا - برخلاف گوہ کے
کیونکہ گوہ سے مخلوط کرکے نفع لیا جاتا ہے ف - یعنی مٹی وغیرہ میں ملا کر پانس کے طور پر ڈالتے ہیں تو خالی گوہ قابل
انتفاع نہیں ہے تو بیع کے قابل نہوا - ویجوز بیع المخلوط ہو المروی عن محمد رح - اور مخلوط گوہ کی بیع جائز ہے اور یہی امام
محمد رح سے مروی ہے - وہو الصحیح - اور یہی روایت صحیح ہے ف - پھر کیا گوہ سے نفع لینا جائز ہے تو فرمایا کہ بتفصیل - وکذا
یجوز الانتفاع بالمخلوط - اور اسی طرح مخلوط گوہ سے نفع لینا جائز ہے - لا بغیر المخلوط - اور غیر مخلوط سے نہیں جائز ہے
فی الصحیح - یہی قول صحیح میں آیا ہے - والمخلوط بمنزلۃ زیت خالطہ النجاسۃ - اور مخلوط بمنزلہ ایسے روغن زیتون
کے ہے جسمیں نجاست مل گئی ف - کہ اسکو سوائے کھانے و بدن میں لگانے کے جلانے وغیرہ کے کام میں لانا اور فروخت کرنا جائز ہے
اور یہی مخلوط گوہ میں ہوگا - یہ دلیل مشعر ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد گوہ و گوبر دونوں برابر ہیں حتی کہ انکی بیع و انتفاع جائز ہے
م - قال ومن علم بجاریۃ انہا لرجل - جامع صغیر میں ہے کہ جو شخص یہ جانتا ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے مثلاً بکر کی ہے - فرأی
آخر یبیعہا - پھر دوسرے کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے ف - مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے

ہو قال وکلنی صاحبہا ببیعہا۔ اور خالد نے کہا کہ مجھے اسکے مالک بکر نے اسکو فروخت کرنے کا وکیل کیا ہے۔ فوسعہ
ان یبتاعہا ویطأہا۔ تو زید کو روا ہے کہ وکیل سے یہ باندی خرید کر اسکے ساتھ وطی کرے۔ لانہ اخبر بخبر صحیح
لا منازع لہ۔ کیونکہ وکیل نے ایک خبر صحیح بیان کی جس میں اسکے ساتھ کوئی جھگڑنے والا موجود نہیں ہے۔ وقول الواحد
فی المعاملات مقبول علی ای وصف کان لما مر من قبل۔ اور معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوتا ہے
خواہ کسی صفت کا ہو یعنی مرد یا عورت یا آزاد یا غلام ہو چنانچہ سابق میں یہ بیان گزر چکا ہے۔ وکذا اذا قال اشتریتہا منہ
اور اسی طرح اگر خالد نے کہا کہ میں نے یہ باندی اسکے مالک بکر سے خریدی ہے۔ او وہبہا لی۔ یا کہا کہ مجھے اسکے مالک نے یہ
باندی ہبہ کر دی ہے۔ او تصدق بہا علی۔ یا کہا کہ اسنے مجھے یہ باندی صدقہ میں دیدی ہے تو بھی اس سے خرید کر وطی کرنا جائز
ہے۔ لما قلنا۔ بدلیل مذکورہ بالا یعنی ایک شخص کا قول معاملات میں قبول ہوتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت یا آزاد یا غلام ہو حتی کہ
طفل ممیز ہو۔ وہذا اذا کان ثقۃ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ خبر دینے والا ثقہ ہو۔ وکذا اذا کان غیر ثقۃ واکبر رأیہ انہ صادق
اور اسی طرح اگر مخبر مذکور ثقہ نہیں مگر زید کے غالب گمان میں آیا کہ یہ اس خبر میں سچا ہے ف تو بھی اسکو جائز ہے کہ خرید کر
اس سے وطی کرے۔ لان عدالۃ المخبر فی المعاملات غیر لازمۃ للحاجۃ علی ما مر۔ اسواسطے کہ معاملات میں بوجہ ضرورت
کے مخبر کا عادل ہونا لازمی نہیں ہے چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا ف یعنی شروع کتاب میں گزرا۔ اور اسکے غالب گمان
کا اعتبار صرف دیانت کے واسطے ہے۔ وان کان اکبر رأیہ انہ کاذب لم یسع لہ ان یتعرض لشیء من ذلک
اور اگر زید کی غالب رائے میں آیا کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اسکو گنجائش نہیں ہے کہ اس سے اس معاملہ میں کچھ تعرض کرے۔
ف یعنی خریدنے یا وطی کرنے کا تعرض نہیں کر سکتا ہے۔ لان اکبر الرأی یقام مقام الیقین۔ کیونکہ غالب
رائے کو یقین کے قائم مقام کیا جاتا ہے ف گویا اسکو یقین ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور اس صورت میں خرید کر وطی جائز
نہیں تو غالب گمان کی صورت میں بھی نہیں جائز ہے۔ وکذا اذا لم یعلم انہا لفلان ولکن اخبرہ صاحب الید انہا
لفلان۔ اور اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے ولیکن قابض نے اسکو آگاہ کیا کہ یہ باندی فلاں
شخص کی ملکیت ہے۔ وانہ وکلہ ببیعہا۔ اور اسنے مجھے اسکے فروخت کرنے کا وکیل کیا ہے۔ او اشتراہا منہ۔ یا کہا کہ میں نے یہ
باندی اس سے خرید لی ہے۔ والمخبر ثقۃ قبل قولہ۔ اور یہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہے تو زید اسکے قول کو قبول کرے۔ وان لم
یکن ثقۃ یعتبر اکبر الرأی لان اخبارہ حجۃ فی حقہ۔ اور اگر خبر دینے والا ثقہ نہ ہو تو اسمیں خریدار زید کا غالب گمان معتبر ہے
اسواسطے کہ مخبر کا خبر دینا خود مخبر کے حق میں حجت ہے ف حتی کہ یہ باندی اسکے قول سے اسکی ملک نہ ہوگی یا اسنے خریدی اور یہ زید
کے حق میں حجت نہیں ہے۔ وان لم یخبرہ صاحب الید بشیء۔ اور اگر قابض نے زید کو کچھ خبر نہیں دی ف کہ یہ فلاں
کی باندی ہے اور میں وکیل ہوں یا میں نے خریدی یا ہبہ یا صدقہ پائی ہے بلکہ وہ اسکو فروخت کرتا ہے۔ فان کان عرفہا للاول
پس اگر زید نے پہچانا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے ف اور یہ نہیں جانتا کہ قابض حال کے پاس کیونکر آئی۔ لم یشترہا حتی
یعلم انتقالہا الی ملک الثانی۔ تو اسکو خرید نہ کرے یہاں تک کہ معلوم کرے کہ دوسرے کی ملک میں منتقل ہوئی۔ لان
ید الاول دلیل ملکہ۔ اسواسطے کہ اول شخص کا قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل تھا۔ وان کان لا یعرف ذلک لہ ان
یشتریہا۔ اور اگر زید نے یہ بات نہیں پہچانی تو اسکو اختیار ہے کہ اس باندی کو خرید لے۔ وان کان ذو الید فاسقا۔
اگرچہ یہ شخص جو بالفعل قابض ہے ایک شخص فاسق ہو ف ثقہ نہ ہو کیونکہ معاملات میں بدون معارضہ کے ایک شخص کا قول
قبول ہے اگرچہ فاسق ہو۔ لان ید الفاسق دلیل الملک فی حق الفاسق والعدل۔ اسواسطے کہ فاسق کا قبضہ ہونا
فاسق و ثقہ سب کے حق میں اس فاسق کی ملکیت کی دلیل ہے۔ ولم یعارضہ معارض۔ اور کوئی خبر اسکی معارض موجود نہیں ہے

ف۔ اگر کہا جاوے کہ شاید اسکے غالب گمان میں آوے کہ یہ اسکی ملکیت نہیں ہے۔ تو زیلا۔ ولا معتبر باکبر الراے عند وجود الدلیل الظاہر۔ اور دلیل ظاہر موجود ہونے کے وقت غالب گمان کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الا ان یکون مثلہ لا یملک مثل ذلک۔ مگر اس صورت میں کہ ایسا شخص جیسے باندی کا مالک نہیں ہو سکتا ف۔ تو یہ ظاہر ہے کہ یہ اسکی ملکیت نہیں ہے تو اسکا گمان ایک ظاہری دلیل کے ساتھ قوی ہو گیا۔ فیستحب لہ ان یتنزہ۔ تو ایسی صورت میں خریدار کو پرہیز کرنا مستحب ہے ف۔ لیکن واجب نہیں ہے۔ ومع ذلک لو اشتراہا یرجی ان یکون فی سعۃ من ذلک۔ اور باوجود اسکے اگر دیدنے اس باندی کو خرید لیا تو امید ہے کہ اسکو خریدنے کی گنجائش ہو۔ لاعتمادہ الدلیل الشرعی۔ کیونکہ اسنے ایک دلیل شرعی پر اعتماد کیا ہے ف۔ اور وہ ظاہری قبضہ دلیل ملکیت ہے۔ وان کان الذی اتاہ بہا عبدا او امۃ لم یقبلہا ولم یشترہا۔ اور اگر قابض مذکور جو اس باندی کو لایا ہے خود کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے یہ باندی رکھ لینا قبول کرے اور نہ اس سے خریدے حتی یسال۔ یہانتک کہ حال دریافت کرے۔ اور ظاہری قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل نہوگا۔ لان المملوک لا ملک لہ۔ اسواسطے کہ قابض خود مملوک ہے تو اسکی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فیعلم ان الملک فیہا لغیرہ۔ تو یہ معلوم ہے کہ اس باندی میں غیر کی ملکیت ہے۔ فان اخبرہ ان مولاہ اذن لہ وہو ثقۃ قبل۔ پھر اگر قابض نے اسکو آگاہ کیا کہ میرے مولی نے مجھے اجازت دی ہے اور وہ ثقہ ہے تو قبول کرے۔ وان لم یکن ثقۃ یعتبر اکبر الراے۔ اور اگر وہ ثقہ نہو تو غالب گمان معتبر ہوگا۔ وان لم یکن لہ راے لم یشترہا لقیام الحاجر فلا بد من دلیل۔ اور اگر اسکی کچھ راے نہو یعنی کسی طرف گمان راجح نہو تو مانع موجود ہونے کی وجہ سے اسکو نہ خریدے تو دلیل ضرور ہے۔ قال ولو ان امراۃ اخبرہا ثقۃ ان زوجہا الغائب مات عنہا او طلقہا ثلثا۔ اگر ایک عورت کو ایک مرد ثقہ نے خبر دی کہ اسکا شوہر جو سفر میں تھا مر گیا یا اسنے تجھے تین طلاقیں دیدیں۔ او کان غیر ثقۃ واتاہا بکتاب من زوجہا بالطلاق ولا تدری انہ کتابہ ام لا الا ان اکبر رایہا انہ حق یعنی بعد التحری۔ یا ایک غیر ثقہ اس عورت کے پاس آیا اور اسکے شوہر کی طرف سے ایک خط طلاق لایا اور عورت مذکورہ یہ نہیں جانتی کہ یہ خط اسکے شوہر کا ہے یا نہیں ہے لیکن اس عورت کے غالب گمان میں آیا کہ یہ سچ ہے یعنی دل سے تحری کرنے کے بعد اسکے دل میں جما کہ یہ سچ ہے۔ تو دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ۔ فلا باس بان تعتد ثم تتزوج۔ اس عورت کو مضائقہ نہیں کہ اپنی عدت کے ایام پورے کرے پھر کسی دوسرے سے نکاح کرے۔ لان القاطع طار ولا منازع۔ اسواسطے کہ قاطع طاری ہے اور کوئی منازع موجود نہیں ہے ف۔ یعنی نکاح سابق پر اسکا قطع کرنے والا امر اب طاری ہوا اور وہ خبر موت یا طلاق ہے اور اس قاطع کے ساتھ کوئی معارض موجود نہیں ہے تو اسپر عمل کیا جاوے۔ وکذا لو قالت لرجل طلقنی زوجی وانقضت عدتی فلا باس بان یتزوجہا۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی اور میری عدت بھی گذر چکی تو مرد مذکور کو مضائقہ نہیں کہ وہ اس عورت سے نکاح کرلے ف۔ یعنی درحالیکہ مرد مذکور کے غالب گمان میں آوے کہ یہ عورت سچ کہتی ہے تو نکاح کر سکتا ہے۔ وکذا اذا قالت المطلقۃ الثلث انقضت عدتی وتزوجت بزوج آخر ودخل بی ثم طلقنی وانقضت عدتی فلا باس بان یتزوجہا الزوج الاول۔ اور اسی طرح اگر مرد نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیں پھر ایک مدت کے بعد اس مطلقہ ثلثہ نے اپنے اسی شوہر اول سے کہا کہ میری طلاق کی مدت گذری پھر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر اسنے مجھے طلاق دیدی اور میری عدت گذر گئی تو مضائقہ نہیں کہ شوہر اول اس سے نکاح کرلے ف۔ اور یہ اسوقت کہ مدت کم سے کم درجہ اسکو محتمل ہو کہ عدت اول و عدت دوم گذر جاوے اور ثقہ عورت ہو یا مرد کے دل میں آوے کہ یہ سچی ہے۔ وکذا لو قالت جاریۃ کنت امۃ لفلان فاعتقنی اور اسی طرح اگر ایک باندی نے کہا کہ میں فلان شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کر دیا ف۔ تو بھی مرد کو جائز ہے کہ اس سے

نکاح کرلے بدون اجازت مولیٰ کے۔ لان القاطع طار۔ کیونکہ رقیت کو قطع کرنے والا امر طاری ہوا ہے ف۔ وجب
وہ لغو ہے یا مرد کے دل میں آیا کہ سچ کہتی ہے تو ثبوت ہوا پس یہ رقیت پر طاری ہوا تو عمل ممکن ہے اور کوئی منازع موجود نہیں ہے
ولو اخبرہا مخبر ان اصل النکاح کان فاسدا۔ اور اگر عورت کو کسی مخبر نے خبر دی کہ اصلی نکاح ہی فاسد واقع ہوا ہے
ف۔ یعنی تیرا نکاح جو فلان شوہر کے ساتھ ہوا یہ اصل میں فاسد واقع ہوا ہے۔ او کان الزوج حین تزوجہا مرتدا
یا خبر دی کہ جس وقت تیرے ساتھ اسنے نکاح کیا اُس وقت مرتد تھا ف۔ پھر مسلمان ہوا ہے۔ تو نکاح ٹھیک نہیں ہوا۔ او
اخاہا من الرضاعۃ۔ یا کہا کہ تیرا شوہر تیرا رضاعی بھائی ہے ف۔ اور یہ مخبر صرف ایک شخص ہے اگرچہ ثقہ ہو۔ لم یقبل
قولہ۔ تو کسی صورت میں مخبر کا قول قبول نہیں ہوگا ف۔ کیونکہ کسی صورت میں ایک ثقہ کی گواہی کافی نہیں ہے۔ حتی یشہد
بذلک رجلان او رجل وامرأتان۔ یہانتک کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین ایسی گواہی دیں ف۔
کہ نکاح فاسد تھا یا شوہر اسوقت مرتد تھا یا تیرا رضاعی بھائی ہے۔ وکذا اذا اخبرہ مخبر انک تزوجتہا وہی مرتدۃ۔ اور
اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تو نے اس زوجہ سے جس وقت نکاح کیا اسوقت یہ عورت مرتدہ تھی۔ او اختک من الرضاعۃ
یا یہ عورت تیری رضاعی بہن ہے ف۔ تو بھی یہ خبر معتبر نہوگی۔ اور زوجہ مذکورہ برابر اسکی زوجہ رہیگی۔ لم یتزوج باختہا
حتی کہ مرد کو روا نہیں ہے کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے۔ واربع سواہا۔ یا سوائے اسکے دوسری چار عورتیں اپنے
نکاح میں لاوے ف۔ کیونکہ وہ برابر اسکے نکاح میں اسکی زوجہ ہے۔ حتی یشہد بذلک عدلان۔ یہانتک کہ دو عادل
(یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین) اسکی گواہی دیں ف۔ تو البتہ معلوم ہوگا کہ نکاح نہ رہا ہے۔ لانہ اخبر بفساد
مقارن۔ اسواسطے کہ مخبر مذکور نے فساد متصل کی خبر دی ف۔ یعنی نکاح سے فساد متصل ہے اور یہ بعد نکاح کے طاری ہونے
کی خبر نہیں ہے۔ والاقدام علی العقد یدل علی صحتہ وانکار فسادہ۔ اور عقد نکاح پر اقدام کرنا دلیل ہے کہ نکاح صحیح
ہے اور اسکے فساد سے انکار ہے ف۔ حالانکہ مخبر اسکے فساد و عدم صحت کا مخبر ہے۔ فیثبت المنازع بالظاہر۔ تو مخبر کی خبر
سے نزاع کرنے والا ظاہر موجود ہے ف۔ تو خبر قبول نہوگی جب تک پوری حجت نہو۔ بخلاف ما اذا کانت المنکوحۃ
صغیرۃ۔ برخلاف اسکے اگر منکوحہ صغیرہ ہو ف۔ یعنی کسی مرد کی جو زوجہ دو برس کے اندر صغیرہ ہے۔ فاخبر الزوج انہا ارتضعت
من امہ او اختہ حیث یقبل قول الواحد فیہ۔ پس شوہر کو خبر دی گئی کہ تیری اس صغیرہ زوجہ نے تیری ماں کا
دودھ پی لیا یا تیری بہن کا دودھ پی لیا ہے تو اسمیں ایک شخص مخبر کا قول قبول ہوگا۔ لان القاطع طار۔ اسواسطے کہ مخبر کے
کلام سے نکاح کا قطع کرنے والا بعد کو طاری ہوا ہے۔ والاقدام الاول لا یدل علی انعدامہ۔ اور نکاح پر اقدام کرنا
اس امر کی دلیل نہیں کہ ایسی رضاعت نہوگی ف۔ کیونکہ یہ اسکے بعد طاری ہوئی ہے۔ فلم یثبت المنازع فافترقا۔ تو
کوئی منازع موجود نہوا پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا ف۔ یعنی جب مخبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی بہن سے
ہوا اور جب خبر دی کہ تیری صغیرہ زوجہ نے تیری ماں کا دودھ پی لیا کہ تیری رضاعی بہن ہوگئی ان دونوں میں فرق ظاہر ہوگیا
کہ اول میں منازع موجود ہے کہ اسنے نکاح پر اقدام کیا اور دوم میں نکاح پر اقدام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا ہے تو فرق ظاہر ہوگیا
وعلی ہذا الحرف یدور الفرق۔ اور اسی حرف پر فرق کا مدار ہے ف۔ یعنی فرق اسی اصل پر دائر ہوگا کہ جہاں امر
فساد ہوتا ہے اگر وہ بعد کو طاری ہونے کی خبر ہو تو ایک عادل کی خبر سے ثبوت ہوگا اور اگر امر مفسد متصل عقد ہو تو ایک شخص کی
خبر سے ثبوت نہوگا جب تک کہ دو عادل گواہ نہوں۔ پھر واضح ہو کہ جس صورت میں ایک ثقہ نے رضاعت کی گواہی دی تو مستحب
ہے کہ زوجہ کو چھوڑ دے اور واجب نہیں ہے چنانچہ کتاب النکاح میں مدلل بیان ہوا۔ ولو کانت جاریۃ صغیرۃ لا تعبر عن
نفسہا فی ید رجل یدعی انہا لہ۔ اگر ایک صغیرہ باندی ہو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتی ہے ایک مرد کے قبضہ میں ہو دعویٰ

کرتا ہو کہ یہ میری باندی ہے۔ فلما کبرت لقیہا رجل فی بلد آخر۔ پھر جب یہ بچی بالغ ہوئی تو دوسرے شہر میں اسکو مرد ملا۔ فقالت انا حرۃ الاصل لم یسعہ ان یتزوجہا لتحقق المنازع وہو ذو الید۔ پس اسنے کہا کہ میں اصلی آزاد ہوں تو مرد کو روا نہیں کہ اس عورت سے نکاح کرے کیونکہ منازع موجود ہے اور وہ قابض مذکور ہے ف جو کہتا تھا کہ میری باندی ہے۔ بخلاف ما تقدم۔ برخلاف مسئلہ سابق کے ف کہ اسنے کہا کہ میں فلان شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کر دیا تو اس صورت میں جائے منازعت نہیں ہے بلکہ اسنے رقیت کو طلوع کرنے والی عتق کی خبر دی پس یہ خبر مقبول ہوگی۔ قال واذا باع المسلم خمرا واخذ ثمنہا وعلیہ دین۔ اگر مسلمان نے شراب فروخت کی اور اسکا ثمن وصول کر لیا اور اسپر قرضہ ہے ف حالانکہ مسلمان کے حق میں خمر بالکل متقوم نہیں اور اسلئے ثمن حلال نہیں ہے پھر اسنے اس ثمن سے اپنے قرضدار کو ادا کرنا چاہا۔ فانہ یکرہ لصاحب الدین ان یاخذ منہ۔ تو قرضخواہ کو مکروہ ہے کہ اس مال سے اپنا قرضہ لیوے ف کہا گیا کہ یہ باہمی رضامندی کی صورت میں ہے اور اگر قاضی نے حکم دیا حالانکہ اسکو یہ معلوم نہیں کہ شراب کا ثمن ہے تو قرضخواہ کو حلال ہے۔ وان کان البائع نصرانیا فلا باس بہ۔ اور اگر بائع نصرانی ہو تو مضائقہ نہیں ہے ف یعنی اگر نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اسکے قرضخواہ مسلمان کو اسکے ثمن سے قرضہ لینا مضائقہ نہیں ہے۔ والفرق ان البیع فی الوجہ الاول قد بطل لان الخمر لیس بمال متقوم فی حق المسلم۔ اور فرق یہ ہے کہ صورت اول میں جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہے بیع باطل ہے اسواسطے کہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ مال متقوم نہیں ہے۔ فبقی الثمن علی ملک المشتری۔ تو ثمن مذکور اس شراب کے خریدار کی ملک میں باقی رہا۔ فلا یحل اخذہ من البائع۔ تو مسلمان بائع سے یہ ثمن لینا حلال نہیں ہوا ف کیونکہ وہ اسکی ملکیت نہیں ہے۔ وفی الوجہ الثانی صح البیع لانہ مال متقوم فی حق الذمی۔ اور دوسری صورت میں جبکہ نصرانی نے شراب فروخت کی ہے بیع صحیح ہے اسواسطے کہ کافر ذمی کے حق میں شراب مال متقوم ہے۔ فملکہ البائع۔ تو بائع نصرانی اس ثمن کا مالک ہوگیا۔ فیحل الاخذ منہ۔ تو قرضدار نصرانی سے اس مال کو ادائے قرضہ میں لینا حلال ہے ف ذمی کافر یا مشرک نے اگر سود کا مال وصول کیا تو کیا اسمیں سے مسلمان کو اپنا قرضہ یا حق لینا جائز ہے یا نہیں پس کہا گیا کہ جائز ہے علاوہ بریں مال نقود کسی نقد میں متعین نہیں ہوتے ہیں اور اسی پر فتویٰ آسان ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ویکرہ الاحتکار فی اقوات الآدمیین والبہائم۔ آدمیوں و جانوروں کی قوت روزینہ و چارہ میں احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہے ف یعنی شہر سے خرید کر روک رکھے تاکہ گرانی میں گران فروخت کرے۔ تو یہ مکروہ تحریمی۔ اذا کان ذلک فی بلد یضر الاحتکار باہلہ۔ بشرطیکہ یہ ایسے شہر میں واقع ہو جہاں کے لوگوں کو احتکار مضر ہوگا ف پس اگر اتنا بڑا ہو اس کثرت سے آباد ہو کہ احتکار مضر نہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اناج وغیرہ خرید کر بدون روکنے کے مناسب طور پر فروخت کرتا ہو تو اسمیں مضائقہ نہیں ہے پس مدار کراہت ضرر عام ہے۔ وکذلک التلقی۔ اور اسی طرح تلقی مکروہ ہے ف یعنی باہر سے لوگ نوع کے کھیپ وغیرہ لاتے ہیں اور شہر سے چند مالداروں نے بڑھکر آگے ہی انسے معاملہ کی اور سب خرید لیا حتی کہ شہر والوں کو رسد نملنے سے تکلیف ہوئی تو یہ مکروہ ہے۔ فاما اذا کان لا یضر فلا باس بہ۔ پھر اگر احتکار یا تلقی عموماً مضر نہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون۔ اور اصل اسمیں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ کھیپ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور احتکار کرنے والا ملعون ہے ف جالب سے مراد یہ کہ جو دور سے اناج خرید کر شہر والوں میں کھیپ لاتا ہے جس سے لوگوں کو نفع پہنچتا ہے تو انکی دعاؤں کی برکت سے اسکو اللہ تعالیٰ رزق کی وسعت دیتا ہے اور محتکر اسلئے ملعون ہے کہ وہ سب کھیپیں خرید کر اپنے پاس روک رکھتا ہے جس سے عموماً تکلیف پہنچتی ہے تو وہ ملعون ہے یعنی لوگ اسپر لعنت کرتے ہیں یعنی دشنام و بدگوئی سے یاد کرتے ہیں اتنا کہا گیا کہ اسکی غیبت

مباح ہے۔ پھر یہ حدیث ابن ماجہ و اسحٰق بن راہویہ و دارمی و عبد بن حمید و ابو یعلیٰ و البیہقی نے روایت کی اور اسکی اسناد میں علی بن سالم راوی ہے۔ عقیلی رح نے کہا کہ اس لفظ کے ساتھ روایت میں کوئی اسکی متابعت نہیں کرتا ہے۔ دوسرا راوی علی بن زید بن جدعان ہے جسمیں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ صدوق ہے اور جامع میں علی بن زید بن جدعان کی احادیث میں بعض کو حسن اور بعض کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ نہیں احتکار کریگا مگر خاطی۔ یہ دلیل ہے کہ وہ گناہ ہے اسی واسطے مکروہ تحریمی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اس روایت میں سعید رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں فرمایا کہ معمر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ جن سے میں نے روایت کی وہ احتکار کرتے تھے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب مضر ہو تو احتکار ہے ورنہ احتکار نہیں ہے اور حضرت معمر و سعید کا احتکار نہیں تھا۔ پھر کفایہ وغیرہ میں اشکال کیا کہ محتکر کو ملعون فرمایا حالانکہ اہل سنت کے نزدیک ارتکاب کبیرہ سے ملعون نہیں ہوتا ہے اور جواب دیا کہ یہاں ملعون سے وہ مراد کہ درجہ صالحین ابرار سے گرا ہوا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں ملعون بمقابلہ جالب کے واقع ہوا یعنی جیسے جالب کو لوگ دعا دیتے ہیں ویسے ہی محتکر کو لعنت کرتے ہیں یعنی بدگوئی و دشنام دیتے ہیں جیسے راہ پر و درخت کے نیچے پائخانہ پھرنے کے حق میں فرمایا کہ لعنت کی دو جگہوں سے بچو یعنی لوگ اسکو گالیاں دیتے ہیں۔م۔ بالجملہ حدیث سے ممانعت ہے۔ ولانہ تعلق بہ حق العامۃ اور اس دلیل سے کہ اناج و دانہ وغیرہ سے عموماً سب کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ وفی الامتناع عن البیع ابطال حقہم وتضییق الامر علیہم۔ اور فروخت سے روکنے میں لوگوں کا حق مٹنا اور انپر کار دشوار کرنا لازم آتا ہے۔ فیکرہ اذا کان یضر بہم ذلک بان کانت البلدۃ صغیرۃ۔ تو احتکار مکروہ ہے جبکہ لوگوں کو پیام مضر ہو مثلاً شہر چھوٹا ہو بخلاف ما اذا لم یضر بان کان المصر کبیرا۔ برخلاف اسکے جب روکنا مضر نہو مثلاً شہر کلان ہو (جیسے ہندوستان کے شہر ہوتے ہیں) تو اس صورت میں عامہ کا حق متعلق نہوا پس مکروہ نہیں ہے)۔ لانہ حابس ملکہ من غیر اضرار بغیرہ۔ اسواسطے کہ وہ اپنی ملک روکنے والا ہوا بغیر اسکے کہ دوسرے کو ضرر پہنچاوے۔ وکذا التلقی علی ہذا التفصیل۔ اور اسی طرح بڑھکر کھیپ لانے والوں سے ملکر لینا بھی اسی تفصیل سے ہے ف۔ کہ اگر چھوٹا قصبہ ہو کہ اس شخص کے بڑھکر لینے سے عام کو ضرر پہونچے تو مکروہ ہے اور اگر شہر کلان ہو کہ ضرر نہ پہونچے تو مکروہ نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکبان۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کھیپ لانے والوں سے بڑھکر ملاقات کرنے سے اور تجاروں سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے ف۔ چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابو ہریرہ رض کی حدیث سے مسلم رح نے اور تلقی الرکبان سے ممانعت کو ابن عباس سے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔ قالوا ہذا اذا لم یلبس المتلقی علی التجار سعر البلدۃ۔ مشائخ نے فرمایا کہ اہل شہر کے حق میں ضرر کی وجہ سے کراہت تو اس صورت میں ہے کہ آگے بڑھکر لینے والے نے تاجروں پر شہر کا بھاو نہ چھپایا ہو۔ فان لبس فہو مکروہ فی الوجہین لانہ غادر بہم۔ اور اگر بڑھ جانے والے نے بھاو چھپایا ہو تو دونوں وجہوں سے مکروہ ہے اسواسطے کہ اسنے تاجروں سے بیوفائی کی ف۔ اور یہ مکروہ ہے اور اہل شہر کو نقصان پہونچایا اور یہ دوسرا مکروہ ہے۔ وتخصیص الاحتکار بالاقوات کالحنطۃ والشعیر والتبن والقت قول ابی حنیفۃ رح۔ اور روزینہ آدمی و جانور مانند گیہوں و جو و بھوسے و کت کے ساتھ احتکار کی خصوصیت ہونا ابو حنیفہ رح کا قول ہے ف۔ یعنی انہیں قوت آدمی و جانور کا روکنا احتکار ہے اور یہی امام محمد رح کا قول و اسی پر فتوی ہے۔ک۔ وقال ابو یوسف رح کل ما اضر بالعامۃ حبسہ فہو احتکار وان کان ذہبا او فضۃ او ثوبا۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ جس چیز کا روکنا عامہ کو مضر ہو وہ احتکار ہے اگرچہ سونا و چاندی و کپڑا ہو ف۔ حتی کہ لکڑی و برتن وغیرہ سب شامل ہیں۔ وعن محمد انہ قال۔ لا احتکار فی الثیاب۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہے۔ فابو یوسف رح اعتبر حقیقۃ

الضرر اذ ہو المؤثر فی الکراہۃ۔ پس ابو یوسف رحمہ نے حقیقی ضرر کا اعتبار کیا کیونکہ کراہت میں وہی مؤثر ہے ف۔ یعنی
جن چیزوں کے روکنے سے در حقیقت ضرر لاحق ہو مکروہ ہے کیونکہ احتکار سے ممانعت عام ہے خواہ کوئی چیز ہو۔ وابو حنیفۃ
اعتبر الضرر المعہود المتعارف۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے وہ ضرر اعتبار کیا جو معہود و متعارف ہے ف۔ یعنی آدمی یا جانوروں
کی قوت روک لینا۔ ثم المدۃ اذا قصرت لا یکون احتکارا لعدم الضرر۔ پھر جب روکنے کی مدت قلیل ہو تو یہ احتکار
نہ ہوگا کیونکہ ضرر نہیں ہے ف۔ اور تجارت کی ضرورت دو دن مدت کی اس کا مقتضی ہوتی ہے حتی کہ قبضہ و ناپ و تول ہی میں
دو چار روز گذر جاتے ہیں۔ واذا طالت تکون احتکارا مکروہا لتحقق الضرر۔ اور جب مدت دراز ہو تو روکنا احتکار
ہو جائیگا کیونکہ ضرر متحقق ہو گیا ف۔ پس مدت کا اندازہ ہونا چاہیے۔ ثم قیل ہی مقدرۃ باربعین یوما۔ پھر کہا گیا
کہ درازی کی مدت چالیس روز سے مقدر ہے ف۔ کہ اتنی دراز مدت تک روکنا احتکار ہے۔ لقول النبی علیہ السلام
من احتکر طعاما اربعین لیلۃ فقد بری من اللہ وبری اللہ منہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے
طعام کو چالیس رات روکا تو وہ اللہ تعالے سے بری ہوا اور اللہ تعالی اس سے بری ہوا ف۔ اور جس دار والے کے
لوگوں میں کوئی بھوکا سو رہا تو ان سے اللہ تعالی کا ذمہ بری ہو گیا۔ رواہ احمد وابن ابی شیبۃ والبزار وابو یعلی والحاکم والدارقطنی
والطبرانی وابو نعیم من حدیث ابن عمر مرفوعا۔ اور اسکی اسناد میں اصبغ بن زید جہنی راوی ہے۔ امام احمد و یحیی بن معین
و نسائی و دارقطنی نے اسکی توثیق کی۔ لیکن ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ غریب غیر معروف ہونا ترک
نہیں کرتا باوجودیکہ متابعت ضعیفہ موجود ہے اور اس مقام پر ایسی حدیث حسن الاسناد کافی ہے اگرچہ معروف نہو۔ وقیل
بالشہر لان ما دونہ قلیل عاجل والشہر وما فوقہ کثیر آجل۔ اور کہا گیا کہ ایک مہینہ مدت دراز ہے کیونکہ اس سے
کم مدت تو قلیل بمنزلہ فی الحال ہے اور مہینہ و اس سے زائد کثیر و میعادی ہے۔ وقد مر فی غیر موضع۔ اور یہ اندازہ کئی جگہ
بظاہر شرعیہ میں گذر چکا ہے۔ ویقع التفاوت فی المأثم بین ان یتربص العزۃ وبین ان یتربص القحط والعیاذ
باللہ۔ اور گرانی کا انتظار کرنے میں اور نعوذ باللہ قحط کا انتظار کرنے میں گناہ میں فرق ہوگا ف۔ حتی کہ جس محتکر نے
قحط کا انتظار کیا کہ اسوقت بہت گراں فروخت کرے تو وہ سخت گنہگار ہے۔ وقیل المدۃ للمعاقبۃ فی الدنیا۔ بعض نے
کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے ف۔ تاکہ درازی مدت میں امام وقت اسکو تہدید کرے۔ یا اللہ تعالی
کی طرف سے وبال پہونچے۔ اما یأثم وان قلت المدۃ۔ رہا گنہگار ہونا تو وہ گنہگار ہو جائیگا اگرچہ مدت قلیل ہو ف۔
یعنی خالی احتکار ہی سے گنہگار ہوگا کیونکہ نیت خراب ہے۔ والحاصل ان التجارۃ فی الطعام غیر محمودۃ۔ اور حاصل
یہ نکلا کہ طعام اناج میں تجارت ہی اچھی نہیں ہے۔ قال ومن احتکر غلۃ ضیعتہ او ما جلبہ من بلد آخر فلیس بمحتکر۔
اور جس شخص نے اپنی زمین کی پیداوار روک لی یا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا ہے روک لیا تو وہ محتکر نہیں ہے۔ اما الاول
فلانہ خالص حقہ لم یتعلق بہ حق العامۃ۔ اول یعنی اپنی زمین کی پیداوار روکنا احتکار نہیں تو اس وجہ سے کہ وہ اس کا
خالص حق ہے جسکے ساتھ عوام کا حق متعلق نہیں ہوا ف۔ پس اسنے عوام کو ضرر انکے حق روکنے سے نہیں پہونچایا۔ الا تری
ان لہ ان لا یزرع فکذلک لہ ان لا یبیع۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو یہ اختیار تھا کہ اپنی زمین میں زراعت ہی نکرے
پس یوں ہی اسکو اختیار ہے کہ پیداوار کو فروخت نکرے۔ اما الثانی۔ اور رہی دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لاکر روک
لیا۔ فالمذکور قول ابی حنیفۃ رح۔ تو جو ذکر کیا گیا ابو حنیفہ رح کا قول ہے ف۔ کہ اسکا روکنا احتکار نہیں ہے۔ لان حق العامۃ
انما یتعلق بما جمع فی المصر وجلب الی فنائہا۔ اسواسطے کہ عامۂ اہل شہر کا حق تو ایسے طعام سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں
جمع کیا گیا اور شہر کے فنا میں باہر سے لایا گیا ہو ف۔ اور یہ تو دوسرے شہر سے اپنے واسطے لایا ہے تو مکروہ نہوگا۔ و

قال ابو یوسف یکرہ لاطلاق ما رویناـ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ بھی مکروہ ہی کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی ہی وہ مطلق ہی ف کہ شہر مین یا فناے شہر مین بھیجرہ ہو یا دوسرے شہر سے لائی جاوے ـ وقال محمد رح کل ما یجلب منہ الی المصر فی الغالب فہو بمنزلۃ فناء المصر ـ اور امام محمد رح نے کہا کہ ہر موضع جس سے غالباً شہر مین لایا جاتا ہی وہ بمنزلہ فناے مصر ہی ـ یحرم الاحتکار فیہ لتعلق حق العامۃ بہ ـ یعنی ایسے موضع مین احتکار حرام ہی کیونکہ اس سے حق عام متعلق ہوچکا ہی ـ بخلاف ما اذا کان البلد بعیدا لم تجر العادۃ بالحمل منہ الی المصر ـ برخلاف اسکے جب شہر بہت دور ہو کہ وہان سے شہر مین لانے کی عادت جاری نہو ف تو وہان سے لانے مین احتکار نہین ہی ـ لانہ لم یتعلق بہ حق العامۃ ـ کیونکہ اس طعام کے ساتھ حق عامہ متعلق نہین ہوا ہی ف خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حق عامہ کا تعلق اس طعام سے ہوجاتا ہی جو شہر مین یا فناے شہر مین ہو خواہ فناے شہر مین پیدا ہوا ہو یا کہین سے لایا گیا کہ اس سے حق عامہ متعلق ہوگیا ـ اور امام محمد رح کے نزدیک فناے شہر سے کچھ دور جہان سے غالباً شہر مین لایا جاتا ہی وہ بھی بمنزلہ فناے شہر ہی کہ وہان بھی حق عامہ متعلق ہوگا پس اگر کوئی شخص وہان سے لاکر جمع کر رکھے تو احتکار ہوگا اور اگر اس دور مقام سے لاوے جہان سے غالباً شہر مین لانے کی عادت نہین ہی تو اس سے عامہ کا حق متعلق نہین ہی پس احتکار نہین ہوگا اور یہ قول بھی حسن ہی م ـ قال ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس ـ اور سلطان کو لائق نہین ہی کہ لوگون پر بھاو کاٹ دے ف یعنی بحکم سلطانی ایک بھاو مقرر کرنا نہین چاہیے جس سے کوئی کمی بیشی نہ کر سکے ـ لقولہ علیہ السلام لا تسعروا فان اللہ ہو المسعر القابض الباسط الرازق ـ اول تو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نرخ مت باندھو کہ اللہ تعالے ہی نرخ باندھنے والا تنگی و کشایش دینے والا رزاق ہی ـ ولان الثمن حق العاقد فالیہ تقدیرہ ـ اور دوم اس دلیل سے کہ ثمن تو عقد کرنے والے کا حق ہی پس اسی کی بہروگی مین نرخ کا اندازہ ہی ف پھر حدیث مذکور اسطرح وارد ہی کہ لوگون نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نرخ گران ہوگیا پس آپ ہمارے واسطے ایک بھاو باندھ دیجیے تو فرمایا کہ اللہ تعالے ہی بھاو باندھنے والا تنگی و فراخی دینے والا رزاق ہی اور مجھے امید ہی کہ مین اللہ تعالے سے ایسے حال مین ملون کہ تم مین کسی کا مظلمہ خون یا مال کا مجھ پر نہو ـ ہذا حدیث انس رضی اللہ عنہ رواہ احمد والدارمی وابو یعلی والبزار وابوداؤد وابن ماجہ والترمذی وصححہ وابن حبان ـ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد بشرط مسلم صحیح ہی ـ اور یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہی جنکے بعض اسانید بقول ابن حجر رح حسن ہین ـ فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقہ ـ پس امام وقت کو لائق نہین ہی کہ حق عاقد سے تعرض کرے ـ الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العامۃ علی ما نبین ـ لیکن اگر بھاو مقرر کرنے سے ضرر عامہ دور ہوتا ہو تو امام تعرض کرے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے ف کہ جب بیچنے والے حد سے زیادہ لوٹ مچاوین تو دخل دینا چاہیے ـ واذا رفع الی القاضی ہذا الامر یامر المحتکر ببیع ما فضل عن قوتہ وقوت اہلہ علی اعتبار السعۃ فی ذلک ـ اور جب فعل محتکر کا مرافعہ قاضی کے حضور مین کیا جاوے تو وہ محتکر کو حکم فرماویگا کہ وہ اپنی قوت و اپنے اہل و عیال کی قوت کو فراخی کے ساتھ اندازہ کرلے پھر جو کچھ زائد ہو وہ فروخت کرے ـ وینہاہ عن الاحتکار ـ اور قاضی اسکو احتکار سے منع فرما دے ف پس یہ اول مرتبہ ہی ـ فان رفع الیہ مرۃ اخری ـ پھر اگر دوبارہ قاضی کے حضور مین محتکر کا مرافعہ کیا گیا ف کہ اسنے احتکار نہین چھوڑا ـ حبسہ ـ تو قاضی اسکو قید خانہ مین حبس کرے ـ وعزرہ ـ اور اسکو تعزیر دے ـ علی ما یری زجرا لہ ودفعا للضرر عن الناس ـ جیسے اسکی رائے ہو یعنی خواہ فقط حبس کرے یا حبس مع التعزیر جمع کرے جیسی رائے دیکھے تاکہ اسکو زجر ہو اور لوگون سے ضرر دور ہو ف پھر نرخ کے بارہ مین امام یا حاکم کا دخل نہ دینا اسی وقت تک ہی کہ کمی بیشی موافق عادت جاری ہو سکتی

کان ارباب الطعام یتحکمون - اور اگر طعام والے یعنی بنیے بقال جو اناج کی تجارت کرتے ہوں اگر یہ لوگ تحکم کرتے ہوں
ف کہ ہم اسی نرخ سے دینگے جو ہم بات کہ - ویتعدون عن القیمۃ تعدیا فاحشا - حالانکہ یہ لوگ قیمت سے حد سے
بڑھکر تجاوز کرتے ہیں ف مثلاً سو روپیہ میں قیمت کے دو سو روپیہ یا زائد مانگتے ہیں - وعجز القاضی عن صیانۃ حقوق
المسلمین الا بالتسعیر - اور مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے قاضی عاجز ہوگیا سوائے اس طریقہ کے کہ بھاؤ مقرر کردے
فحینئذ لا باس بہ بمشورۃ من اہل الرأی والبصیرۃ - تو ایسی صورت میں بھاؤ باندھنا بمشورہ اہل رائے وبصیرت
کے مضائقہ نہیں ہے ف یعنی ایسے لوگوں کو جمع کرکے جنکی رائے معاملات میں صائب ہے اور جنکو اس تجارت کے معاملہ
میں دخل ہے انکے مشورہ سے نرخ بلحاظ وقت وموقع کے مقرر کردے جس سے تاجروں کو بھی نفع ہو اور لوگوں پر بھی قحط کی
تکلیف نہ پہنچے - فاذا فعل ذلک وتعدی رجل عن ذلک وباع باکثر منہ اجازہ القاضی - پھر جب قاضی
نے ایسا کیا اور کسی شخص نے اس حکم سے تجاوز کرکے جو قاضی نے معین کیا تھا اس سے زیادہ کے عوض فروخت کیا تو قاضی
اس بیع کی اجازت دیدیگا ف یعنی بیع نہیں توڑیگا - وہذا ظاہر عند ابی حنیفۃ رح لانہ لا یری الحجر علی الحر - اور یہ امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک ظاہر ہے اسواسطے کہ امام رح تو آزاد پر حجر جائز نہیں جانتے ہیں ف تو وہ مجبور نہیں بلکہ اپنے تصرفات
میں مختار ہے - وکذا عندہما - اور اسی طرح صاحبین کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے ف کہ ان غیر معین لوگوں پر جو مجہول
ہیں حجر صحیح نہوگا کیونکہ حجر انکے نزدیک کسی شخص معین یا قوم معدود معین پر صحیح ہوتا ہے نہ مجہول غیر معین قوم پر - الا ان یکون
الحجر علی قوم باعیانہم - مگر آنکہ حجر مذکور کسی قوم معین پر ہو ف یعنی اناج بیچنے والے معین معدود ہوں جنکو نرخ معین
کا حکم دیا ہے تو حجر صحیح ہے حتی کہ اگر انمیں سے کسی نے نرخ سے تجاوز کیا تو قاضی کے حکم حجر سے مخالفت ہے پس بیع جائز نہوگی
ومن باع منہم بما قدرہ الامام صح لانہ غیر مکرہ علی البیع - اور جسنے انمیں سے بعوض اس مقدار کے فروخت کیا جو
امام نے اندازہ کردیا ہے تو بیع صحیح ہے اسواسطے کہ وہ بیع کرنے پر اکراہ ومجبور نہیں کیا گیا ہے ف تاکہ کہا جاوے کہ
اکراہ کی وجہ سے مجبور کی بیع جائز نہوگی پس بیع صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنی خوشی سے بیع کی ہے - وہل یبیع القاضی علی المحتکر
طعامہ من غیر رضاہ - اور کیا یہ جائز ہے کہ قاضی اس محتکر کا اناج بدون اسکی رضامندی اسکے واسطے فروخت کردے -
ف جبکہ وہ فروخت سے انکار محض کرتا ہے - قیل ہو علی الاختلاف الذی عرف فی بیع مال المدیون بعض
مشائخ نے کہا کہ اسکا حکم اسی اختلاف پر ہے جو مدیون کے مال فروخت کرنے میں معلوم ہوا ہے ف کہ مدیون اگر ادائے
قرضہ سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسپر اسکا مال فروخت کرنا نہیں جائز ہے - اور صاحبین رح کے نزدیک
جائز ہے - اسی طرح یہاں بھی اختلاف ہے - وقیل یبیع بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کرسکتا ہے
لان ابا حنیفۃ یری الحجر لدفع ضرر عام وہذا کذلک - اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح بھی ضرر عام دور کرنے کے لیے حجر
کرنا جائز جانتے ہیں اور یہ بھی ایسا ہی ہے ف کیونکہ محتکر کے انکار سے ضرر عام ہے - قال ویکرہ بیع السلاح فی
ایام الفتنۃ - قدوری نے لکھا کہ فتنہ کے ایام میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے ف یعنی اگر امام وقت سے کسی قوم نے بغاوت
کی تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کی فروخت مکروہ ہے لیکن یہ معنی نہیں کہ ہر ایک کے ہاتھ اگرچہ عادل ہو فروخت نہ کرے بلکہ
معناہ ممن یعرف انہ من اہل الفتنۃ - اسکے معنی یہ ہیں کہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا ممنوع ہے جسکو جانے کہ یہ شخص
بھی اہل فتنہ میں سے ہے - لانہ تسبب الی المعصیۃ - اسواسطے کہ اسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا معصیت کی جانب سبب برانگیختہ کرنا
ہوگا ف یعنی گویا اہل فتنہ کو فتنہ برپا کرنے کی قوت دیدی تو یہ فتنہ کا سبب برانگیختہ کرنے والا ہوا حالانکہ اللہ تعالی نے
معصیت پر مدد کرنے سے نہی فرمائی ہے - وقد بیناہ فی السیر - اور ہمنے اس مسئلہ کو آخر کتاب السیر میں بیان کیا ہے

وان کان لا یعرف انہ من اہل الفتنۃ فلا باس بذلک۔ اور اگر وہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص اہل فتنہ میں سے ہے تو اسکے ہاتھ
بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لانہ یحتمل ان لا یستعملہ فی الفتنۃ۔ اسواسطے کہ احتمال ہے کہ وہ اس ہتھیار کو فتنہ میں استعمال
نکرے ف۔ کیونکہ عادل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو تو شک ہوا۔ فلا یکرہ بالشک۔ پس
شک کی وجہ سے مکروہ نہیں ہوگا۔ قال ولا باس ببیع العصیر ممن یعلم انہ یتخذہ خمرا۔ قدوری رح نے کہا کہ شیرہ انگور
ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جو اسکو شراب بناویگا۔ لان المعصیۃ لا تقام بعینہ۔ اسواسطے
کہ معصیت اس سے بعینہ قائم نہیں کیجاتی ہے ف۔ کیونکہ شیرہ انگور پینا مباح ہے۔ بل بعد تغیرہ۔ بلکہ اسکو متغیر کرنے کے
بعد قائم کیجاتی ہے ف۔ جب وہ متغیر ہو کر خراب ہو جاتا ہے تو پینا معصیت ہے تو ایسا ہوگیا جیسے دوسرے کے ہاتھ انگور
فروخت کیے پھر اسنے شراب بنائی۔ بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنۃ لان المعصیۃ تقوم بعینہ۔ برخلاف اسکے
ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنا کہ وہ مکروہ ہے اسواسطے کہ معصیت بعینہ ہتھیاروں سے قائم ہوتی ہے ف۔ پس فرق ہوگیا
ولیکن صاحبین کے نزدیک شراب بنانے والے کے ہاتھ شیرہ انگور فروخت کرنا مکروہ ہے۔ م۔ قال ومن آجر بیتا لیتخذ
فیہ بیت نار او کنیسۃ او بیعۃ۔ اگر کسی نے اپنا مکان جو گاؤں میں واقع ہے اسواسطے کرایہ دیا کہ اسمیں مجوسیوں کا آتش خانہ
بناویگا یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا بناویگا۔ او یباع فیہ الخمر بالسواد۔ یا اسمیں شراب فروخت کریگا
فلا باس بہ۔ تو ایسے طور پر کرایہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ پس حاصل یہ کہ مالک مسلمان کو اپنا مکان ذمیوں
کو اس کام کے لیے کرایہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ وقالا لا ینبغی ان یکریہ لشیء من ذلک لانہ اعانۃ علی المعصیۃ
اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کاموں میں سے کسی کام کے واسطے کرایہ دینا نہیں جائز ہے اسواسطے کہ یہ معصیت پر اعانت ہے
ولہ ان الاجارۃ ترد علی منفعۃ البیت۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ تو اس گھر کی منفعت پر وارد ہوتا ہے
ف۔ یعنی مستاجر کو گھر اسواسطے کرایہ دیا جاتا ہے کہ گھر کے منافع حاصل کرے۔ ولہذا یجب الاجرۃ بمجرد التسلیم۔ اور
اسی واسطے مستاجر کو خالی سپرد کرنے سے کرایہ واجب ہوتا ہے ف۔ اگرچہ وہ منفعت حاصل نہ کرے حالانکہ حاصل کر سکتا ہے
ولا معصیۃ فیہ۔ اور اسمیں کچھ معصیت نہیں ہے۔ وانما المعصیۃ بفعل المستاجر۔ اور معصیت تو مستاجر کے فعل
سے ہے۔ وہو مختار فیہ۔ اور مستاجر اس فعل میں خود مختار ہے ف۔ کچھ مالک مکان نے اسپر زبردستی نہیں کی کہ ایسا فعل
کرے۔ فقطع نسبتہ عنہ۔ تو مالک مکان سے اس فعل کی نسبت بالکل منقطع ہے ف۔ پس ایسا ہوگیا جیسے ایک باندی
ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کی جو بدون استبراء کے اس سے وطی کریگا یا اسکے ساتھ اغلام کریگا۔ حالانکہ بیع جائز ہے پس
اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید صاحبین کی طرف سے کہا جاوے کہ ہاں اجارہ جائز ہے لیکن منع از راہ عقد اجارہ نہیں
بلکہ جب یہ یقین ہو کہ وہ اسمیں معاصی کا مرتکب ہوگا تو کرایہ نہ دے تاکہ اسکی طرف سے اعانت نہو۔ فافہم۔ م۔ وانما قیدہ بالسواد لانہم لا
یمکنون من اتخاذ البیع والکنائس واظہار بیع الخمور والخنازیر فی الامصار۔ اور یہ قید کہ مکان مذکور سواد شہر میں کسی
گاؤں میں واقع ہے، اسواسطے لگائی کہ ذمیوں کو شہروں میں بیعہ و کنیسہ بنانے اور شراب و سور کی فروخت کرنے کا قابو نہیں
دیا جاتا ہے۔ لظہور شعائر الاسلام فیہا۔ کیونکہ شہروں میں اسلام کے شعائر ظاہر ہونے میں ف۔ پس کفر و شرک کی علامات ظاہر
کرنے کی اجازت نہوگی۔ بخلاف السواد۔ بخلاف سواد کے ف۔ کہ وہاں قاضی و حاکم نہونے سے شعائر اسلام کا اظہار نہیں ہے۔ قالوا ہذا
فی سواد الکوفۃ۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم صرف سواد کوفہ کے واسطے بزمانہ ابو حنیفہ رح تھا۔ لان غالب اہلہا اہل الذمۃ۔ کیونکہ سواد
مذکور کے اکثر رہنے والے ذمی کفار تھے۔ فاما فی سوادنا فاعلام الاسلام ظاہرۃ فیہا۔ اور رہا ہمارے شہروں کی
سواد ایسے نہیں کہ انمیں بھی اسلام کے اعلام ظاہر ہیں۔ فلا یمکنون فیہا ایضا۔ تو ہمارے یہاں سواد میں بھی ذمیوں کو

ان امور کے اظہار سے روکا جائیگا۔ وھو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے ف۔ اسی کو شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے پس محصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر سواد شہر کے کسی گاؤن مین کوئی مکان کسی مسلمان وغیرہ سے ذمیون نے گرجا یا معبد یہود یا بت خانہ یا آتش خانہ یا دکان فروخت شراب یا سور بنانے کے واسطے کرایہ لیا تو جائز نہین ہے اسواسطے کہ اجارہ جائز مگر انکو ان امور کے اظہار کی گنجائش نہ دیجائیگی۔ یہ حکم اسوقت کہ انھون نے یہ مکان مطلقًا کرایہ لیا ہو پھر اسمین ان کامون کا قصد کیا اور اگر کرایہ لینے مین ان کامون کی شرط کی تو بالاتفاق جائز نہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال ومن حمل لذمی خمرا فانہ یطیب لہ الاجر عند ابی حنیفۃ رح۔ جامع صغیر مین ہے کہ اگر مسلمان نے کسی ذمی کے واسطے شراب اٹھا کر پہونچانے کی مزدوری کی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو اجرت حلال ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد یکرہ لہ ذلک لانہ اعانۃ علی المعصیۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد رح نے کہا کہ اسکو ایسا کرنا مکروہ ہے اسواسطے کہ یہ تو معصیت پر اعانت ہے ف۔ بلکہ مسلمان کے حق مین یہ خود معصیت ہے۔ وقد صح ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم لعن فی الخمر عشرا انھم حاملھا والمحمول الیہ۔ اور یہ امر صحت کو پہونچا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے شراب کے بارہ مین دس آدمیون پر لعنت فرمائی ازانجملہ شراب لادلانے والا اور وہ شخص جسکی طرف لادلائی جاوے ف۔ اس حدیث کو حضرت ابن عمر و ابن عباس و ابن مسعود و انس رضی اللہ عنھم نے روایت کیا۔ پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی شراب پر و اسکے پینے والے و پلانے والے و بیچنے والے و خریدنے والے و نچوڑنے والے و اسکا ثمن کھانے والے اور مستعصر اور اسکو لادلانے والے اور جسکی طرف لادلائی جاوے سب پر لعنت فرمائی۔ رواہ ابو داؤد واحمد وابن ابی شیبۃ و اسحق والبزار والحاکم و اسنادہ حسن۔ وحدیث انس رضی اللہ عنہ کو ترمذی و ابن ماجہ نے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابن حبان نے صحیح مین و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو احمد و بزار نے روایت کیا ہے۔ ولہ ان المعصیۃ فی شربھا وھو فعل فاعل مختار۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معصیت تو شراب پینے مین ہے اور شراب پینا خود مختار فاعل کا فعل ہے ف۔ اٹھانے والے کا اسمین جبر و اکراہ نہین ہے۔ ولیس الشرب من ضرورات الحمل ولا یقصد بہ۔ اور پینا کچھ لادلانے کے لوازم مین سے نہین ہے اور اٹھانے والا اپنے اٹھانے سے اسکا پینا بھی قصد نہین کرتا ف۔ یعنی اس قصد سے نہین اٹھاتا کہ ذمی مذکور اسکو پیے بلکہ وہ اپنی اجرت کے لیے اٹھاتا ہے تو جائز ہے۔ والحدیث محمول علے الحمل المقرون بقصد المعصیۃ۔ اور حدیث مذکور ایسے اٹھانے پر محمول ہے جسمین معصیت کا قصد ملا ہو ف۔ یعنی شراب کو پینے کی نیت سے یا پلانے کی نیت سے جو اٹھا لاوے وہ ملعون ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور معصیت صرف پینے مین منحصر کرنا مشکل ہے ورنہ شراب بنانا بھی جائز ہو کیونکہ پینا معصیت ہے جبکہ بنانے سے پینا قصد نہ کرے بلکہ مطلق چھوڑ دے یا سرکہ وغیرہ بنانے کی نیت ہو حالانکہ اسکا کوئی قائل نہین ہے پس قول صاحبین اصح واظہر ہے واللہ تعالی اعلم۔ اور قول امام رح اسہل ہے۔ پھر بقول صاحبین اگر ایک مسلمان نے کفریات و شرکیات و لغویات کی کتابین صحت کین یعنی انکی کاپیان درست کین تاکہ چھاپی جاوے تو یہ اشاعت کفر مین مدد ہے پس اجرت مکروہ ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔ اور اسی طرح چھاپنے والے کو ایسی کتابین چھاپنا مکروہ ہے۔ اور اسی طرح تاجرون کو انکا فروخت کرنا مکروہ ہے برخلاف مجوسی ٹوپی وغیرہ کے کہ انکا پہننا مجوس وغیرہ کو جائز ہے اور صرف مشابہت صورت کی وجہ سے مسلم کو جائز نہین ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال ولا باس ببیع بناء بیوت مکۃ جامع صغیر مین ہے کہ مکہ کے گھرون کی عمارت فروخت کرنے مین مضائقہ نہین ہے۔ ویکرہ بیع ارضھا۔ اور ان مکانات کی زمین فروخت کرنا مکروہ ہے۔ وقالا لا باس ببیع ارضھا ایضا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ انکی زمین فروخت کرنے مین بھی مضائقہ

نہین ہو۔ وہذا روایۃ عن ابی حنیفۃ رح۔ اور یہی امام ابوحنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہو ف۔ اور اسی کو شیخ طحاوی رح
نے شرح آثار مین اختیار کیا ہو۔ لانہا مملوکۃ لہم لظہور الاختصاص الشرعی بہا فصار کالبناء۔ اسواسطے کہ وہ اراضی
ان لوگون کی مملوکہ مین کیونکہ انکے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر ہو تو یہ اراضی بھی مثل عمارت کے ہو گئین ف۔ اور ظہور اختصاص
کی صورت یہ ہو کہ میراثون مین انکا بٹوارہ ہوتا چلا آیا ہو اور ہر ایک کے مکان مع زمین کا وارث اسکا حقدار ہوتا چلا آیا ہو کیا
نہین دیکھتے ہو کہ بعد وفات ابوطالب کے عقیل رح نے سب میراث لی کیونکہ وہ اسوقت تک اسلام نہین لائے تھے اور
حضرت علی کرم اللہ وجہہ محروم رہے بلکہ کل میراث عقیل کو پہونچی حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع مین فرمایا کہ
ہل ترک لنا عقیل الحدیث یعنی بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کچھ چھوڑا ہو۔ اسی واسطے آپ دوسرے پہاڑ مین اترے
پس اگر یہ مواریث جاری نہوتے تو حجۃ الوداع مین ہر ایک کے واسطے اسکا استحقاق ہوتا اور یہ حدیث صحیح مین ہو۔ ولابی
حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام الا ان مکۃ حرام لا تباع رباعہا ولا تورث۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ حدیث ہو کہ تم لوگ
خبردار ہو کہ مکہ حرام ہو کہ اسکی احاطہ زمین فروخت نہین کیجایگی اور نہ وہ میراث ہوگی۔ ولانہا حرۃ محترمۃ لانہا فناء
الکعبۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمین مکہ تو آزاد محترم ہو اسواسطے کہ وہ کعبہ معظمہ کے فناء ہو یعنی قبلہ کے گرداگرد واقع ہو۔ وقد
ظہر اثر التعظیم فیہا حتی لا ینفر صیدہا ولا یختلی خلاہا ولا یعضد شوکہا۔ اور کنارے مذکور مین بھی اثر تعظیم ظاہر ہو گیا
حتی کہ مکہ کا شکار نہین بھڑکایا جائیگا اور اسکی گھاس نہین کاٹی جائیگی اور اسکے کانٹے نہین کاٹے جاوینگے ف۔ پس معلوم
ہوا کہ وہ زمین محترم ہو کہ قبلہ معظمہ کی وجہ سے اس زمین مین اثر تعظیم ظاہر ہوا۔ فکذا فی حق البیع۔ پس بیع کے حق مین بھی
یہ اثر تعظیم ظاہر ہوگا ف۔ حتی کہ زمین آزاد محترم پر بیع کی مملوکیت و ذلت نہین رکھی جائیگی۔ بخلاف البناء۔ برخلاف
عمارت کے۔ لانہ خالص ملک البانی۔ اسواسطے کہ وہ بنانے والے کی خالص ملکیت ہو ف۔ پھر وہ حدیث امام ابوحنیفہ رح
کے استدلال مین ذکر کی وہ امام محمد رح نے کتاب الآثار مین ابوحنیفہ عن عبید اللہ بن ابی زیاد عن ابن ابی نجیح عن عبد اللہ بن
عمر رضی اللہ عنہما روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مکہ کو حرام کیا پس اسکی دار فروخت کرنا اور اسکے ثمن
کھانا حرام ہو اور جسنے بیت مکہ کی اجرت سے کچھ کھایا تو گویا وہ آگ کھاتا ہو۔ امام محمد رح نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے
ہین کہ زمین مکہ فروخت کرنا مکروہ ہو اور اسکی عمارت فروخت کرنے مین مضائقہ نہین اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہو۔ اس سے
معلوم ہوتا ہو کہ امام محمد رح کا بھی یہی قول ہو اور شاید کہ امام محمد رح نے اس سے رجوع کیا ہو واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم
نے صحیح الاسناد کہا ولیکن دارقطنی نے اسکو اسمعیل بن مہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن باباہ عن ابن عمر۔ روایت کرکے کہا کہ اسمعیل
ضعیف ہو اور سوائے اسکے کسی نے اسکو روایت نہین کیا اور موقوف صحیح ہو۔ ولیکن صاحب تنقیح نے کہا کہ اسمعیل البجلی کوفی
تو صحیح مسلم کے راویون مین سے ہو اور سفیان ثوری رح نے کہا کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین ہو اور دوسرون سے اسکی تضعیف نقل
کی۔ لیکن اسمعیل مذکور صحیح مسلم کے راویون مین سے نہین بلکہ اسکا باپ ابراہیم بن مہاجر ہو اور اسمعیل تو ترمذی و ابن ماجہ کی رواۃ
مین سے ہو پھر ابوحنیفہ و مالک و سفیان ثوری و عطاء و مجاہد کے نزدیک اراضی مکہ کی فروخت مکروہ ہو۔ اور نیز اور ہشام بین
ابوحنیفہ رح سے روایت یہ کہ ایام موسم حج مین کرایہ لینا مکروہ ہو۔ اور شیخ مصنف رح نے مطلق مراتب ظاہر الروایہ لیا۔ ویکرہ
اجارتہا ایضا۔ اور اراضی مکہ کا اجارہ بھی مکروہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من آجر ارض مکۃ فکانما اکل الربوا۔ بدلیل حدیث
کہ جسنے زمین مکہ کو اجارہ دیا تو گویا اسنے بیاج کھایا۔ ولان اراضی مکۃ تسمی السوائب علی عہد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین اراضی مکہ کو سوائب کہا کرتے تھے ف۔ اور سائبہ
کہ جبر کسی کو ولایت حاصل ہو۔ من احتاج الیہا سکنہا ومن استغنی عنہا اسکن غیرہ۔ جسکو اس زمین کی حاجت ہوتی تھی

وہ اسمیں رہتا تھا اور جسکو حاجت نہیں رہتی تھی وہ بجائے اپنے دوسرے کو بساتا تھا۔ معلوم ہوا کہ اسکا اجارہ
دیا نہیں جاتا ہے۔ واضح ہو کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف رح نے ذکر کی اسمیں کا نام بالکل ازلیا ہے۔ دوسری میں امام محمد رح کی
روایت سے مذکور ہوا کہ اسمیں بالکل نام ہے یعنی گویا الگ کہاتا ہے۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ اسی
کی تصحیف ہے۔ واضح ہو کہ بیہقی رح نے بطریق حاکم رح وہ مناظرہ روایت کیا ہو کہ اسحق بن راہویہ سے وامام شافعی سے واقع ہوا
کہ اسحق بن راہویہ نے کہا کہ ہم لوگ مکہ میں تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبل تھے پس ایک روز احمد بن حنبل نے مجھے کہا کہ
آؤ میں تمکو ایک شخص دکھلاؤں کہ تمہاری آنکھوں نے اسکے مثل نہ دیکھا ہوگا یعنی امام شافعی رح کی نسبت کہا تھا پس میں نے
احمد رح کے ساتھ گیا اور میں نے دیکھا کہ احمد رح انکی بڑی تعظیم کرتے ہیں پس میں نے شافعی رح سے کہا کہ میں آپ سے ایک
مسئلہ دریافت کرنا چاہتا ہوں۔ تو شافعی رح نے مجھے کہا کہ لاؤ وہ کیا مسئلہ ہے۔ میں نے کہا کہ اے ابو عبداللہ تم بیوت مکہ
کی اجرت کے بارہ میں کیا کہتے ہو۔ تو شافعی رح نے فرمایا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے میں نے کہا کہ آپ یہ کیونکر کہتے ہیں حالانکہ حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اے اہل مکہ تم اپنے گھروں میں دروازے مت لگاؤ تاکہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے
اُترے۔ اور سعید بن جبیر و مجاہد رح اُترتے اور چلے جاتے اور کچھ کرایہ نہیں دیتے تھے۔ شافعی رح نے جواب دیا کہ اس
بارہ میں سنت کو لینا بہتر ہے۔ میں نے کہا کہ کیا اس بارہ میں کوئی سنت بھی ہے۔ فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
ہل ترک لنا عقیل من منزل۔ بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہے۔ اسکی یہ وجہ تھی کہ ابو طالب کی میراث صرف عقیل
نے پائی اور حضرت علی و جعفر نے اسواسطے نہیں پائی کہ یہ دونوں مسلمان ہوگئے تھے۔ پس اگر منازل مکہ اس لائق ہوں کہ
کسی کی ملکیت میں نہیں آسکتی ہیں تو کیونکر آپ فرماتے کہ ہمارے واسطے عقیل نے کوئی منزل نہیں چھوڑی۔ اسحق نے کہا
کہ احمد رح نے اسکو مستحسن جانا۔ لیکن میرے دل میں یہ استدلال نہیں جما تو میں نے شافعی رح سے کہا کہ اچھا اللہ تعالے
نے یوں نہیں فرمایا کہ سواء العاکف فیہ والباد۔ یعنی اسمیں رہنے کا مجاور اور باہر سے آنے والا دونوں برابر ہیں تو شافعی رح
نے جواب دیا کہ اول آیت سے پڑھو۔ المسجد الحرام الذی جعلناہ للناس سواء العاکف فیہ والباد۔ یعنی یہ صرف مسجد الحرام
کے حق میں ہے اور اگر تمہارے زعم کے موافق زمین مکہ کے واسطے ہوتا تو کسی شخص کے واسطے یہ جائز نہ ہوتا کہ اسمیں اپنا گم شدہ جانور
تلاش کرے یعنی لوگوں سے دریافت کرے اور نہ اسمیں بدنہ ذبح کرسکتا اور نہ اسمیں لید گوبر ڈال سکتا بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام
کے واسطے خاص ہے راوی نے کہا کہ پھر اسحق رح خاموش ہوگئے۔ ابن حبان رح نے بیوت مکہ کے اجارہ جائز ہونے کے واسطے
اسی حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ سے استدلال کیا اور یہ حدیث صحیحین میں حدیث اسامہ موجود ہے اور واقدی نے حدیث ابو رافع رض
سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا جب یوم الفتح کو مکہ میں داخل ہوئے کہ آپ اپنی منزل شعب میں
نہیں اترتے ہیں تو فرمایا کہ بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہے۔ اور عقیل نے منزل رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم کو مع اپنے بھائی بہنوں کے منازل کے جو مکہ میں تھیں فروخت کر ڈالا تھا۔ ابو رافع کہتے ہیں کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ کے بعض
مکانات میں اتریے تو آپ نے انکار فرمایا اور کہا کہ میں گھروں میں نہیں داخل ہونگا پس برابر حجون سے مسجد الحرام کو تشریف
لیجاتے اور کسی مکان میں داخل نہیں ہوئے۔ سہیلی رح نے لکھا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں سے اراضی خریدیں جنہوں
نے اپنے احاطہ ملاکر کعبہ معظمہ کے گرد جگہ تنگ کردی تھی۔ اور بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قید خانہ کے
واسطے مکہ میں مکان خریدا۔ مترجم کہتا ہے کہ بیان آثار مختلفہ متضادہ وارد ہیں اور اسی جہت سے شافعی رح نے اشارہ کیا کہ یہاں
سنت کو لینا بہتر ہے اور وہ حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ ہے لیکن بیان مبارک اجتہاد کو اس سے زیادہ وسعت ہے کیونکہ عقیل رح
نے جو کچھ کیا وہ اسوقت کیا کہ مکہ دار الحرب تھا اور اس حالت میں جو احکام جاری ہوجاتے ہیں انکی تبدیل ضروری نہیں ہے کیا تم

نہین سمجھتے ہو کہ مرد آزاد کی بیع باطل ہے حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ آزاد تھے جو راہب کی دولت سے مدینہ منورہ کو
باسید حضرت ملازمت پیغمبر آخر الزمان صلے اللہ علیہ وسلم آسکتے تھے اور ہنوز تک آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ
مین ہجرت نہین فرمائی تھی پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تو سلمان رضی اللہ عنہ کو کسی فلان کے قبضہ مین غلام تھے
خریدکیا حالانکہ انکا غلام بنانا باطل تھا لیکن جو کچھ سابق حالت مین کفارون کی عملداری مین ہو چکی تھی اسکو رد نہین فرمایا اور
اسوقت اسکے آقا سے خرید کر آزاد کیا۔ اسی طرح عقیل رضی اللہ عنہ نے جو کچھ اسوقت کیا وہ جائز رکھا اور عمر نا کی بیوت مین داخل
ہونے سے انکار کیا تھا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خریداری سے بہ تصریح نہین نکلتی کہ آپ نے زمین خریدی بلکہ کعبہ کے
عمارات خریدین تو اسی قدر متیقن ہے اور اسی پر آثار و اخبار متفق ہوتے ہین اور یہ معلوم ہو چکا کہ ہل ترک لنا عقیل الخ سے
استدلال نہین ہو سکتا ہے تو واجب ہوا کہ قدر متیقن پر توفیق دیجاوے اور یہی اصل ہے اور ترک خلاف اصل ہے اور یہ
امر صحیح روایات مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو حرام کیا اور وہ منصوص قرآنی بلکہ متواتر ہے اور علقمہ بن نضلہ رضی اللہ
عنہ سے روایت ہے کہ وفات فرمائی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے درحالیکہ رباع مکہ نہین
کہلاتی تھین مگر سوائب۔ جسکو حاجت ہوئی وہ رہا اور جسکو حاجت نہین رہی اسنے دوسرے کو بسایا۔ رواہ ابن ماجہ بسند صحیح
علی شرط مسلم وابن ابی شیبہ والدارقطنی والطبرانی اور اس حدیث کو ابو الولید الازرقی نے تاریخ مکہ مین اس حدیث مین زیادہ
کیا کہ رباع مذکورہ نہ کرایہ پر دی جاتی تھین اور نہ فروخت کیجاتی تھین اور انکو کچھ نہین کہتے سوائے سوائب کے۔ اس سے
روایت معروفہ کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائب یعنی آزادہ سے یہ مراد ہے کہ انکا کرایہ دینا یا فروخت کرنا جائز نہین ہے پس جب
بات معلوم ہوئی تو اصح و اظہر و اوفق یہی ہے کہ اراضی مکہ کی بیع و اجارہ نہین جائز ہے اور عمارات کی خرید فروخت جائز ہے
واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ **ومن وضع درہما عند بقال یاخذ منہ ما شاء یکرہ لہ ذلک** ۔ اگر ایک شخص نے
بقال کے پاس اپنا ایک درہم رکھ دیا کہ اس سے جو چاہتا ہے لیتا ہے تو اسکے حق مین یہ امر مکروہ ہے ف ۔ اور مسئلہ کی
صورت یہ ہے کہ ایک مرد فقیر کے پاس ایک درم ہے اسکو خوف ہوا کہ شاید میرے پاس سے تلف ہو جاوے یا وہ کسی غیر ضروری
حاجت مین صرف کرے اور اس شخص کو اپنے معاملات ضروریہ مین سے بقال کے ساتھ معاملہ کرنے کی زیادہ ضرورت ہے
جیسے نمک مصالحہ وغیرہ اور اسکے پاس پیسے نہین ہین جو ضرورت کے وقت ادا کر کے لیا کرے پس اسنے اپنا درم مذکور
اس بقال کو دیا کہ مختلف اوقات مین جن چیزون کی ضرورت ہوگی خرید لیا کریگا حتی کہ ایک ایک چیز ہو کر کے وہ درم پورا
ہو جاوے تو یہ مکروہ ہے ک ۔ یعنی اس شرط پر بقال کو دیا کہ ضرورات کی اوقات مین اس سے چیزین لیا کریگا تو یہ مکروہ ہے
ع ۔ لانہ ملکہ قرضا جر بہ نفعا ۔ اسواسطے کہ اس شخص فقیر نے اسکو ایسا قرض دیا جس سے نفع کھینچا ۔ وہو ان یاخذ
منہ ما شاء حالا فحالا ۔ اور نفع مذکور یہ ہے کہ اس اوقات مین جو چاہے لیتا جائیگا ۔ ونہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم عن قرض جر نفعا ۔ حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع کھینچے ف
کتاب الحوالہ کے آخر مین گذری اور موقوف روایت یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہر ایسے قرض کو مکروہ رکھتے جس سے نفع کھینچا
جاوے ۔ وینبغی ان یستودعہ ثم یاخذ منہ ما شاء جزءا فجزءا ۔ اور چاہیے یون کہ بقال کو یہ درم ودیعت دے
پھر بقال سے تھوڑا تھوڑا کر کے لے ۔ لانہ ودیعۃ ولیس بقرض ۔ اسواسطے کہ یہ ودیعت ہے اور قرض نہین ہے ۔
ف ۔ لیکن دونون صورتون مین ایک بات مین فرق ہے کہ قرض کی صورت مین بقال درم کا ضامن ہے اور ودیعت
امانت ہے ۔ حتی لو ہلک لاشئ علے الآخذ واللہ اعلم ۔ حتی کہ اگر بقال کے پاس درم ودیعت تلف ہو جاوے تو
بقال ضامن نہوگا واللہ تعالی اعلم ۔ م ۔ اسواسطے اگر تلف نہوا تو بھی بقال اس درم مین تصرف نہین کر سکتا جب تک کہ

بغیر مذکور اسکو اجازت نہ دے کیونکہ نقود اگرچہ غیر متعین ہوتے ہیں مگر ودیعت وغصب میں متعین ہوتے ہیں حتی کہ جبکہ
اس امانت رکھی جاوے اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ ان درہموں کو صرف کرے اور انکے مثل رکھ دے اسی طرح غصب میں
اگر بعینہ زر مغصوبہ موجود ہو تو وہی واپس کرے۔ (**مسائل متفرقہ**) مسائل متفرقہ کے بیان میں۔ قال و
یکرہ التعشیر والنقط فی المصحف۔ مصحف میں تعشیر ونقط مکروہ ہے ف۔ تعشیر یہ کہ ہر دس آیات پر کوئی علامت
بناوے۔ نقط سے مراد اعراب ہے ع ش۔ لقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا القرآن ویروی جردوا
المصاحف۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کہ تجرید کرو قرآن کی۔ اور یوں بھی روایت کیا جاتا ہے کہ مصاحف
کی تجرید کرو ف۔ گویا دوسری روایت اس امر کی دلیل ہے کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہے۔ اور قرأت مراد نہیں ہے
وفی التعشیر والنقط ترک التجرید۔ اور دہائی پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو چھوڑنا لازم
آتا ہے ف۔ تو مکروہ ہوا۔ ولان التعشیر یخل بحفظ الآی۔ اور اس وجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان
لگانا آیتوں کی حفظ میں مخل ہوتا ہے۔ والنقط بحفظ الاعراب۔ اور اعراب لگانا حفظ اعراب میں مخل ہوتا ہے ف
یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کرینگے اور حفظ میں اعراب نہیں رکھینگے۔ اتکالاً علیہ۔ کیونکہ لکھے ہوئے پر بھروسا کرلینگے
ف۔ کہ جب بھولینگے یا شبہہ ہوگا تو دیکھ لینگے یا یاد کرنا کچھ ضرور نہیں ہے کہ اعراب دیکھکر پڑھ لینگے۔ فیکرہ۔ پس حفظ
سے غافل ہونے سے مکروہ ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعود رض کا اثر مذکور ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق وطبرانی
نے روایت کیا اور اسکے معنی میں کلام کیا گیا کہ دو احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن کی تلاوت وتعلیم میں صرف مجرد قرآن پر اقتصار
کرو اور یہود ونصاری سے توریت وانجیل مت لاؤ کہ انمیں تحریف سے اعتماد مشکل ہے اور محرف وغیر محرف میں امتیاز
نہیں ہو سکتا ہے اسی واسطے جو تفاسیر کہ یہود ونصاری وغیرہ سے ماخوذ وارد ہیں جو قرآن سے مخالف پڑتی ہیں توانپر اعتماد
کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے جیسے قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا اور کوئی اشارہ نہیں
کہ چچا کو باپ کہا گیا ہے پھر بعضے اہل تفسیر نے مورخین سے لیکر تاویل کی کہ باپ کا نام تارح تھا اور آذر چچا کا نام ہے یہ تاویل
حرام ہی بلکہ بیان یوں بہتر ہے کہ آذر کا نام تارح تھا اور آذر لقب ہے جیسے ابوجہل کا نام عمرو تھا اور ابوجہل اسکی کنیت رکھی
گئی تھی۔ بالجملہ ایک احتمال یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید کرو اور دوم احتمال یہ کہ کتابت میں تجرید کرو۔ اور یہی احتمال ارجح ہے اسواسطے
کہ طبرانی رح نے مسروق رح سے روایت کی کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف میں تعشیر مکروہ رکھتے تھے۔ اور یہی ابراہیم
نخعی سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے ایک اسناد سے یہ زیادہ کیا کہ قرآن کو تجرید کرو اور جو اسمیں سے نہیں وہ اسمیں
مت لاؤ۔ اور ظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنف رح نے نکالا کہ دوسری روایت میں آیا کہ مصاحف کی تجرید کرو ورنہ
اس لفظ سے روایت نہیں ملتی ہے واللہ تعالی اعلم۔ پھر مخفی نہیں کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو قرآن میں سے نہو اسمیں
ملانا مطلقاً حرام ومکروہ رہیگا حتی کہ لفظ (آمین) بعد فاتحہ کے نہیں لکھا جائیگا۔ رہا اعراب تو اہل عرب کو اسمیں زیادہ
اشکال نہیں ہے۔ وقالوا فی زماننا لابد للعجم من دلالۃ فترک ذلک اخلال بالحفظ وہجران القرآن۔ اور علماء
نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اہل عجم کے واسطے دلالت ضرور ہے یعنی بغیر اعراب کے یہ لوگ نہیں پڑھ سکتے ہیں تو اعراب
ترک کرنے میں حفظ سے محروم کرنا اور قرآن کی تلاوت چھوڑنا لازم آتا ہے۔ فیکون حسنا۔ تو اعراب دینا بدعت حسنہ ہوگا
ف۔ اور اسی پر اتفاق ہے۔ اور اسی قبیل سے قرآن مجید کے تحت میں ترجمہ لکھنا جائز ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ
نے اعتماد کیا ہے۔ رہا یہ کہ خالی ترجمہ کسی زبان میں لکھا جاوے تو یہ حرام ہے اور اسپر اعتماد جائز نہیں ہے جیسے کسی انگریز یا
ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر جسکو لغات عربیہ واحادیث سے وقوف نہو اعتماد جائز نہیں ہے۔ تفسیر کو نظم کرنا مانند بے لغط

تغلیظ مکروہ ہے کہ انکے تغلیظ میں بسا اوقات معانی مخزونہ مقصودہ پیدا ہوتے ہیں اور وہ حرکت تغیر ہی جیسے نقطی کی تغییر
بے لفظ ہی غیر ازینکہ عبارات عربیہ وادبیہ میں اعلیٰ ہو اور نظم کرنا ایک طرح کا سوء ادب سمجھا گیا ہو پس کراہت تغیر ہی پر ہے چاہیے
پھر قرآن مجید کا آیات کے ساتھ میں علامہ تفسیر لکھنا متاخرین میں شائع ہے اور مثل اعراب کے جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
اور کچھ بیان انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔م۔ ولا باس بتحلیۃ المصاحف لما فیہ من تعظیمہ۔ اور مصحف مجید کو حلی کرنے
میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اسمیں مصحف کی تعظیم ہے۔ وصار کنقش المسجد وتمویہہ بماء الذہب۔ اور ایسا ہوگیا جیسے
مسجد کو سونے کے پانی سے منقش کرنا و مزین کرنا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور ہمنے اسکو سابق میں ذکر کیا ہے ف۔ اور
بعض مشائخ نے مسجد کے مذہب و منقش کرنے کو مکروہ جانا ہے اور بالاتفاق متولی کو وقف کے مال سے یہ جائز نہیں ہے پس
اختلاف اپنے ذاتی مال سے نقش و تزئین میں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر نظر آخرت قوی کیجاوے اور یہ مضرت دیکھی جاوے
کہ جب مسجد میں عوام الناس تزئین و سنہری زینت پاوینگے تو پھر گھروں کے واسطے طلب کرینگے اور یہ رغبت دنیا اور اسکی تحصیل کی
جانب منجر ہوگا حالانکہ اس نقش و تزئین کی کوئی ضرورت نہیں حتیٰ کہ بالاتفاق اس مال کو خیرات کرنے میں افضلیت و ثواب
زیادہ ہے علاوہ ازین اس نقش و نگار سے خیالات منتشر ہونگے اور خلوص طاعت میں فرق آویگا پس اسی نظر سے بعض مشائخ
نے اسکو مکروہ کہا انہیں کا قول صحیح معلوم ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ (فرع) محیط میں ہے کہ قراءۃ القرآن سبب الرحمۃ
ذکر ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں کے نزدیک قرآن بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ رکھا اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی عادت یہی تھی کہ جنازے کے نزدیک قرآن و ذکر سے آواز بلند کرنا مکروہ رکھتے تھے اور بعض
مشائخ نے فرمایا کہ قرآن مجید کے ۳۰ سپارہ کرکے جماعت کے ساتھ پارہ پارہ پڑھنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ ایسا کرنے میں
باہم آوازوں کا بلند کرنا کہ ایک دوسرے کی قراءت نسنے لازم آتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بعض مواضع میں اس بندہ ضعیف نے
بھی اسی جہت سے یہ فعل مکروہ بیان کیا ہے اور یہاں بعض اجلہ مشائخ سے نقل مل گئی فالحمد للہ تعالیٰ علی التوفیق اور واقعات
اور مجتبیٰ میں ہے کہ علماء متاخرین نے اسکو بدعت حسنہ قرار دیکر جائز رکھا اس ضرورت سے کہ ایک ساعت ختم قرآن کی فضیلت
حاصل ہوجاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ نص صریح قرآن اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ الآیہ۔ اور نص حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ
عنہم سے مقابل ہے حالانکہ قیاس و استحسان انکے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور ضرورت مذکورہ درحقیقت شرعی ضرورت
نہیں ہے یعنی شرع نے اسکو ضرورت نہیں قرار دیا کہ ایک ساعت میں ختم ہوجاوے۔ چنانچہ اگر ہزار آدمی مقرر کرے کہ
ہر ایک شخص ایک ایک رکعت پڑھ دے تاکہ دم بھر میں ہزار رکعت ملجاویں حالانکہ یہ جائز نہیں اسی طرح یہاں بھی نہیں
جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ وسیاتی بعض ذلک۔ اجرت دینے کے لیے قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور دینے والے کو افضل یہ کہ کچھ نہ دے
اور واقعات میں مذکور ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہوگا جیسے قاری مذکور لینے والا گنہگار ہوگا۔ محراب پر قرآن لکھنا اچھا نہیں
ہے فخر الاسلام نے کہا کہ جو کوئی اپنا کام کر رہا ہے یا چلا جاتا ہے اس حالت میں قراءت جائز ہے جبکہ اسکو کام دل کو مشغول نہ کرے
امام محمد نماز کے آیۃ الکرسی و سورہ بقرہ کی آخری آیات یعنی آمن الرسول آخر تک پڑھنا جہر کے ساتھ مضائقہ نہیں ہے
ولیکن آہستہ اخفا کرنا افضل ہے۔ فارسی خط میں دو ایک آیت جواز ہے اور زیادہ نہیں جائز ہے حتیٰ کہ شیخ ابوبکر الرازی نے
فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ وہ مجنون ہے پس قید کیا جاوے یا زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے۔ ابو حنیفہ نے فرمایا کہ قصص بیان
کرنا مکروہ ہے اسی طرح اگلوں کی حکایات اور قصص انبیاء کا بیان قرآن و احادیث میں نہیں و اسکی اصل معروف نہیں ہے
بیان کرنا مکروہ ہے۔ کاغذ جسمیں اللہ تعالیٰ کا نام ہو تکیہ کے نیچے رکھنا مضائقہ نہیں ہے۔ جن کتب و رسائل وغیرہ میں اللہ تعالیٰ
کا ذکر و کلام ہو تو جب یہ کام میں آنے سے خارج ہوں تو نام الٰہی و کلام اسمیں سے محو کرکے آگ سے جلادیں یا بہا دیں

پانی میں ڈالیں یا دفن کریں اور دفن کرنا بہتر ہے۔ع۔ اور اگر مقصود یہ ہو کہ کسی مشرک وغیرہ کے ہاتھ میں نہ جاویں تو
بہتر یہ کہ آگ سے جلاویں تاکہ بزرگی کے ساتھ اثر نہ رہے اور دفن کرنے میں خوف ہے کہ اوپر کوئی پیشاب کرے یا کوئی نجاست
ڈال جاوے یا کوئی کھود کر نکال لے اور بے ادبی کرے یا اسکے معانی اچھی طرح نہ سمجھے اور غلط میں پڑ جاوے یا فتنہ برپا کرے
خصوص اس زمانہ میں کہ طبیعتوں کا فساد سے چھپا ہوا شان ممکن نہیں ہے۔م۔ (فروع متعلقہ آداب تسبیح وقراءت قرآن)
اگر باندھے ہوئے نماز پڑھے تو مکروہ نہیں ہے۔المحیط۔ اگر مسلمان سے بوریا یا کپڑا خریدا تو اس پر نماز پڑھنا جائز ہے (بدون
دھونے کے) اگرچہ اسکا فروخت کرنے والا شراب خوار ہو کیونکہ مسلمان کے حال سے ظاہر یہ کہ وہ نجاسات سے پرہیز کریگا
اگر کوری کی لنگی میں نماز پڑھی تو مکروہ ہے مگر جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ یہی حکم ہندوؤں کا ہے بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی
ہے۔م۔ چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے جبکہ ملا ہوا نہ ہو۔ جس مکان میں چہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہے
القنیہ۔ تصویر کا چہرہ بدون دھڑ کے بنا دینا اسکے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی ہے۔ تصویروں کا گھر و کپڑے میں ہونا
سوائے حالت نماز کے اگر بطور تعظیم ہو تو مکروہ ہے اور اگر بطور تحقیر ہو تو نہیں۔ اسی سے یہ نکالا کہ تصویر سے منقش کپڑا اگر
بچھا ہو تو مکروہ نہیں اور اگر لٹکا ہو تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ کلام دو قسم ہیں ایک وہ کہ موجب ثواب ہیں جیسے تسبیح وتحمید وقراءت
قرآن واحادیث نبویہ ومسائل فقہیہ۔ دوم مباحات۔ یا انہیں عذاب متعلق ہے۔ اگر مجلس فسق میں جا کر تسبیح وغیرہ پڑھے
تو خود بھی گنہگار ہوگا جبکہ فاسق لوگ مسخرہ پن کریں اور اگر اسنے انکار وعبرت کے طور پر سبحان اللہ کہا تو مضائقہ نہیں ہے
اسی طرح جسنے بازار میں تسبیح پڑھی تاکہ غافل لوگ ہوشیار ہو جاویں تو تنہائی میں تسبیح سے بہتر ہے۔ الاختیار۔ تاجر سے کپڑا
خریدنے گیا اسنے تھان کھولا اور سبحان اللہ کہا یا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تاکہ کپڑے کی خوبی ظاہر کرے
تو یہ مکروہ ہے۔ المحیط۔ اگر شراب پینے کے بعد الحمد للہ پڑھا تو سزاوار نہیں ہے اور اگر کسی کا مال غصب کر کے کھایا پھر الحمد للہ
کہا تو شیخ اسمٰعیل الزاہد نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ یہ اس بنا پر کہ حرام بھی رزق ہے۔ اور اگر ابتدا میں شراب
یا حرام پر بسم اللہ کہے تو کافر ہو جاوے۔ کما ہو الصحیح۔م۔ چوکیدار لا الہ الا اللہ یا صلے اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا
کیونکہ وہ اسکے دام لیتا ہے بخلاف اسکے اگر عالم نے مجلس میں کہا کہ لوگو درود پڑھو یا غازی نے جہاد میں کہا کہ تکبیر کہو تو
ثواب ہوگا۔ فقاعی و فالودہ والے نے خوبی ورواج کے لیے کھولنے کے وقت تسبیح یا درود پڑھا یا واعظ قصہ گو نے مجلس
کے رونق جمنے کے لیے ایسا کیا تو گنہگار ہے۔ اسی طرح اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اسکی آمد کے اہتمام میں کسی نے
تسبیح یا درود پڑھا تاکہ لوگ جگہ دیں یا اٹھ کھڑے ہوں تو یہ مکروہ ہے وگنہگار ہوگا۔ الوجیز۔ اسم الٰہی عز وجل کے ساتھ میں
کچھ تعظیم یا صفت ملانا چاہیے جیسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عز وجل۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا نام شریف سنے تو درود پڑھے
اور اگر مجلس میں کئی بار اسنے نام سنا تو قنیہ میں لکھا کہ فتویٰ دیا جاوے کہ صرف ایک بار درود واجب ہے اور مجتبیٰ
میں کہا کہ قول طحاوی رحمہ اللہ مختار ہے کہ ہر بار درود واجب ہے۔ حتیٰ کہ نہ پڑھے تو خزانۃ الفتاوی میں ہے کہ اسپر قرضہ رہیگا
اور قاضیخان میں ہے کہ سوائے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی تبعیت کے دوسرے پر مستقل درود پڑھنا مکروہ ہے —
میں کہتا ہوں کہ یہی واجب ہے اور بعضوں نے جائز رکھا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام پر درود مستقل ہو واللہ تعالیٰ اعلم
اور سلام میں کچھ خلاف نہیں کہ سب پر مستقل جائز ہے۔م۔ صحابہ رضی اللہ عنہم پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے۔ القنیہ۔
بعض سورتوں وآیتوں کو فضیلت دینا جائز ہے یعنی جنکی فضیلت منقول ہو اور معنی یہ ہیں کہ انکی قراءت میں ثواب زیادہ
ہے۔ اور بعض نے کہا کہ فضیلت کے یہ معنی ہیں کہ اس سورہ یا آیت سے دل زیادہ بیدار ہوتا ہے اور یہی اقرب بصواب
ہے۔ اور اسی معنی میں قرآن دیگر کتابوں سماوی سے افضل ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ بلکہ معنی فضیلت یہ ہیں کہ مذکور فضل ہے

یعنی کلام اللہ تعالیٰ ہونے مین سورۂ قل ہو اللہ احد الخ اور سورۂ تبت یدا ابی لہب الخ۔ برابر ہین لیکن اخلاص مین حضرت
باری تعالیٰ کی شان وصفات قدسیہ مذکور ہین اور تبت یدا الخ مین ابولہب و اسکی زوجہ کی مذمت ہے پس اول بلحاظ ذکر
کے افضل ہے۔ اور یہی سلف وخلف سے معروف ہین۔م۔ اور افضل یہ کہ بعض قرآن کو بعض پر کچھ فضیلت نہ دیجاوے اور
یہی مختار ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ بلکہ صحیح اسکے خلاف ہے اور تفضیل صحاح احادیث و آثار مین مروی ہے۔ ہان اگر کسی قوم کے عوام مین
تفضیل سے کوئی معنی فاسد سمجھے جاتے ہون تو البتہ اس سے زبان روک دیجاوے۔م۔ جو شخص قرآن پڑھنے کا قصد کرے
اسکو چاہیے کہ بقدر امکان اپنے اچھے کپڑے پہنے اور عمامہ باندھے اور قبلہ رخ بیٹھے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی کام کرنا چاہے
تو فقط بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھے اور اگر قرآن پڑھنا چاہے تو اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم مع بسملہ پڑھے
اور حاوی مین ہے کہ بسم اللہ مقدم ہو پھر تعوذ ہو اور فقیہ ابوجعفرؒ کے نزدیک اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ اولیٰ ہے۔ اور بعض
نے لکھا کہ پارہ ۲۵۔ الیہ یرد علم الساعۃ کے ساتھ تعوذ نہ ملاوے کیونکہ ضمیر موہم ہے۔م۔ سوار و پیادہ چلنے کی حالت قرارت
مین مضائقہ نہین بشرطیکہ ایسی جگہ نہو جہان نجاست ڈالنا مقرر کیا گیا ہے۔ القنیہ۔ بیت الخلا مین۔ وبقول مختار حمام مین
وکام کرنے والون کے پاس جہر کے ساتھ۔ و طواف مین و بازار مین۔ قرارت ممنوع ہے۔م۔ دنیا کی لالچ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے
الغرائب۔ اگر قرآن پڑھنے کی حالت مین کوئی آیا پس اگر استاذ یا عالم یا باپ ہو تو اسکے لیے کھڑے ہو جانے مین مضائقہ
نہین ہے اور ماسواے اسکے جائز نہین ہے۔ القاضی خان۔ زمین پر کروٹ سے پڑھنا مضائقہ نہین ہے ولیکن پڑھنے کے
وقت پاؤن سمیٹ لینا چاہیے۔ المحیط۔ اور لحاف سے منھ نکال لینا چاہیے۔ القنیہ۔ اسباع سے قرارت جائز ہے۔ المحیط۔
اسباع سے مراد ٹکڑے جیسے پنج سورہ وغیرہ ہوتے ہین۔م۔ ولیکن مصحف سے پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ اسباع جدید نکالی
ہوئی بدعت ہے۔ المحیط۔ نماز سے خارج قرآن کی تلاوت مین جہر افضل ہے۔ فرائض نمازون کے بعد قرارت فاتحہ بجماعت
خواہ جہر سے یا اخفا سے بغرض مہمات مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ یعنی حاجات پوری ہونے کے واسطے جمع ہو کر نماز کے
بعد قرارت فاتحہ مکروہ ہے۔م۔ اور قاضی بدیع الدین نے اختیار کیا کہ مکروہ نہین ہے اور قاضی جلال الدین نے جزم کیا کہ اگر
فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہین۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ قول مفید ہے کہ ممانعت کی وجہ صرف تاخیر سنت
ہے حتی کہ جب فریضہ کے بعد سنت نہو تو مکروہ نہیں۔ ولیکن عند التحقیق ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کی نسبت یہ امر منصوص
نہین کہ اسکے اس طرح پڑھنے سے امور مہمات کی کفایت وحاجت روائی ہوتی ہے بلکہ وہ تو نعمتہاے آخرت کے واسطے ہے حتی کہ
دو رکعت سنت الفجر تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہین تو ایسی حقیر چیزون کے واسطے یہ امور شریف کچھ وسیلہ نہین بلکہ بے ادبی ہے
جیسے بادشاہ کو کسی آدمی سے چنگی بھیک دلانے کے واسطے وسیلہ کرنا موجب قتل ہے بلکہ جب اسنے اپنے زعم کے موافق اس حقیر چیز کے
واسطے سورۂ فاتحہ کو پڑھا اور اتفاق تقدیر سے وہ کام ہو گیا تو خیر اور اگر نہوا تو اسکی بداعتقادی اس جانب پیدا ہو کر اسکو ایمان
سے خارج کریگی اور یہ مفسدہ کراہت تحریمی ہے جیسا کہ اصول مین صحیح ہے کیونکہ کفایت مہمات کے واسطے اسکا زعم کسی نص سے
نہین ہے اور ایسی جہالت کی راے کو کچھ دخل نہین ہو سکتا۔ بھلا اگر ایک جاہل زعم کرے کہ قرآن پڑھنے سے اسکی مرغی انڈا
دیگی یا اسکے کھیت مین بالیان نکل آوینگی یا مانند اسکے تو کچھ اسکی جہالت مین شک ہوگا۔ علی ہذا القیاس ایسے مفاسد اپنی مہمات
سے بدعات ہین۔م۔ سورۂ قل یا ایہا الکافرون کو آخر تک ایک جماعت کا ملکر پڑھنا مکروہ ہے اسواسطے کہ یہ بدعت ہے کہ صحابہ
رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ سے منقول نہین ہے۔ کذا فی المحیط۔ ایک قوم مجتمع ہو کر دعا کے طور پر فاتحہ زور سے پڑھتے
ہین اور آہستہ پڑھنا اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ اگر دعا کے طور پر نہو بلکہ تلاوت ہو تو ممنوع ہے کما حققناہ سابقاً۔م۔ فتاوی حجندی مین
ہے کہ ایک امام کی عادت ہے کہ نماز فجر کے بعد جماعت کے ساتھ آیۃ الکرسی و آخر سورہ بقرہ و شہد اللہ انہ لا الہ الا ہو الخ اور مانند

اسکے پڑھتا ہو تو آہستہ افضل ہو۔ القنیہ۔ جیسے اگر دعا کے طور پر سورۂ فاتحہ پڑھے تو مختار روایۃ ہو لیکن فقیہ ابو جعفر نے
کہا کہ میں اسپر فتوی نہیں دونگا اور یہی شکل فاتحہ میں ظاہر ہو۔ البحر۔ اور یہ صریح نص ہو کہ سورۂ فاتحہ دعا ہو اور اسی کو مترجم نے
امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق میں اختیار کیا ہو۔ م۔ قرآن پڑھنا مصحف سے بہ نسبت یاد کے بہتر ہو۔ قرآن بھول
گیا تو گنہگار ہو اور بھول جانے سے مراد یہ کہ مصحف سے دیکھکر بھی نہیں پڑھ سکتا ہو۔ مصحف ودیعت سے تلاوت نہ کرنا
چاہیے۔ مصحف مغصوب سے تلاوت بالاجماع نہیں جائز ہو۔ اور اگر بالغ سے مستعار لیا تو جائز ہو اور اگر طفل سے ہو تو ایسا
نہیں چاہیے۔ الغرائب۔ جو شخص قرآن پڑھ سکتا ہو تو اسکو پانچ ہزار مرتبہ سورہ قل ہو اللہ احد پڑھنے سے قرآن ختم کرنا
بہتر ہو۔ المحیط۔ افضل قرات یہ ہو کہ قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے حتی کہ وارد ہو کہ ایک روز میں قرآن ختم کرنا مکروہ
ہو اور تین روز سے کم میں ختم نکرے تاکہ تعظیم ہو۔ القنیہ۔ اور حق یہ کہ تین روز سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہو بدلیل احادیث آثار
ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ جیسا کہ صحاح میں مروی ہیں۔ لہذا امام زیلعی رح نے تبیین میں فرمایا کہ حافظ القرآن کے واسطے
مندوب ہو کہ چالیس روز میں ایک بار ختم کرے۔ ہاں اگر فراغت زیادہ ہو اور فکر و غور کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہو
کہ کم میں بھی جواز ہو سو اسلئے کہ علت کراہت قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہذا کہذ الشعر و نثر کنثر الدقل الخ۔ ہو جسکا مفاد یہ محاورہ ہو
کہ گھاس کاٹتا ہو۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہو کہ اس زمانہ میں ایسا تفکر اور یہ قوت شاذ و نادر حاصل ہو ولہذا اس زمانہ میں
تراویح کے اندر تین روز میں ختم بھی خلاف اولی ہو اور ملاک الامر یہ کہ ثواب اسی وقت حاصل ہوگا کہ عبادت کا فعل ایسی خوبی
کیساتھ ہو جیسا حکم دیا گیا اور اپنی خواہش نفس و رائے کی تابعداری نہو۔ واللہ تعالے ہو الموفق للصواب۔ جسنے سال
میں ایکبار قرآن ختم کیا وہ تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہوگا۔ القنیہ۔ ختم کے بعد اکثر مشائخ نے تین مرتبہ قل ہو اللہ احد
پڑھنا مستحسن جانا ہو تاکہ بعض تلاوت میں نقصان ہوا ہو تو پورا ہو جاوے اور یہ سوائے فرائض میں ختم کے ہو۔ الغرائب۔ اور
قوم کے واسطے مکروہ ہو کہ سب ایکبارگی قرآن پڑھیں کیونکہ اس سے کان لگا کر سننے و خاموش رہنے کا ترک لازم آتا ہو حالانکہ
قرآن مجید میں اسکا حکم واجب دیا گیا ہو۔ القنیہ۔ وعلی ہذا رسم سوم میں جو اس زمانہ میں معمول ہو ایسا کرنا مکروہ ہو اور یہ جو بعض
نے کہا کہ فی الحال ختم ہو جانے کی ضرورت سے جائز ہو تو یہ تخصیص بلا دلیل باطل ہو اور ضرورت کا دعوی مہمل اور خلاف اجماع ائمہ
حنفیہ رحمہم اللہ تعالے ہو واللہ تعالی اعلم۔ م۔ مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن پڑھتا ہو تو گذرنے والوں پر سننا واجب ہو اور
اگر زیادہ ہوں اسطرح کہ سننے میں خلل پڑتا ہو تو سننا واجب نہیں ہو۔ طفل گھر میں قرآن پڑھنے لگا پس اگر گھر والے کام
شروع کر چکے ہوں تو معذور ہیں اور اگر نہیں تو انپر سننا واجب ہو۔ یہی مدرس و محدث کا حال ہو۔ القنیہ۔ الحان سے پڑھنا
بالاجماع حرام ہو یعنی ایسے طور پر پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف اور کلمہ متغیر ہو۔ اور ترجیع سے پڑھنا اکثر
مشائخ کے نزدیک مکروہ ہو۔ الوجیز۔ جولاہہ و موزہ دوز وغیرہ کا کام اگر دل کو مشغول کرے تو قرات نکریں ورنہ مضائقہ
نہیں ہو۔ القنیہ۔ قراءۃ قرآن سننے سے وعظ سننا اولی ہو۔ ق۔ یعنی عوام کے واسطے احکام جاننا فرض ہو اور سننا مستحب
حتی کہ اگر احکام وعظ سے واقف ہو تو اسکے واسطے قرآن اولی ہو۔ اور اسی معنی میں کہا گیا کہ فقہ و حدیث پڑھنا و پڑھانا بہ نسبت
تلاوت کے اولی ہو کما فی الخلاصہ۔ قرات قرآن اور وعظ کے وقت وجد و حال لانا و بیہوشی و چلانا و غش کرنا و کپڑے پھاڑنا مکروہ ہو
صوفیہ کو ایسے دعوی محبت سے منع کیا جائیگا۔ القنیۃ السراجیہ۔ ریا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نکرے۔ المحیط۔ ایسی تعظیم و جلال
کے ساتھ قرات کرے اور سب سے فارغ ہو کر مشغول ہو کہ گویا حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم سے سن رہا ہو اور آپ
کلام الہی عزوجل تبلیغ فرماتے ہیں۔ کما فی عین العلم۔ زبان عربی اسقدر جاننا فرض ہو کہ قرآن مجید پڑھکر سمجھے اور اسمیں کوئی حد
نہوگا والتوضیح فی المقدمۃ م۔ قال ولا باس بان یدخل اھل الذمۃ المسجد الحرام۔ جامع صغیر میں ہو کہ مضائقہ نہیں

کہ ذمی لوگ مسجد الحرام میں داخل ہوں ف ذمی وہ کفار جو اسلام کے تابع ہو کر رہتے ہیں اور حکم جمیع کفار میں یکساں ہے۔
وقال الشافعی رح یکرہ ذلک۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ مکروہ ہے ف کہ مسجد الحرام میں ذمی کافر داخل ہو۔ وقال
مالک یکرہ فی کل مسجد۔ اور امام مالک رح نے فرمایا کہ ہر مسجد میں کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے۔ للشافعی رح قولہ تعالے انما
المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا۔ امام شافعی رح کا استدلال اس آیت سے ہے انما المشرکون
نجس الآیہ ف یعنی مشرکین تو نجس ہیں پس بعد اس سال کے وے مسجد الحرام سے قریب نہوں۔ یہ حکم نو ہیں سال ہجرت
میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو سردار کر کے بھیجا اور آپ کے پیچھے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو سورۃ البراءۃ کا ابتدائی فرمان دیکر
بھیجا کہ مشرکوں سے بطور ویڈین روز کر دیں پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ فرمان
پکار دیتے تھے۔ کما فی الصحاح۔ پس اس آیت سے معلوم کہ مشرکین نجس ہیں وہ مسجد الحرام کے پاس نجاویں تو داخل ہونا
بدرجہ اولے منع ہے۔ ولان الکافر لا یخلو عن جنابۃ۔ اور اس دلیل قیاسی سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی
نہیں ہوتا ہے ف اور نہانے سے وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا۔ لانہ لا یغتسل اغتسالا یخرجہ عنھا۔ اسواسطے
کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا جو اسکو جنابت سے پاک کرے ف تو جنب باقی رہتا ہے۔ والجنب یجنب المسجد۔ اور جنب کو
مسجد سے دور رکھا جاتا ہے ف تو کافر جنب کو بدرجۂ اولی دور رکھا جائیگا۔ اور یہ دلیل جب پوری ہو تو جملہ مساجد کے واسطے
کافی ہے اور مسجد الحرام کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ جنب کو ہر مسجد سے دور رکھا جاتا ہے تو مسجد الحرام سے بدرجۂ اولی دور رکھا
جائیگا لیکن لازم آتا ہے کہ امام شافعی رح کا دعوی تو خاص مسجد الحرام میں ممانعت ہے اور دلیل عام ہے کہ ہر مسجد سے ممانعت ہے
حالانکہ یہ امام مالک رح کا مذہب ہے تو اسکے واسطے یہ دلیل قیاسی البتہ لائق ہے لہذا فرمایا۔ وبھذا یحتج مالک۔ اور اسی دلیل
سے امام مالک رح حجت لاتے ہیں۔ والتعلیل بالنجاسۃ عام۔ اور نجاست کی علت بیان فرمانا عام ہے ف یعنی
مشرکوں کو ممانعت کی علت یہ فرمائی ہے کہ نجس ہیں تو نجاست کی علت عام ہے۔ فینتظم المساجد کلھا۔ تو یہ سب مساجد کے واسطے
منتظم ہے ف کیونکہ ہر مسجد سے نجاست دور رکھنا واجب ہے پس لازم آیا کہ مسجد الحرام کی طرح جملہ مساجد سے کافروں کو دور
رکھا جاوے۔ مع تحقیق کلام اس مقام پر اسطرح ہے کہ آیت میں نجس سے نجس بنجاست ظاہری مراد ہے یا نجس بنجاست باطنی یعنی
اعتقادی مراد ہے پس امام مالک و شافعی رح نے اسکو نجاست ظاہری پر محمول کیا اور ہم کہتے ہیں کہ دلائل دیگر اس امر پر شاہد
ہیں کہ نجاست ظاہری اعتبار نہیں کی گئی تو نجاست باطنی مراد ہے۔ ولنا ماروی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم انزل
وفد ثقیف فی مسجدہ وھم کفار۔ اور ہماری حجت اس بارہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے
ایلچیوں کو اپنی مسجد میں اتارا حالانکہ اسوقت یہ لوگ کافر تھے ف رواہ ابوداؤد عن الحسن عن عثمان بن ابی العاص
الثقفی رضے اللہ عنہ۔ منذری رح نے مختصر میں لکھا کہ بعض نے کہا کہ حسن بصری رح نے عثمان بن ابی العاص سے نہیں سنا
لیکن یہ امر اول تو مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ مرسل صحیح اور حجت جمہور ہے۔ علاوہ بریں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ
بن اثال کو مسجد میں باندھا تھا اور بعد تین روز کے خود کھول دیا پھر وہ نہا کر آیا اور مسلمان ہو گیا۔ کما فی الصحیح۔ پس اگر یہ لوگ
ظاہری نجاست سے نجس ہوتے تو مسجد نبوی میں داخل کرنا جائز نہوتا اور جب اس حدیث سے آیت میں نجس کی تفسیر معلوم ہوگئی
کہ نجاست ظاہری مراد نہیں ہے تو مسجد میں داخل ہونا منع نہوا۔ ولان الخبث فی اعتقادھم فلا یؤدی الی تلویث المسجد
اور اس دلیل سے کہ نجاست تو مشرکوں کے اعتقاد میں ہے پس ظاہری نجاست سے مسجد کا آلودہ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔
ف نتائج وغیرہ میں اعتراض کیا کہ آیت میں نجس منصوص ہے تو یہ تعلیل بمقابلہ نص کے مقبول نہوگی اور جواب دیا کہ آیت
میں تاویل ہے جو مصنف رح نے بیان کی بقولہ۔ والآیۃ محمولۃ علی الحضور استیلاء او استعلاء۔ آیت کریمہ اس امر پر

محمول ہو کہ بطور غلبہ و بلندی کے حاضر ہوں ف۔ یعنی آیت میں جو فرمایا کہ مشرکین مسجد الحرام سے قریب نہوں تو اسکا محمل یہ کہ وہ لوگ اسطرح نہ اویں کہ انکو مسلمانوں پر غلبہ یا انکا اختیار بلند رہے کہ جسطرح چاہیں مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کریں او طائفین عراۃ کما کانت عادتھم فی الجاہلیۃ۔ یا آیت محمول ہو کہ اسطرح حاضر ہوں کہ ننگے طواف کریں جیسے زمانہ جاہلیت میں انکی عادت تھی ف۔ کہ عورتیں و مرد ننگے طواف کرتے اور عورت اپنے آگے پیچھے ہاتھ رکھ لیتی اور عربی میں شعر پڑھتی جاتی تھی جسکا ترجمہ یہ ہو سہ آج چاہے سب کھلے یا کچھ کھلے + حل نہیں کرتی کسی کے واسطے + مترجم کہتا ہو کہ اگر آیت اسطرح محمول کی جاوے تو معنی یہ ہونگے کہ مشرکین نجس ہیں پس اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس بطور غلبہ و بلندی کے یا ننگے طواف کرنے کے نہ آویں۔ مخفی نہیں کہ اسمیں نجس ہونے کو کچھ دخل نہوا۔ پس اوسکے تحریر وہ ہی جو مترجم نے اوپر بیان کی کہ احادیث صحیحہ سے نجس کی تفسیر معلوم ہوگئی کہ نجس اعتقادی مراد ہو اور قرآن قطعی کی تفسیر باتفاق حدیث صحیح سے جائز ہو جیسے وضو کی آیت میں مسح سر کی تفسیر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جائز ہو پس اسی طرح یہاں معلوم ہوا کہ نجس اعتقادی مراد ہو اور ظاہری نجاست مراد نہیں ہو۔ پھر چونکہ اعتقادی نجس ہیں تو انکا حج کرنا لغو ہی بلکہ اپنے مشرکانہ طریق کا برتاؤ کرینگے جو جائز نہیں ہو لہذا انکو حج کرنے و مسجد الحرام کے پاس آنے سے منع فرمایا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م (فروع متعلق آداب مسجد وغیرہ) اگر مسجد میں گچ و ساکھو سے یا چاندی و سونے سے نقش و نگار کیا تو مضائقہ نہیں ہو اور یہ مال فقراء پر صرف کرنا افضل ہو۔ السراجیہ۔ اور اسی پر فتوی ہو۔ المضمرات والمحیط۔ اور واضح ہو کہ نقش و نگار میں اگرچہ مسجد کی تزئین اور اسکی تعظیم ہو لیکن عوام جو اسکو پانچوں وقت دیکھینگے انکو رغبت آرائش دنیا مستحکم ہوگی کیونکہ جب مسجد جو رضائے حق عزوجل و یاد الہی سبحانہ تعالی کا مقام اور آخرت کے درجات حاصل ہونے کا موقع ہو وہ ایسی آرائش سے آراستہ ہو تو اپنے گھروں کی آرائش میں مضائقہ نہیں ہو اور یہ دنیاوی محبت انکے واسطے مفاسد کا دروازہ کھولیگی اور خواص کے واسطے ایسے نقش و نگار نماز میں حضور خاطر سے روکینگے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیفہ کہ جسمیں نقش و نگار تھے نکال دیا اور ابی جہم کے انبجانیہ منگوائی اور فرمایا کہ مجھے اسکے نقش و نگار نے لہو کی جانب مائل کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں اصل حدیث موجود ہو پس نقش و نگار میں عوام و خواص دونوں کے واسطے مفاسد ہو وہ یہیں دونوں فتوی یہ کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جاوے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ رہا عمارت کے استحکام کے واسطے گچ کرنا تو یہ اچھا ہو کیونکہ یہ تو عمارت کی مضبوطی ہو۔ الاختیار۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے محراب و قبلہ رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ جانا اسواسطے کہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کریگی اور فقیہ ابو جعفر رح نے شرح سیر کبیر میں لکھا کہ دیواروں پر نقش و نگار کرنا مکروہ ہو خواہ قلیل ہو یا زیادہ ہو۔ رہا چھت میں نقش کرنا پس اگر قلیل ہو تو رخصت ہو اور کثیر ہو تو مکروہ ہو المحیط۔ سپیدی پر سیاہی یا برعکس پھیرنا بطور نقش کے مضائقہ نہیں ہو بشرطیکہ اپنے ذاتی مال سے ہو اور مال وقف سے مستحسن نہیں اسواسطے کہ یہ مال ضائع کرنا ہوتا ہو۔ الاختیار۔ مترجم کہتا ہو کہ مال ضائع کرنا تو مکروہ تحریمی ہو پس ظاہرا مستحسن نہونے سے عدم جواز مراد ہو اور یہی کتاب المسجد میں صحیح ہو۔ م۔ نجس پانی سے جو گارا کیا گیا اس سے مسجد میں لیس کرنا مکروہ ہو برخلاف اسکے مٹی میں گوبر ڈالکر لیس کرنا اسوجہ سے جائز ہو کہ اسکی ضرورت ہو کہ بدون اسکے یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا ہو۔ السراجیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ غرض اگر بدون گوبر کے دوسری چیز سے حاصل ہو جاوے تو بقول ابوحنیفہ و ابو یوسف جواز نہونا چاہیے اور بقول امام محمد رح جائز ہو۔ م۔ مکان کی چھت میں سونا چاندی لگانے میں مضائقہ نہیں ہو اور اپنے مال سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہو۔ القاضی خان۔ یعنی مال وقف سے نہیں جائز ہو۔ پھر واضح ہو کہ چھت میں سونا و چاندی لگانے میں اشارہ ہو کہ چاندی سونے کے تیر و کیلیں وغیرہ لگانا بھی جائز ہو پھر چونکہ بعض مشائخ نے مختلف

نفس بیان فرمائی ہے نے اس کو ضائع کر دیا لہذا یوں کہا کہ مضائقہ نہیں ہے یعنی خلاف اولیٰ ہے چنانچہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا۔ م
خواب یا جماع وغیرہ میں عمداً کعبہ معظمہ کی طرف یا کتب شریعت کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ مسجد کے قبلہ کی جانب
وضو خانہ بنانا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ امام محمد رح نے کہا کہ میں مکروہ جانتا ہوں کہ قبلۂ مسجد بجانب پاخانہ یا حمام یا قبر ہو۔ یہ سب
اس وقت کہ مصلی و ان چیزوں کے درمیان دیوار یا آڑ نہ ہو ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ پھر اگر آڑ نہ ہو تو کراہت انہیں مساجد میں ہے جو مسجد
جماعت ہیں اور گھروں میں جو موضع نماز کے واسطے بناتے ہیں اسمیں کراہت نہیں ہے۔ المحیط۔ میں کہتا ہوں کہ اگر وہاں پاخانہ
وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور ضرورت طاری نہیں ہے تو وہاں مصلی بنانا مکروہ ہوگا جیسے پیاز و لہسن کی بدبو سے مسجد میں جانا ممنوع ہے
بدلیل آنکہ حدیث میں فرمایا کہ جس چیز سے آدمیوں کو ایذا پہونچتی ہے ملائکہ اس سے ایذا پاتے ہیں یعنی واللہ اعلم یہ کہ انسان کے
حواس میں ایذا پہونچتی ہے اور ملائکہ کی نظافت و طہارت اسکو متحمل نہیں ہے جیسے فرشتے طاہر و انسانی اسکو برداشت نہیں کرتے
ہیں۔ اسی سے مترجم نے لکھا کہ اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر مٹی کا تیل جلانا مکروہ ہے کیونکہ وہ موذی ہے۔ م۔ ہمارے مشائخ
نے کہا کہ آفتاب و چاند کے مقابلہ میں شرمگاہ کو ننگا کرنا مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ یہ ممانعت حدیث صحیح میں وارد ہے اور اسمیں جو
بھید ہے اسکے بیان کا یہ موقع نہیں ہے حالانکہ اسمیں اسرار لطیفہ ہیں۔ م۔ فیلبرع برف بناکر تیر اندازی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ شاید
کہ اس باب میں کراہت سے تنزیہی مراد ہو۔ م۔ ہر مسلمان کے واسطے مستحب ہے کہ اپنے مکان میں ایسا مصلی بنا دے جسمیں سنن
و نوافل پڑھا کرے اور اسکو پاک رکھے جیسا کہ حدیث صحیح میں یہ حکم وارد ہے لیکن یہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہوگا بلکہ وہ اسکی ملکیت
میں باقی ہے۔ م۔ المحیط۔ حتی کہ اسمیں جنب داخل ہو سکتا ہے اور فروخت کر سکتا ہے اور اس زمانہ میں عورتوں کے واسطے یہ حکم
مؤکد ہے اور اگر تخت وغیرہ بنا لیا تو کافی ہے۔ م۔ اگر زمین غصب کر کے اسکو مسجد یا دوکان بنایا تو اس مسجد میں نماز کے واسطے یا
یا دوکان میں خریدنے کے واسطے جانا مضائقہ نہیں ہے اور یہ وہ اسکو کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے اور اگر کسی کا مکان احاطہ غصب
کر کے مسجد بنا دے یا راستہ کر دے تو کسی کو اس مسجد میں نماز پڑھنا یا راستہ میں آنا جانا جائز نہیں ہے یوں ہی امام ابو یوسف
سے مروی ہے۔ المضمرات۔ اور اس زمانہ میں زمین و مکان میں فرق نہونا چاہیے حتی کہ زمین غصب کر کے مسجد بنا دے تو نماز جائز
نہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو مکان کہ مسجد کے متعلق وقف ہو اسمیں موذن کو رہنا جائز ہے۔ الغرائب۔ مدرس کو روا
نہیں کہ اپنے مکان متصل مسجد سے نفوذ مسجد میں آمد رفت کے واسطے دیوار مسجد میں چھید کر دروازہ لگا دے اگرچہ وہ نقصان
دیوار کی ضمانت کرے۔ جواہر الاخلاطی۔ پس کسی کے واسطے بھی یہ جواز نہوگا۔ م۔ مسجد میں بیٹھکر درس دینا اور اسکے وقفی بوریہ وغیرہ کا
استعمال اس کام میں جائز ہے۔ القنیہ۔ شیخ نجم الدین رح سے سوال ہوا کہ متولی مسجد نے فنائے مسجد یعنی نفس مسجد سے خارج جو اسکے
متعلق صحن ہے وہ لوگوں کو مباح کیا کہ اسمیں تجارتی خرید فروخت کرتے ہیں فرمایا کہ اگر اسمیں مسجد کے واسطے بہتری ہو تو انشاء اللہ
مضائقہ نہیں ہے۔ اور فرمایا کہ فنائے مسجد وہ مقام ہے جو مسجد کے چبوترہ کے سایہ میں ہو بشرطیکہ عام گزرگاہ نہو۔ اور اسی طرح اگر
متولی نے تخت ڈال دیے تو فرمایا کہ مسجد کی بہتری ہو تو مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ عام گزرگاہ نہو۔ اور فرمایا کہ کرایہ اپنی ذات
یا امام مسجد پر صرف نہیں کر سکتا ہے۔ مصنف قنیہ نے کہا کہ ہمارے نزدیک اسکو کرایہ صرف کرنے کا اختیار ہے کہ جہاں چاہے صرف
کرے۔ التاتارخانیہ۔ اہل محلہ نے ایک مسجد کے درمیان میں دیوار بنا کر جدا کر لیا اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ کیا تو مضائقہ
نہیں ہے اور رکن الصباغی رح نے فرمایا کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک کرنا بھی جائز ہے۔ القنیہ۔ اس روایت میں تامل ہے کیونکہ
تفریق جماعت بحکم مسجد الضرار مکروہ ہے پس مسجد کے دو ٹکڑے کرنا بوجہ مذکور جائز نہیں ہے اور دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ جس شخص کو مسجد میں ریح نکالنے کی ضرورت ہو تو اصح یہ کہ مسجد سے باہر چلا جاوے۔ العینی
اصح یہ کہ جو شخص وضو سے نہو وہ مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ معتکف کے سوائے دوسرے کو مسجد میں سونا و کھانا مکروہ ہے۔ السراجیہ

اور بعض محققین سے تصریح کی کہ کراہت تنزیہی ہے اور یہی صحیح ہے م - اور جب سونا چاہے تو لائق یہ کہ اعتکاف کی نیت
کرلے پس داخل ہو کر جس قدر ہو سکے نیت ہو اللہ تعالیٰ کا ذکر و نماز کے بعد سو جاوے کرے - السراجیہ - مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے
اور جو مسافر نہو بلکہ اسکا گھر موجود ہے تو صحیح مذہب یہ کہ اسکو بھی سونا جائز ہے اور بہتر یہ کہ پرہیزگاری کے طور پر مسجد میں خواب
نکرے - خزانۃ الفتاوی ط - مسجد میں بوریہ یا گھاس یا ٹاٹ وغیرہ اسواسطے ڈالنا کہ لوگ اس سے پاؤں رگڑ لیا کریں تو یہ
اکثر مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے - المحیط - محراب کے اندر جو جگہ ہے وہ مسجد کے حکم میں ہے - الغرائب - مسجد میں ابابیل یا چمگادڑوں
کے جو گھونسلے ہیں جو مسجد میں بیٹ کرتے ہیں تو مضائقہ نہیں کہ انکے گھونسلے نکال پھینکے اگرچہ اسمیں بچے ہوں - الملتقط - مترجم کہتا ہے کہ
ظاہرا یہ حکم ایسی صورت میں کہ ضرورت طاری ہو ورنہ ترحم کا حکم جانوروں کے ساتھ احادیث صحیحہ میں وارد ہے پس چھوڑا جاوے
یہانتک کہ بچے اُڑنے کے قابل ہو جاویں خصوصا ابابیل کے بارہ میں کہ انکی بیٹ کی نجاست میں اختلاف ہے م - مسجد کے دو
دروازہ ہیں پس مکروہ ہے کہ مسجد کو راستہ بناوے کہ اس دروازہ سے گھسکر دوسرے دروازہ سے نکل جاوے - التمرتاشی
جوتا پہنے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے - السراجیہ - خصوص جبکہ پاپوش میں نجاست ظاہر ہو - اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
کے وقت میں داخل ہوتے تھے کیونکہ پاپوش کی حفاظت تھی اور مساجد اسطرح مصون نہ تھیں اور اس زمانہ میں قول السراجیہ اولی
ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم محبوب ہے م - مسجد کے دروازہ پر ایک شخص تعویذ بیچتا ہے جنمیں توریت
و انجیل و قرآن لکھتا ہے اور وہ یہ کہتا ہے تو اسکو یہ حلال نہیں ہے - الکبری - میں کہتا ہوں کہ کچھ مسجد کی خصوصیت نہیں بلکہ جہاں ہو
مکروہ ہے م - مسجد میں دنیا کا ہر کام مکروہ ہے - مسجد میں معلم پڑھاتا ہے اگر باجرت ہو تو مکروہ ہے اور اگر مفت ہو تو جائز ہے اور اسی
طرح کاتب اگر اپنے واسطے لکھتا ہو تو جائز ہے اور باجرت مکروہ ہے لیکن اگر معلم یا کاتب کو ضرورت پیش آئی تو مسجد میں جائز ہے
اگرچہ باجرت ہو - محیط السرخسی - مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے اور شیخ ظہیر الدین کے نزدیک اسکے خلاف مختار ہے - بدن پر کا سبب
جو تو مسجد میں نکالے - خزانۃ المفتین - مسجد میں درخت جمانا اگر ایسے مقام پر ہو کہ گرجا و کنیسہ سے مشابہت ہوتی ہو تو مکروہ ہے
الغرائب - مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں بوجہ مشابہت مذکورہ کے مکروہ ہونے پر فتوی دیا جاوے م - اور اگر مشابہت نہو
مگر تنگی یا صف متفرق یا ذاتی نفع ہو تو بھی مکروہ ہے اور اگر یہ کچھ نہو تو بھی خلاف اولی ہے - الغرائب - مساجد میں سب سے
بڑھکر احترام میں مسجد الحرام یعنی مسجد کعبہ ہے پھر مسجد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پھر مسجد بیت المقدس پھر جامع مساجد پھر
محلوں کی مسجدیں - پھر راہوں کی مسجدیں کہ انکا رتبہ کمتر ہے حتی کہ جب انکا کوئی موذن و امام معلوم نہو تو انمیں اعتکاف نہیں کیا جاتا
ہے پھر گھروں کی مسجدیں حتی کہ انمیں سوائے عورتوں کے مردوں کو اعتکاف جائز نہیں ہے - القنیہ - گھروں کی مسجدیں حقیقت
مساجد نہیں ہیں یعنی وقف عام نہیں ہیں - بلکہ نوافل کے واسطے ایک ستھری پاکیزہ جگہ ہے م - حرمت مسجد کے واسطے پندرہ[۱۵]
باتیں ہیں - اول داخل ہونے وقت سلام کرے جبکہ لوگ بیٹھے ہوں پڑھانے یا یاد الہی عز و جل میں مشغول نہوں اور اگر
مشغول ہوں یا کوئی نہو تو کہے کہ السلام علینا من ربنا و علی عباد اللہ الصالحین - دوم - بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں
تحیۃ المسجد پڑھے - اقول بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھکر پڑھے اور ظاہر واللہ اعلم یہ کہ سانس ٹھیک کرلے اور
توقف نکرے م - سوم - اسمیں خرید فروخت نکرے یعنی زبانی گفتگو میں خرید فروخت نکرے ورنہ مبیع داخل کرنا بھی ممنوع ہے
چہارم - تلوار برہنہ نکرے - پنجم - اسمیں گم شدہ جانور یا چیز کو تلاش نکرے یعنی کہے کہ مثلا میری گائے کھو گئی یا فلاں مال گم ہوا
اگر کسی نے دیکھا ہو تو بتلا دے حتی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی کو تم مسجد میں ایسے پکارتے پاؤ تو کہو کہ اللہ تعالی تجھے تیرا گم شدہ چیز
یعنی جیسے کہتے ہیں کہ خدا کرے تجھے نملے - ششم - سوائے ذکر الہی عز و جل کے اسمیں آواز بلند نکرے - ہفتم - اسمیں دنیا کی
باتیں نکرے - کیونکہ علامات قیامت میں ہے کہ قیامت کے قریب والوں کی مسجدیں ویران اور انمیں لوگ دنیا کی باتیں کرینگے -

ہشتم۔ یہ کہ لوگون کی گردن پھاندکر نجاوے۔ اقول بعض نے کہا کہ اگر اگلی صف پوری نہ کی ہو تو اُنکی گردن پھاندکر وہ صف
پوری کرے۔ نہم۔ بیٹھنے کی جگہ مین کسی سے جھگڑا نکرے۔ دہم۔ صف مین کسی پر تنگی نکرے۔ یازدہم۔ مصلی کے سامنے سے
نگذرے۔ دوازدہم۔ مسجد مین تھوک نہ پھینکے۔ (اگر تھوک پھینکا تو اسکا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ کہ اسکو زمین مین دفن کردے
اور پختہ زمین مین کپڑے پر اُٹھالے۔ م۔) سیزدہم۔ اسمین انگلیان نہ چٹکاوے۔ چہاردہم۔ مسجد کو نجاسات و اطفال و مجنون
سے اور اسمین سزاے شرعی قائم کرنے سے پاک رکھا جاوے۔ پانزدہم۔ مسجد مین اللہ تعالے کی یاد بہت کی جاوے۔ الغرائب
خالی باتین کرنے کے واسطے مسجد مین بیٹھنا بالاتفاق مباح نہین ہے اور خزانۃ الفقہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہے لیکن جلالی سے
نکلتا ہے کہ حرام نہین بلکہ مباح ہے لیکن ذکر الٰہی عزوجل بہتر ہے۔ التمرتاشی۔ اوفق بدلائل یہ کہ مسجد مین خالی دنیا کی باتین کرنے کے
واسطے بیٹھنا تحریماً مکروہ ہے اور اگر ادائے عبادت کے بعد ایسی باتین کرے جسمین عبرت ہو یا فکر الٰہی ہو یا امور آخرت سے تعلق
ہو تو مضائقہ نہین ہے جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم بعض اوقات اپنے سابق حالات بیان کرکے ہنستے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
مسکراتے تھے اور اکثر اوقات آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما بعد عشاء کے معاملات مسلمین مین
باتین کیا کرتے تھے۔ اور اگر خالی دنیاوی امور مباح مانند تجارت وغیرہ ہون تو مکروہ ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ہر مسجد کی چھت پر
چڑھنا مکروہ ہے لہذا گرمی کے موسم مین چھت پر جماعت مکروہ ہے لیکن اگر مسجد مین جماعت کی جگہ تنگ ہو تو ضرورت کی وجہ سے
چھت پر چڑھنا جائز ہے۔ الغرائب۔ منجملہ آداب مسجد کے یہ کہ جاتے وقت دایان قدم بڑھاوے اور نکلتے وقت بایان قدم نکالے
برخلاف بیت الخلا جانے کے۔ م۔ مسجد مین چراغ واسطے نماز کے جل رہا ہے تو اس سے درس تدریس و مطالعہ مین مضائقہ
نہین ہے اور بعد فراغت نماز کے بھی تہائی رات تک مضائقہ نہین ہے اور اس سے زیادہ جائز نہین ہے۔ المضمرات۔ ہ۔ قال
ویکرہ استخدام الخصیان۔ خصی لوگون سے خدمت لینا مکروہ ہے ف۔ یعنی جو لوگ کہ شامت سے خصی یعنی ہجڑے
ہو جاتے ہین ایسے لوگون سے خدمت لینا مکروہ تحریمی ہے۔ لان الرغبۃ فی استخدامہم حث الناس علی ہذا الصنیع
اسواسطے کہ خصیون سے خدمت لینے مین رغبت کرنا لوگون کو اس بد حرکت پر آمادہ کرنا ہوگا۔ وہو مثلۃ محرمۃ۔ حالانکہ یہ
فعل مثلہ محرمہ ہے ف۔ مثلہ۔ بدن کے اعضاء کو اصلی خلقت سے بگاڑنا اور یہ حرام ہے۔ ولا باس باخصاء البہائم
جانورون کے خصی کرنے مین مضائقہ نہین ہے۔ وانزاء الحمیر علی الخیل۔ اور گدھون کو گھوڑیون پر چھوڑنے مین مضائقہ
نہین ہے ف۔ اگرچہ خاصۃ بنوہاشم کو اس سے ممانعت فرمائی چنانچہ نسائی کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مین مصرح
ہے۔ لان فی الاول منفعۃ البہیمۃ والناس۔ اسواسطے کہ جانور خصی کرنے مین جانور کا اور لوگون کا نفع ہے ف۔ چنانچہ
جانور خصی خوب موٹا تازہ ہو جاتا ہے اور چونکہ اسکی شرارت و سرکشی جاتی رہتی ہے تو لوگون کو نفع ہوتا ہے اور حدیث صحیح مین ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے دو خصی مینڈھون کی قربانی فرمائی۔ پس اگر جواز نہوتا تو آپ ایسا نکرتے۔ اور امر دوم بھی جائز ہے کیونکہ گدھون
کے چھوڑنے سے گھوڑی سے خچر پیدا ہوتا ہے۔ وقد صح ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم رکب البغلۃ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم خچر پر سوار ہوئے ہین ف۔ چنانچہ بخاری ومسلم نے جہاد مین روایت کیا ہے۔ فلو کان ہذا الفعل
حراما لما رکبہا لما فیہ من فتح بابہ۔ پس اگر یہ فعل حرام ہوتا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سواری نہ فرماتے کیونکہ ایسا کرنے
مین یہ دروازہ کھولنا لازم آتا ہے ف۔ کیونکہ آپکی اتباع مین لوگون کو خچرون کی سواری محبوب ہوگی اور وہ اسی فعل سے
حاصل ہو سکتی ہے۔ فافہم۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایسا وہ لوگ کرتے ہین جو جانتے نہین ہین۔
یعنی گدھے کو گھوڑیون پر چھوڑنا جاہلون کا فعل ہے۔ کما فی حدیث ابی داؤد۔ اور یہ بنوہاشم کے واسطے ممانعت اس حکمت سے
تھی کہ بنوہاشم مین گھوڑون کی قلت تھی پس آنحضرت نے منع کر دیا تاکہ انمین گھوڑون کی کثرت ہو اور نسل بڑھ جاوے۔ ذکرہ العینی

قال ولا باس بعیادۃ الیہودی والنصرانی۔ اور یہودی یا نصرانی بیمار کی عیادت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے
لانہ نوع بر فی حقہم وما نہینا عن ذلک۔ اسواسطے کہ انکی عیادت کرنا انکے حق میں احسان و نیکی ہے حالانکہ ہمکو انکے ساتھ
نیکی کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے۔ وصح ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم عاد یہودیا مرض بجوارہ۔ اور یہ بات صحت کو پہونچی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی کی عیادت فرمائی جو آپ کے پڑوس میں بیمار ہوا تھا ف۔ حدیث مذکور کو امام محمد
وابن سعد نے روایت کیا ہے جسمیں پڑوس کا لفظ موجود ہے لیکن ظاہرا پڑوس سے مراد یہ کہ مدینہ کے کنارے رہتا ہے۔ اور
حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک یہودی جوان یعنی بالغ تھا جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا پس
وہ بیمار پڑا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسکی عیادت کو تشریف لے گئے اور اسکو موت کی حالت میں پاکر فرمایا کہ گواہی
دیتا ہے کہ اللہ تعالی کے سوائے کسی میں الوہیت نہیں ہے اور میں اللہ تعالے کا رسول ہوں۔ اسنے اپنے باپ کی طرف دیکھا
جسنے کہا کہ ابو القاسم کا فرمان مان لے۔ پس اسنے کلمہ کہا اور انتقال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے یہ کہتے ہوئے
کہ اللہ تعالی کا شکر ہے کہ اسنے میرے وسیلے سے ایک نفس کو آگ سے نجات دی۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور امام محمد وابن حبان
کی روایت میں مضمون اسی کے مانند ہے۔ پھر عیادت کافر مطلقاً جائز ہے کما فی الحلیۃ الشافیۃ۔ فاسق مسلمان کی عیادت
علی الاصح جائز ہے کیونکہ مسلمان کا حق ہے م۔ قال ویکرہ ان یقول الرجل فی دعائہ اسألک بمقعد العز من
عرشک۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ امر مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں کہے کہ اللہم اسألک بمقعد العز من عرشک
وللمسئلۃ عبارتان۔ اس مسئلہ کی عبارت دو طرح ہے۔ ہذہ۔ ایک تو یہی ف۔ کہ بمعقد العز من عرشک۔ و
مقعد العز۔ اور دوم مقعد العز من عرشک۔ ولا ریب فی کراہیۃ الثانیۃ۔ اور دوسری عبارت کے مکروہ ہونے
میں شک نہیں ہے۔ لانہ من القعود۔ اسواسطے کہ مقعد تو قعود سے مشتق ہے ف۔ اور قعود کے معنی بیٹھنا تو مقعد العز
من العرش کے یہ معنی کہ عرش سے نشست گاہ عزت۔ یعنی عرش جو عزت کا مقر ہے۔ وکذا الاولے۔ اور اسی طرح
عبارت اول بھی مکروہ ہے ف۔ یعنی معقد العز من عرشک۔ اور معقد مشتق از عقد ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ تو معنی
یہ کہ عرش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام۔ پس یہ بھی مکروہ ہے۔ لانہ یوہم تعلق عزہ بالعرش وہو محدث۔ اسواسطے
کہ یہ لفظ وہم دلاتا ہے کہ عزت الہی عز وجل کا تعلق عرش سے ہے حالانکہ عرش تو حادث چیزوں میں سے ہے ف۔ اور
عزت الہی اسکی صفات پاک میں سے ہے۔ واللہ تعالی بجمیع صفاتہ قدیم۔ اور اللہ تعالے اپنی جمیع صفات سے
قدیم ہے ف۔ تو اسکی صفات پاک کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہیے جس سے حادث ہونے کا وہم ہو اگرچہ
حادث ہونا مراد نہیں کہ وہ کفر ہے مگر ایسا لفظ کہنا جس سے وہم ہو یہ بھی مکروہ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ لا باس بہ
اور امام ابو یوسف رح سے نوادر میں روایت ہے کہ معقد العز یا مقعد العز۔ کہنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث رح
اور اسی کو فقیہ ابو اللیث رح نے شرح جامع صغیر میں اختیار کیا ہے۔ لانہ ماثور عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ اسواسطے
کہ یہ لفظ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے۔ روی انہ کان یقول من دعائہ۔ چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے ف۔ نہیں بلکہ بیہقی نے دعوات کبیر میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوع
معضل روایت کی ایک نماز حاجت بارہ رکعات دن یا رات یا دن میں ہر دو رکعت کے درمیان تشہد پھر آخری نماز کے تشہد
میں اللہ تعالی کے واسطے حمد و ثنا اور آنحضرت صلعم پر درود پڑھ اور سجدہ کر کے سجدہ میں سورہ فاتحہ سات بار اور آیۃ الکرسی
سات بار اور لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیء قدیر۔ دس بار پڑھ پھر دعا کر۔ اللہم انی اسألک
بمعقد العز من عرشک ومنتہی الرحمۃ من کتابک واسمک الاعظم وکلماتک التامۃ۔ پھر اپنی حاجت بیان کر۔ پھر

اپنا سر اٹھا کر دعا میں سلام پھیرو اور یہ طریقہ اپنے احمقوں کو مت سکھلاؤ کہ وہ دعا کرینگے تو قبول ہوگی۔ ورواہ
ابن الجوزی من طریق الحاکم والطبرانی۔ شیخ مصنف رح نے اسکا جواب دیا۔ ولکنا نقول ہذا خبر الواحد وکان الاحتیاط
فی الامتناع۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ خبر الواحد ہے اور منع کرنے میں احتیاط ہے ف۔ بلکہ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت
موضوع باطل ہے چنانچہ شیخ ابن الجوزی وغیرہ نے تصریح کی اور اسکی اسناد میں راوی عمر بن ہارون ہے جسکی نسبت امام یحییٰ بن
معین نے کہا کہ کذاب خبیث ہے۔ ابن حبان نے فرمایا کہ وہ ثقہ بزرگوں کے نام سے جھوٹی باتیں بنا کر روایت کرتا ہے اور ایسے
بزرگوں کا نام لیتا ہے جنکو اسنے دیکھا بھی نہیں ہے۔ امام احمد ونسائی وعبدالرحمن بن مہدی نے فرمایا کہ اس راوی کی حدیث
متروک ہے۔ اسی طرح امام ابوداؤد وعلی بن المدینی ودارقطنی وصالح وزکریا وابوعلی وغیرہم نے اس راوی کو غیر ثقہ وضعیف
وغیرہ فرمایا ہے پس جب یہ روایت ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے تو استدلال نہ رہا پھر جواب کی ضرورت
نہیں ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ تعجب ہے کہ شارحین ہدایہ باوجودیکہ فقہ واصول میں کامل تھے اس حدیث کی نسبت کچھ
پتہ نہیں تحقیق کر سکے۔ مترجم کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن کے واسطے اپنے بندوں میں سے خاص کیے ہیں اسی واسطے قصہ
عمری کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفی رح نے موضوع بیان کرکے لکھا کہ صاحب ہدایہ وغیرہ کی ایراد سے دھوکا نہ کھانا چاہیے کیونکہ
یہ علماء کچھ محدث نہیں ہیں اور نہ انھوں نے حوالہ دیا کہ کسنے اسکو روایت کیا ہے۔ م۔ ویکرہ ان یقول فی دعائہ بحق فلان
اور مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں کہے کہ بحق فلان ف۔ یعنی الٰہی بحق فلاں بزرگ میری دعا قبول فرما۔ او بحق انبیائک
ورسلک۔ یا کہے کہ الٰہی بحق انبیاء ورسول کے ف۔ میری یہ دعا قبول کر۔ اسی طرح اگر کہے کہ الٰہی بحق بیت اللہ الحرام و
مشعر الحرام میری دعا قبول کر تو بھی مکروہ ہے۔ زیلعی۔ لانہ لا حق للمخلوق علی الخالق۔ اسواسطے کہ مخلوق کا حق خالق پر
نہیں ہے ف۔ اور حق یہ ہوتا ہے کہ بغیر اسکو ادا کرنے کے چھٹکارا نہ ہو۔ تو ظاہر ہے کہ کسی مخلوق کا حق حضرت خالق عزوجل
پر نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بعضے نادان لوگ مناجات میں یہ شعر پڑھا کرتے ہیں ؎ الٰہی بحق محمد رسول + دعا
مجھ گنہگار کی کر قبول + یہ مکروہ ہے۔ اور اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ہاں انبیاء علیہم السلام واولیاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے
وسیلہ سے دعا کرنا مضائقہ نہیں ہے یعنی الٰہی لک الثناء والمحامد انی اتوسل بانبیائک ان تجیب دعوتی ہذہ۔ یا مانند اسکے یا اردو میں
مترجم کی طرح کہے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف وثناء پاکیزہ ہے میں عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی میں
بوسیلہ تیرے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم وانکے آل واصحاب رضی اللہ عنہم کے اپنی یہ التجا لایا ہوں میرے رب کریم اپنی رحمت
عالی کے طفیل میں اسکو قبول فرمائے کر دنیا میں ہمکو عافیت وسلامتی عطا فرما اور آخرت میں مغفرت واسعہ ورحمت تامہ سے سرفرازی
عطا کر اور میرے مولیٰ تو ارحم الراحمین ہے۔ اللہم صل علی سیدنا ومولانا محمد رسولک نبی الرحمۃ وآلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ رب العالمین
اور فی الجملہ بعض مسائل اسکے متعلق بعد الکتاب ان شاء اللہ تعالیٰ آوینگے۔ م۔ قال ویکرہ اللعب بالشطرنج۔ اور مکروہ ہے
کھیل شطرنج کا ف۔ جو ہندوستان وغیرہ میں معروف ہے۔ والنرد۔ اور نرد کا ف۔ جسکو نردشیر بھی کہتے ہیں۔ مانند چوسر
کے۔ والاربعۃ عشر۔ اور چودہ گوٹی کا۔ وکل لہو۔ اور ہر کھیل ف۔ کعبتین وتاش وگنجفہ وغیرہ سب کھیل جیسے گلی ڈنڈا
وگیڑی وگولیاں وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہیں۔ لانہ ان قامر بہا فالمیسر حرام بالنص۔ اسواسطے کہ یہ کھیل اگر قماربازی کے ساتھ
ہوں تو میسر یعنی جوا بازی بنص قرآنی حرام ہے۔ وہو اسم لکل قمار۔ اور میسر ہر قمار کا نام ہے ف۔ پس جو جسطرح ہو حرام ہے
حتی کہ چٹھی ڈالنا جیسے آجکل کافروں میں رائج ہے کہ کسی مال پر ایک یا دو روپیہ کی چٹھی ڈالی کہ جسکے نام نکلے وہ لیجاوے یا گھوڑ دوڑ میں
گھوڑے کی ہار جیت پر بازی بدی یہ سب قمار حرام ہیں۔ وان لم یقامر بہا فہو عبث ولہو۔ اور اگر اسنے اس کھیل میں قمار
کی بازی نہیں بدی تو یہ کھیل عبث ولہو ہے ف۔ جو آخرت ویاد الٰہی سے غافل کرتا ہے۔ قد قال علیہ السلام لہو المومن

باطل الا الثلاث تادیبہ لفرسہ ومناضلتہ عن قوسہ وملاعبتہ مع اہلہ۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن
کا لہو باطل ہے سوائے تین کے۔ ۱۔ اپنے گھوڑے کو سکھانا۔ ۲۔ اپنی کمان سے تیر اندازی سیکھنا۔ ۳۔ اپنی جورو کے ساتھ
ملاعبت کرنا۔ ف۔ روایت حاکم میں ہے کہ دنیا کے لہو میں سے ہر ایک باطل ہے سوائے تین کے الخ۔ اور روایت ابو داؤد
و ترمذی ونسائی وابن ماجہ میں یوں ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں سوائے تین کے الخ۔ تم واضح ہو کہ ان تین میں انحصار مقصود
نہیں ہے چنانچہ نسائی رح نے عطاء رح سے روایت کی کہ میں نے جابر بن عبداللہ اور ابن عمیر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ تیروں سے
نشانہ بازی کرتے تھے پھر ایک سست ہو گیا تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سست ہوئے انھوں نے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ کیا تم نے
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ جو چیز کہ یاد الٰہی عزوجل سے نہیں وہ لہو ولعب ہے سوائے چار
باتوں کے۔ ۱۔ اپنی زوجہ سے ملاعبت کرنا۔ ۲۔ اور اپنے گھوڑے کو آراستہ کرنا۔ ۳۔ اور دو نشانہ کے درمیان آدمی کی رفتار
ہو۔ اور آدمی کا پیراکی سیکھنا۔ رواہ اسحٰق والطبرانی والبزار باسناد حسن۔ اور اس روایت سے معلوم ہوا کہ جو چیز کہ یاد الٰہی
عزوجل سے غافل کرے وہ لہو ہے۔ وقال بعض الناس یباح اللعب بالشطرنج۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ
شطرنج کھیلنا مباح ہے۔ لما فیہ من تشحیذ الخواطر وتذکیۃ الافہام۔ کیونکہ اس کھیل میں خاطر کو تیز کرنا و فہم کو ذکی کرنا
ہوتا ہے۔ وھو محکی عن الشافعی۔ اور یہ شافعی رح سے حکایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ حکایت بہتوں نے نقل کی چنانچہ
میزان شعرانی رحمہ میں مع کثیر کتب الفقہ وغیرہ کے مذکور ہے اور نووی رح نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ علی الاصح مکروہ تحریمی ہے۔
لیکن شاید نووی رح نے مذہب بیان کیا ہو اور منقول امام شافعی رح سے اباحت ہو۔ اور عینی رح نے لکھا کہ سہل بن محمد صعلوکی رح
نے جو اصحاب شافعی سے ہیں کہا کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ اس کا خسارہ نہ ہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے ذبان نہ نکلے تو
یہ حلال وحرام کے درمیان ہے اور حلیۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے اور حرام نہیں ہے بشرطیکہ بعوض نہ ہو اور فریضہ
نماز ترک نہ ہو اور سخیف گفتگو نہ کرے اور قول صعلوکی رح کے یہی معنی ہیں اور اگر دن رات شطرنج ہی میں مشغول ہو تو اسکی گواہی
مردود ہوگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسی طرح اگر سر راہ یا اوباش کے ساتھ کھیلے تو حرام ہے اور اگر مہذب لوگوں
کے ساتھ ہو تاکہ خاطر تیز ہو اور فہم ذکی ہو اور اپہر رات دن مداومت نہ ہو تو حرام نہیں ہے ح۔ اس قول میں مکروہ سے مراد
تنزیہی ہے اسواسطے کہ انکے نزدیک مکروہ تحریمی کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی کو حرام کہتے ہیں۔ م۔ مجتبیٰ میں لکھا کہ ابو یوسف رح
سے بھی ایک روایت مثل قول شافعی رح کے وارد ہے ع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والنردشیر
فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ جسنے شطرنج یا نرد شیر سے کھیل کیا تو گویا اسنے اپنا ہاتھ سور
کے خون میں ڈبویا۔ ف۔ یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی بلکہ بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے نردشیر سے کھیل کیا تو گویا اپنا ہاتھ سور کے گوشت و خون میں رنگا۔ رواہ مسلم۔ ت۔ پس حدیث
سے استدلال نہیں ہو سکتا اور خاص شطرنج کے ذکر میں جو روایات حدیث کے نام سے پیش کیجاتی ہیں کوئی صحیح نہیں ہے کہ جنکے
راوی کذاب و وضاع موجود ہیں اسی واسطے کتب موضوعات میں سب کو موضوع لکھا ہے اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں ہے۔
عینی رح نے کہا کہ عمدہ استدلال   سے اسطرح ہو سکتا ہے کہ تین لہو حدیث میں مستثنیٰ ہیں اور شطرنج انمیں داخل نہیں
تو یہ لہو ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ دوسری حدیث میں پیراکی سیکھنا زائد مذکور ہے و حصر مقصود نہ ہوا پس استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ برین
مفہوم عدد حجت ہونے میں اختلاف شدید ہے اور قرآن مجید میں حیات دنیا کو لہو ولعب فرمایا۔ پس صواب یہ کہ قیاس سے
استدلال کیا جاوے۔ ولانہ نوع لعب یصد عن ذکر اللہ وعن الجمع والجماعات۔ اور اس قیاس سے شطرنج
مکروہ ہے کہ یہ ایک قسم کا کھیل ہے جو اللہ تعالے کی یاد سے اور جمعہ و جماعات سے روکتا ہے۔ فیکون حراما۔ تو یہ حرام ہوگا۔

لقولہ علیہ السلام ما الہاک عن ذکر اللہ فہو میسر۔ کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو چیز تجھے یاد الٰہی عز وجل سے مشغول کرے
وہ میسر ہے ف۔ لیکن یہ حدیث مرفوع یا قول صحابی نہیں بلکہ قاسم بن محمد تابعی کا قول ہے کما رواہ احمد والبیہقی۔ بلکہ
بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن عمر نے قاسم بن محمد سے کہا کہ تم اس نرد کو مکروہ کہتے ہو تو اس شطرنج کا کیا حال ہے
قاسم نے کہا کہ جو چیز یاد الٰہی و نماز سے غافل کرے وہ میسر یعنی قمار ہے۔ ظاہراً عبداللہ بن عمر سے عبداللہ بن عمر بن حفص
بن عاصم بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ مراد ہے اور عبداللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور شاید کہ شافعیہ
و بعض حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ شطرنج پر موقوف نہیں بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور جو حدیث میں مستثنیٰ ہیں یعنی
تیر اندازی و بیوی وغیرہ اگر وہ بھی یاد الٰہی و نماز سے غافل کریں تو مکروہ ہیں اور جنھوں نے شطرنج کا جواز صحیح لکھا کہ کسی شرعی فرض
سے مانع نہو۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر حال حکم اگرچہ جواز ہو لیکن شطرنج کھیلنے والوں کو دیکھا گیا کہ ایسے منہمک و مستغرق ہوتے ہیں کہ
دن رات ایک کرتے ہیں پس اسکے مکروہ تحریمی ہونے میں شبہہ نہیں ہے اور اگر اسکی وجہ سے نماز ساقط کی تو حرام در حرام کا مرتکب
ہوا نعوذ باللہ من ذلک م۔ ثم ان قامر بہ تسقط عدالتہ۔ پھر اگر کسی نے شطرنج سے جوا کھیلا تو اسکی عدالت ساقط ہوگی
ف۔ اور گواہی قبول نہوگی اور قطعی حرام کا مرتکب ہوا۔ وان لم یقامر بہ لا تسقط۔ اور اگر اسنے شطرنج سے جوا نہیں کھیلا
تو اسکی عدالت ساقط نہوگی۔ لانہ متاول فیہ۔ اسواسطے کہ وہ اس کھیل میں تاویل کرنے والا ہے ف۔ یعنی تاویل کرتا ہے
کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک مباح ہے پس جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہاد اسقدر مختلف ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کی
رحمت ہے اور منجملہ رحمت کے یہ ہے کہ دنیا میں اسکی عدالت ساقط نہوگی اور اگر اسنے در واقع اسی اجتہاد کے اعتماد پر پوری
موافقت کی تو امید ہے کہ آخرت میں بھی مواخذہ نہوگا اور اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فعل خلاف تقوی و ورع ہے۔ م۔ پھر جو لوگ
شطرنج کھیلتے ہوں کیا انکو اس حالت میں سلام کیا جاوے سا خکوت ہے۔ وکرہ ابو یوسف ومحمد التسلیم علیہم تحذیرا لہم
ابو یوسف و محمد نے ان لوگوں کو زجر کیے پرہیز کرانیکی غرض سے انپر سلام کرنا مکروہ جانا۔ ولم یر ابو حنیفۃ بہ باسا لیشغلہم
عما ہم فیہ۔ اور ابو حنیفہ رح نے انپر سلام کرنے میں مضائقہ نہیں جانا اس غرض سے کہ وے جس حال میں ہیں اس سے انکا دلی
جانب مشغول کرلے ف۔ اور ذخیرہ میں لکھا کہ اگر لہو کے طور پر کھیلتے ہوں تو سلام میں مضائقہ نہیں لیکن تادیب کے واسطے
سلام نکرنا جائز ہے اور اگر فکر و ذہن کی تیزی کے واسطے کرتے ہوں تو سلام کرے اور ابو حنیفہ رح نے انپر سلام میں مضائقہ نہیں
دیکھا اور ابو یوسف رح نے انکی تحقیر کی غرض سے مکروہ جانا۔ م۔ قال لا باس بقبول ہدیۃ العبد التاجر واجابۃ دعوتہ
واستعارۃ دابتہ۔ جس غلام کو اسکے مولی نے تجارت کی اجازت دی تو ایسے غلام کا خفیف ہدیہ یا دعوت قبول کرنے میں
اور اسکا جانور سواری مستعار مانگ لینے میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ کیونکہ یہ خفیف معاملہ ہے جسکا وہ مختار ہے۔ وکرہ
کسوتہ الثوب وہدیتہ الدراہم والدنانیر۔ اور اگر یہ غلام ماذون کسی کو کپڑا پہنا دے یا ہدیہ میں درم یا دینار دے
تو اسکو قبول کرنا مکروہ ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم قبول ہدیہ خفیف و دعوت خفیفہ بھی بطریق استحسان ہے۔ وفی القیاس
کل ذلک باطل لانہ تبرع والعبد لیس من اہلہ۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ یہ کل امر جائز نہو اسواسطے کہ خفیف
ہدیہ یا دعوت بھی تبرع و احسان ہے حالانکہ غلام کو اسکی لیاقت نہیں ہے ف۔ کیونکہ غلام کی ملکیت میں کچھ مال نہیں بلکہ
وہ خود اپنے مولی کا مملوک ہے تو اسکو اس مال سے کسی کے ساتھ تبرع کی لیاقت نہیں ہے لیکن ہمنے یہ قیاس ترک کرکے استحسان
اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان انہ علیہ السلام قبل ہدیۃ سلمان رضی اللہ عنہ حین کان عبدا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان رضی اللہ عنہ کا ہدیہ قبول فرمایا درحالیکہ سلمان رض غلام تھے ف۔ اور یہ قصہ انشاء
اللہ تعالیٰ مطول مذکور ہوگا کہ اسمیں عبرت و نصیحت ہے۔ وقبل ہدیۃ بریرۃ رضی اللہ عنہا وکانت مکاتبۃ۔ اور

صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ رضی اللہ عنہا کا ہدیہ قبول فرمایا درحالیکہ وہ مکاتبہ تھی ف۔ حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا اور
حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اسکو خریدنا اور آزاد کرنا اور اُسکو صدقہ ملا اسکو ہدیہ کے طور پر قبول کرنا صحاح الستہ
وغیرہ کی روایات میں مفصل مروی ہے لیکن اسمیں احتمال ہے کہ قبول ہدیہ کے وقت بریرہ رضی اللہ عنہا مکاتبہ تھی۔ واجاب رہط
من الصحابۃ رضی اللہ عنہم دعوۃ مولی ابی اسید وکان عبدا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے
ابو اسید ساعدی رضی اللہ عنہ کے غلام ابو سعید رض کی دعوت قبول کی ف۔ اور یہ دعوت ولیمہ نکاح تھی جیسا کہ شرح
جامع صغیر میں مذکور ہے و۔ استدلال ہو حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مریض کی عیادت فرماتے اور
جنازہ کے ساتھ جاتے اور غلام کی دعوت قبول فرماتے اور حمار پر سوار ہوتے اور بروز جنگ خیبر وجنگ قریظہ ایسے حمار پر
سوار تھے کہ جسکی باگ لیف خرما کی اور اُسکے نیچے پالان لیف خرما کا تھا۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ والحاکم لیکن ترمذی نے کہا کہ اسکی
اسناد میں مسلم بن کیسان ضعیف ہے۔ ولان فی ہذہ الاشیاء ضرورۃ لا یجد التاجر بدا منہا۔ اور اس دلیل سے
کہ ان چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے کہ جن سے غلام تاجر کو چارہ نہیں ہوتا ہے۔ ومن ملک شیئا یملک ما ہو من ضروراتہ
اور جو شخص کسی کام کا مختار کیا جاتا ہے تو جو امور اس کام کے واسطے ضروری ہوں اُنکا بھی مختار ہوجاتا ہے ف۔ لیکن اپنے
مولی کی اجازت سے یہ دعوت یا ہدیہ دیا ہے۔ ولا ضرورۃ فی الکسوۃ واہداء الدراہم فبقی علی اصل القیاس۔ اور
ہدیہ لباس میں اور درم ودینار ہدیہ دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ اصل قیاس پر ناجائز باقی رہے ف۔ واضح ہو کہ
قصہ سلمان رضی اللہ عنہ دلائل نبوت وہجرت کے واسطے عجیب دلیل ہے جس سے یہ بات صاف ثابت ہے کہ زمانہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے پہلے یہود ونصاری کو آپ کی بعثت کا نہایت شوق وانتظار تھا اور آپ کے اوصاف وعلامات اُنمیں مشہور شائع
تھے حالانکہ بعد زمانہ اسلام کے یہودیوں ونصرانیوں نے عداوت سے بگاڑ ڈالے ونکال ڈالے اور یہ حدیث جو بیان ہوئی ہے
عام اخبار وروایات کی طرح نہیں بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے جو غایت زہد وتقوی وصلاح سے کذب سے بہت دور
تھے اور جنکے الفاظ میں اسمیں کمی بیشی بھی جائز نہیں رکھتے تھے پس امام ابن حبان رح نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات
علماء ربانی کے اسناد سے روایت کی کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اپنا حال اس طرح
بیان فرمایا کہ میرا باپ زمینداروں میں سے تھا اور میرے ساتھ دو لڑکے مکتب میں جایا کرتے یہ دونوں لڑکے جب مکتب سے
واپس ہوتے تو درمیان میں ایک راہب کے پاس جاتے پس میں بھی جانے لگا یہاں تک کہ اُن دونوں کی بنسبت وہ مجھے
زیادہ پیار کرنے لگا اور کہتا کہ اے سلمان جب تجھسے تیرے گھر والے پوچھا کریں کہ کہاں تھا تو کہنا کہ معلم نے چھٹی نہیں دی اور جب
معلم پوچھا کرے تو کہیو کہ میرے گھر والوں نے رخصت نہیں دی پھر تھوڑے دنوں بعد اُسنے انتقال کیا اور راہب
رفیق جمع ہوئے تب میں نے اُنسے کہا کہ تم مجھے کوئی اچھا عالم بتلاؤ کہ میں اسکے ساتھ رہا کروں۔ انہوں نے کہا کہ ہم کو روئے زمین
پر ایک شخص سے بہتر عالم نہیں معلوم جو سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا ہے اور اس زمانہ میں اگر تو جاوے تو اسکا اسباب تجھے
بیت المقدس کے دروازہ پر بندھا ملیگا۔ پس میں روانہ ہوا حتی کہ مجھے دروازہ پر ایک گدھا بندھا ہوا ملا پھر میں اس عالم کے
پاس بیٹھا اور میں نے اپنا قصہ بیان کیا تو اسنے کہا کہ گھر میں رہو کہ تجھسے بیان کرونگا پس میں نے ایک سال تک اُسکو نہیں دیکھا
اور یہ شخص سال میں صرف ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا تھا جب وہ آیا تو میں نے اُس سے کہا کہ آپ نے میرے معاملہ میں کیا کیا
اسنے کہا کہ کیا تم کچھ بیان کرتے ہو؟ میں نے کہا کہ ہاں۔ اسنے کہا کہ واللہ مجھے تو ایک بزرگ پیغمبر سے بہتر نہیں معلوم جو زمین
تہامہ سے برآمد ہوا اور یہ زمانہ ہے کہ اسکی خدمت میں جانے سے پہلے تو اسکو پالیگا اور اسمیں تین باتیں ہونگی کہ وہ ہدیہ کھاوینگے اور
صدقہ نہیں کھاوینگے اور ان کے شانہ کے غضروف کے قریب خاتم النبوۃ مثل انڈے کے ہوگی جسکا رنگ وہی ہوگا جو اُسکی کھال کا

رنگ ہے۔ سلمان نے کہا کہ پس لشکر میں روانہ ہوا کہ ایک زمین سے دوسری میں جاتا تھا یہانتک کہ مجھے دشمنوں کی ایک قوم
ملی جنھوں نے مجھے پکڑ کر فروخت کیا حتی کہ مدینہ میں ڈالا گیا پھر میں نے یہاں سنا کہ لوگ آنحضرت صلے اللہ علیہ سلم کی
باتیں کرتے ہیں پھر میں نے اپنے آقاؤں سے درخواست کی کہ مجھے ایک روز ہبہ کریں پس انھوں نے منظور کر لیا اور میں نے
جا کر جنگل سے لکڑیاں جمع کیں اور انکو قلیل قیمت پر فروخت کر کے اُسکا طعام تیار کیا اور لا کر حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ و
سلم کی حضور میں رکھا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے تو اپنے اصحاب سے فرمایا کہ اسکو کھاؤ اور
خود کھانے سے انکار فرمایا۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ تو ایک علامت سچی نکلی پھر میں چند روز تک اسی حال پر رہا
پھر میں نے اپنی قوم سے درخواست کی کہ مجھے ایک دن ہبہ کریں اور انھوں نے منظور کیا پھر میں نے جا کر لکڑیاں جمع
کیں اور بہ نسبت روز اول کے انکی مرتبہ زیادہ کو فروخت کر کے طعام تیار کر کے حضور میں لایا۔ آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے میں نے
عرض کیا کہ ہدیہ ہے پس آپ نے ہاتھ بڑھایا بسم اللہ اور اصحاب سے فرمایا کہ کھاؤ پس آپ نے سبھوں کے ساتھ کھایا اور
میں جا کر آپکے پیچھے کھڑا ہوا اور آپ نے اپنی چادر ہٹائی تو میں نے دیکھا کہ خاتم النبوۃ مثل انڈے کے نمایان ہے پس
میں نے حاضر ہو کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ رسول اللہ ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ یہ کیا معاملہ ہے پس میں نے آپ سے
اپنا سب قصہ بیان کیا پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ جسنے مجھے آپ کی جانب راہ بتلائی کیا آپ جانتے ہیں وہ جنت میں
داخل ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے۔ میں نے کہا کہ وہ تو کہتا تھا کہ آپ نبی ہیں۔ آپنے فرمایا
کہ جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے۔ اس حدیث کو حاکم نے دوسری اسناد سے بھی روایت کیا اور اسکے بعض بیان سے
اوپر کے کلام میں توضیح ہوتی ہے چنانچہ جس راہب نے سلمان رضی اللہ عنہ کو پتہ دیا تھا سلمان سے کہا کہ اے سلمان اللہ تعالے
ایک رسول مبعوث فرمانے والا ہے جسکا نام پاک احمد ہے وہ تہامہ سے مبعوث ہونگے اور انکی علامت یہ ہے کہ ہدیہ کھاوینگے اور صدقہ
نہیں کھاوینگے اور انکے دونوں شانہ کے درمیان خاتم نبوت ہوگی اور انکے مبعوث ہونے کا زمانہ اب بہت قریب آگیا ہے۔ پس میں
تلاش میں نکلا اور جب میں تہامہ کا پتہ پوچھتا تھا تو کہا جاتا کہ آگے جاؤ یہانتک کہ مجھے بنو کلب کے کچھ عرب ملے اور انھوں نے
مجھے پکڑ لیا اور اپنے دیس میں لائے اور مجھے ایک عورت انصاریہ کے ہاتھ فروخت کیا جسنے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر
کیا اور آنحضرت مدینہ تشریف لائے پس میں نے اپنے باغ میں سے کچھ چھوارے لیے اور انکو ایک چیز پر رکھکر (اس طعام پر جو لکڑیاں
بیچکر پکایا تھا) خدمت سرور عالم میں لایا اور آپ کے گرد آپ کے صحابہ بیٹھے تھے اور ان سب میں سے حضرت ابو بکر بہت قریب تھے
پس آپنے فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے پس لوگوں سے فرمایا کہ کھاؤ اور خود نہیں کھایا پھر کچھ دن گزرے اور میں نے
جا کر اسی طرح طعام تیار کر کے آپکے حضور میں لا کر رکھا پس فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے پس فرمایا کہ بسم اللہ اور خود
کھایا اور صحابہ نے کھایا اور میں گھوم کر آپکے پیچھے جا کھڑا ہوا جب آپ نے مجھے دیکھا تو چادر ہٹائی پس میں نے خاتم النبوۃ دیکھی پس میں
سامنے آ کر بیٹھا اور میں نے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وانک رسول اللہ۔ آپنے فرمایا کہ تو کہاں کا آدمی ہے میں نے عرض کیا کہ
مملوک ہوں فرمایا کہ کسکا مملوک ہے میں نے عورت انصاریہ کا نام لیا پھر میرا سب حال سُنا۔ اس حدیث کو ابو نعیم نے
دلائل النبوۃ میں باسناد روایت کیا کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ میں رامہرمز میں پیدا ہوا اور وہیں پلا ہوا
اور میرا باپ اہل اصبہان سے ذی عزت و ثروت تھا اسنے مجھے مکتب کے حوالہ کیا اور میں ہر روز جایا کرتا اور ہماری راہ میں
ایک پہاڑ پڑتا جسمیں غار تھا پس ایک روز میں تنہا جاتا تھا کہ میں نے اسمیں ایک شخص دیکھا جو بالوں کے کپڑے پہنے تھا
جسنے اشارہ سے بلایا تو میں اسکے پاس گیا اسنے مجھسے کہا کہ تو مسیح عیسی بن مریم کو پہچانتا ہے میں نے کہا کہ نہیں اور میں نے
تو آج تک نام بھی نہیں سُنا۔ اسنے کہا کہ عیسی روح اللہ ہیں جو اُسپر ایمان لاوے اسکو اللہ تعالے دنیا کے غم سے نکالکر آخرت

کی خدمت میں پہونچادیگا اسنے مجھے کچھ انجیل سنائی۔ تو میرا دل لگا اور انجیل کی حلاوت مجھے اپنے دل میں معلوم ہوئی اور میں نے
اپنے ساتھیوں یعنی آتش پرستوں کو چھوڑا اور ہر بار آمد رفت میں میں اُسکے پاس بیٹھ جاتا۔ القصہ میں قدس کی جانب روانہ
ہوا جب میں بیت المقدس میں پہونچا تو مجھے ایک گوشہ میں یاروں کی پاس والا ایک شخص ملا تو میں اسکے پاس بیٹھکر شناخت
کرنے لگا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر فارس میں تھا اُسنے کہا کہ ہاں میں جانتا ہوں اور میں بھی نبی الرحمۃ کا
منتظر ہوں بوصف معلوم پس میں نے پوچھا تو اُسنے کہا کہ نبی الرحمۃ کا نام محمد بن عبد اللہ ہے وہ تہامہ کے پہاڑوں سے مبعوث
ہوگا اور اُسکی سواری میں گدھا و خچر بھی ہوگا۔ اُسکے دل میں رحمت ہوگی اور اسکے اعضاء میں ترحم ہوگا۔ اُسکے نزدیک آزاد
و غلام یکسان ہونگے اور دنیا کی اسکے نزدیک کچھ قدر نہوگی اور اسکے دونوں کندھوں کے بیچ میں خاتم النبوۃ مثل بیضہ کبوتر
کے ہوگی اسکے باطن میں اللہ وحدہ لا شریک لکھا ہوگا اور ظاہر میں لکھا ہوگا کہ جدھر تیرا جی چاہے توجہ کر کہ تو منصور ہے
اور نبی الرحمۃ ہدیہ کھائیگا اور صدقہ نہیں کھائیگا اسکے دل میں حقد و حسد نہیں ہے اور وہ کسی مومن یا کافر پر ظلم نہیں کریگا
پس جو کوئی اُسکی تصدیق و مددگاری کریگا وہ قیامت میں اسی کے ساتھ ہوگا۔ سلمان نے کہا کہ پس شکر میں اسکے پاس سے
اٹھا اور امیدوار ہوا کہ شاید میں اسکو پاؤں پس میں بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نہیں نکلا تھا کہ مجھے بنو کلب کے
اعراب ملے اور مجھے پکڑ لے گئے اور میرا نام رکھا اور مجھے ایک عورت کے ہاتھ جسکا نام جلیسہ بنت فلان تھا تین سو درم کو
فروخت کیا اور وہ بنو النجار مدینہ کے حلیف تھے پھر میں اسی حال پر سولہ مہینہ یہاں تک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
مدینہ تشریف لائے اور میں نے سُنا حالانکہ میں انتہائے مدینہ میں اپنے آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا۔ پس میں جلدی
جلدی آیا اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے مکان میں آپکو پایا پس میں نے کچھ نکالکر حضور میں رکھا تو فرمایا کہ یہ کیا چیز
ہے میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں پھر میں نے دوسری چیز آپکے حضور میں رکھی (یعنی دوسرے
وقت میں) پس فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے میں نے عرض کیا کہ ہدیہ ہے پس آپنے کھایا اور جو آپ کے گرد تھے انکو کھلایا پھر مجھے
دیکھکر فرمایا کہ تو آزاد ہے یا غلام ہے میں نے عرض کیا کہ مملوک ہوں تو فرمایا کہ پھر تو یہ صدقہ و ہدیہ میرے پاس کیوں لایا میں نے
عرض کیا کہ میں ایک درویش نصرانی کی صحبت میں تھا اور میں نے تمام اپنا قصہ بیان کیا تو فرمایا کہ تیرا ساتھی یعنی راہب
منجملہ ان لوگوں میں سے تھا جنکے حق میں اللہ تعالے نے فرمایا کہ الذین اٰتیناہم الکتاب من قبلہ ہم بہ یؤمنون و اذا یتلے
علیہم قالوا آمنا الآیۃ۔ پھر حضرت صلعم نے فرمایا کہ تو نے اسکا بتلایا ہوا نشان دیکھ لیا۔ میں نے کہا کہ جی ہاں سوائے
ایک بات کے کہ وہ آپکے دونوں شانوں کے بیچ میں ہے تو آپنے اپنی ردائے مبارک اپنے مونڈھے سے ہٹائی پس میں نے
خاتم نبوت دیکھ کر اسکو بوسہ دیا پھر میں نے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وانک رسول اللہ۔ پھر آپنے حضرت علی بن ابیطالب
رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے علی اسکے ساتھ جلیسہ کے پاس جاکر کہہ کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھے حکم دیتے ہیں
کہ تو اس غلام کو فروخت کر یا اسکو آزاد کر دے۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی ہے
آپ نے فرمایا کہ اے سلمان تجھے حال معلوم نہیں ہے تیرے بعد اسکا چچازاد بھائی اسکے پاس آیا اور اسنے اسلام پیش کیا تو
وہ مسلمان ہوگئی ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ میرے ساتھ گئے تو اسکو دیکھا کہ وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ
کرتی ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہونچایا اُسنے عرض کیا کہ آپ جاکر جناب
رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم میں عرض کیجئے کہ یا رسول اللہ آپ مختار ہیں چاہے اسکو آزاد کیجئے یا وہ آپکے واسطے ہے
پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجھے آزاد کر دیا پھر میں صبح و شام آپکی خدمت میں حاضر ہوا کرتا تھا یہ روایت مختصر
ہے پھر ابو نعیم نے دوسرے طریق سے اسکو مرسل روایت کیا کہ سعید بن المسیب رحمہ نے بیان کیا کہ سلمان رضی اللہ عنہ ملک

فارس میں دانیال کے لشکر والوں میں سے بعض کی صحبت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر سنا تھا کہ آپ ہدیہ کھاتے ہیں
اور صدقہ نہیں کھاتے اور آپ کے دونوں شانوں کے بیچ میں خاتم النبوۃ ہے پس چاہا کہ میں حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم
جا ملوں پس مجھے اعراب نے قید کیا پھر جب باپ مر گیا تو مجھ کو شام کو لے گئے اور وہاں ایک کنیسہ میں بسر کی پھر وہاں سے نکلکر رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کی تلاش میں چلے اور راہ میں اہل سواد نے پکڑ کر چورایا پھر وہاں سے مدینہ لاکر فروخت کیا اور اس حالت میں
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مکہ میں تھے ہنوز ہجرت کر کے نہیں آئے تھے پھر جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو
سلمان نے لاکر کچھ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے سلمان نے عرض کیا کہ صدقہ ہے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو
نہیں کھایا پھر دوبارہ دوسری کچھ چیز لاکر پیش کی تو فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے سلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسمیں سے کھایا اور سلمان رض نے آپ کے شانوں کے بیچ میں خاتم النبوۃ دیکھکر اسکو بوسہ دیا اور اسلام لائے
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا گیا کہ یہ مملوک ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدل مال کر کے آزاد کر دیا۔ حاکم نے
مستدرک میں حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو سلمان رضی اللہ
عنہ کچھ طعام جسپر چھوارے رکھے تھے لائے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے سلمان یہ کیا ہے عرض کیا کہ صدقہ ہے آپ نے
فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں پھر دوبارہ یونہی طعام لائے جسپر چھوارے رکھے تھے اور فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے عرض
کیا کہ یہ ہدیہ ہے پس آپ نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ کھاؤ اور خود بھی تناول فرمایا۔ اور سلمان نے آپکی پشت مبارک
پر خاتم النبوۃ دیکھی پھر آپ نے سلمان رض سے پوچھا کہ کس کا غلام ہے سلمان رض نے ایک قوم کو بتلایا تو آپ نے فرمایا کہ اسسے
درخواست کر کہ وہ تجھے مکاتب کرے اسقدر درختان خرما لگانے پر کہ انکو میں جماؤں اور تو انکی پرداخت کرے یہانتک
کہ جب انکا پھل آجاوے تو آزاد ہے۔ پس سلمان رض کی درخواست پر ان لوگوں نے یہ شرط منظور کر لیا پس آنحضرت صلے اللہ
علیہ وسلم نے آکر اپنے دست مبارک سے پودے جمائے اور ایک درخت حضرت عمر رض نے جما دیا پھر یہ سب پودے اسی سال
بڑھکر پھل لائے سوائے اس ایک درخت کے تو آپ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے جما دیا تھا تو لوگوں نے کہا کہ عمر رض نے
جما دیا تھا پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے دست مبارک سے جما دیا پس وہ بھی اسی سال پھل لایا۔ ورواہ اسحق
بن راہویہ وابو یعلی الموصلی والبزار۔ ابن حجر نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور اس حدیث کو طبرانی رحمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
طویل روایت کیا اور اس سے ظاہر ہوا ہے کہ جنکے مملوک ہوگئے تھے وہ یہودی تھے واللہ تعالے اعلم۔ اور بعض تفصیل شرح عینی
میں ہے۔ اور مترجم نے ان روایات کے ترجمہ میں اسواسطے طول دیا کہ جس شخص نے دیانت وثقہ وعدالت کو جان لیا ہے وہ ان
روایات ثقات سے جانے گا کہ اس زمانہ میں حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے فضائل وکمالات وعلامات مفصل مذکور معلوم تھے
اور ان تحریف کرنے والوں کا جو فی الحال دعوی انجیل وتوریت رکھتے ہیں کچھ اعتبار نہیں ہے واللہ الہادی الی سبیل الرشاد
وعلیہ التوکل وبہ الاعتماد۔ قال من کان فی یدہ لقیط لا اب لہ۔ اگر کسی شخص کے قبضہ میں لقیط ہو جسکا باپ نہیں ہے
ف۔ یعنی کوئی شخص ایک بچہ کہیں پڑا ہوا اٹھا لایا اور اسکا باپ ظاہر نہوا حتی کہ حقیقت میں لاوارث ٹھہرا۔ یجوز ان یقبض لہ الہبۃ
والصدقۃ لہ۔ تو اس لقیط کو جو کچھ ہبہ یا صدقہ دیا جاوے اسپر لقیط کے واسطے ملتقط کا قبضہ جائز ہے ف۔ یعنی ملتقط کو
لقیط کی ولایت پرورش ہے کہ وہ پرورش لقیط کے واسطے اس ہبہ یا صدقہ پر قبضہ کرے تو جائز ہے اور اسکے قبضہ سے ہبہ یا صدقہ پورا
ہو جائیگا۔ واصل ہذا ان التصرف علی الصغار انواع ثلثۃ۔ اور اس باب میں قاعدہ کلی واصل یہ ہے کہ صغیر بچوں پر
تین قسم کا تصرف ہوتا ہے ف۔ یعنی اگرچہ تین قسم میں منحصر نہیں ہے لیکن ان تین قسم کا تصرف ہوتا ہے۔ اول تصرف ولایت۔
دوم تصرف ضرورت۔ اور سوم تصرف نفع محض۔ فنوع ہو من باب الولایۃ لا یملکہ الا من ہو ولی۔ قسم اول کہ از باب ولایت
ہے

ہر اس تصرف کا مالک کوئی نہیں سوائے اسکے جو صغیر کا ولی ہو ف جیسے باپ دادا وصی یعنی قاضی وغیرہ۔ کالانکاح جیسے صغیر کا نکاح کرنا۔ والشراء والبیع لاموال القنیۃ۔ اور جیسے خریدنا یا فروخت ایسے اموال کی جو رکھنے کے واسطے ہوتے ہیں ف جیسے پالنے کی گائے وغیرہ کہ جو تجارت کے واسطے نہیں ہے۔ لان الولی ہو الذی قام مقامہ بانابۃ الشرع۔ اس واسطے کہ شرع کے مقرر کرنے سے ولی ہی اسکا قائم مقام نائب ہے۔ ونوع آخر ما کان من ضرورۃ حال الصغار۔ اور قسم دوم کہ جو صغیر بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہے۔ وہو شراء مالا بد للصغیر منہ اور وہ ایسی چیز کا خریدنا ہے جس سے صغیر کو چارہ نہیں ہے ف قوت نفقہ وکپڑا ونحوہ۔ اور ایسی چیز کا بیچنا جسکے بیچنے سے چارہ نہیں ہے ف مثلاً صغیر کی گائے کا دودھ بگڑ جاوے یا انڈے گندے ہو جاویں اگر فروخت نہ ہوں۔ واجارۃ الاظآر اور دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا ف جبکہ صغیر کو دودھ کی ضرورت ہے اور وہ دو برس سے کم ہے۔ وذلک جائز ممن یعولہ وینفق علیہ۔ اور یہ تصرف ہر ایسے شخص سے جائز ہے جو صغیر کی پرورش کرتا و نفقہ دیتا ہو۔ کالاخ والعم والام والملتقط۔ جیسے بھائی و چچا و ماں و ملتقط۔ اذا کان فی حجرہم۔ بشرطیکہ صغیر مذکور انکی گود میں پرورش پاتا ہو۔ واذا ملک ہؤلاء ہذا النوع فالولی اولی بہ۔ اور جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کے مختار ہیں تو ولی بدرجہ اولی اسکا مختار ہے الا انہ لا یشترط فی حق الولی ان یکون الصبی فی حجرہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ طفل مذکور اسکی گود میں پرورش پاتا ہو ف بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہے اگرچہ طفل کسی دوسرے کی پرورش میں ہو۔ ونوع ثالث ما ہو نفع محض کقبول الہبۃ والصدقۃ والقبض۔ اور قسم ثالث وہ تصرف کہ جو محض نفع ہے جیسے ہبہ قبول کرنا و صدقہ قبول کرنا اور ہر ایک پر قبضہ کرنا۔ فہذا یملکہ الملتقط والاخ والعم والصبی بنفسہ اذا کان یعقل۔ تو ایسے تصرف کا اختیار ملتقط و بھائی و چچا و خود طفل کو جبکہ سمجھدار ہو حاصل ہے۔ لان اللائق بالحکمۃ فتح باب مثلہ نظرا للصبی۔ اس واسطے کہ حکمت سے لائق یہ ہے کہ طفل کی بہتری کی نظر سے ایسا دروازہ کھول دیا جاوے ف تاکہ ان لوگوں کے قبضہ و تصرف سے طفل کو نفع محض حاصل ہوگا ورنہ اس نفع سے محروم رہیگا تو ضرور ہوا کہ ایسا تصرف جائز ہو۔ فیملک بالعقل والولایۃ والحجر۔ تو اس تصرف کا مختار بذریعہ عقل و ولایت و حجر ہوگا ف یعنی طفل خود بذریعہ سمجھ ہوجانے کے مختار ہوگا اور ولی بذریعہ ولایت کے اور باوجود عدم ولایت و محجوری کے بھی ملتقط وغیرہ مختار ہے۔ وصار بمنزلۃ الانفاق اور یہ تصرف محض نافع ایسا ہوگیا جیسے نفقہ دینا ف کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے۔ قال ولا یجوز للملتقط ان یؤاجرہ۔ اور ملتقط کو روا نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے ف یہی روایت جامع صغیر ہے اور کہا گیا کہ ضرورت کے وقت علی الاصح جائز ہے۔ ع۔ ویجوز للام ان تؤاجر ابنہا اذا کان فی حجرہا ولا یجوز للعم۔ اور ماں کو جائز ہے کہ اپنے پسر کو اجارہ پر دے جبکہ بچہ اُسی کی پرورش میں ہو ف اور ظاہر ہے کہ ماں کی نظر بہر حال نظر شفقت و مصلحت ہے۔ اور چچا کو یہ امر نہیں جائز ہے ف اگرچہ بچہ اسکی پرورش میں ہو۔ لان الام تملک اتلاف منافعہ باستخدامہ۔ اس واسطے کہ ماں کو اختیار ہے کہ بچے سے اپنی خدمت لیکر اُسکے منافع کو مفت تلف کرے ف یعنی بچے سے جو کام و منافع حاصل ہوتے ہیں تو ماں کو اس سے مفت اپنی خدمت لینے کا اختیار ہے اور بچہ مزدوری واجب نہ ہوگی بلکہ ماں کی خدمت کرنا میں سعادت اور ادائے واجب ہے۔ ولا کذلک العم والملتقط۔ اور یہ حکم چچا و ملتقط کے واسطے نہیں ہے ف پس اگر بچہ بغیر اکراہ کے اسکی خدمت کردے تو خیر ورنہ چچا یا ملتقط کو یہ اختیار نہیں کہ بھتیجے یا لقیط سے مفت خدمت لے تو ان کو بعوض اجارہ پر دینا بدرجہ اولی جائز ہے اور چچا و ملتقط کو جب خود اختیار نہیں تو کوئی دلیل نہیں کہ انکو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو۔ ولو اجر الصبی نفسہ لا یجوز۔ اور اگر طفل تمیزدار نے خود اپنے آپ کو اجارہ پر دیا یعنی کسی کی نوکری یا مزدوری پر دیا تو جائز نہیں ہے ف

یعنی اجارہ لازم نہوگا۔ لانہ مشوب بالضرر۔ اسواسطے کہ یہ عقد مخلوط بضرر ہی ف۔ اور بچہ کی عقل پر اعتماد نہین ہو سکتا
الا اذا فرغ من العمل۔ لیکن جب طفل مذکور اُس کام اجارہ سے فارغ ہوگیا ف۔ تو اسوقت اجارہ مذکورہ صحیح ہوجانے کا
حکم دیا جائیگا۔ لان عند ذلک تمحض نفعا۔ کیونکہ اسوقت وہ محض نفع رہگیا ف۔ کہ کام کرنا باقی نہین ہی اور اُجرت
ملنا چاہیے۔ فیجب المسمی۔ تو جو اجرت ٹھہری ہی وہ واجب ہوگی ف۔ اور یہ حکم استحسان ہی۔ وہو نظیر العبد المحجور
یوٴاجر نفسہ وقد ذکرناہ۔ اور یہ نظیر مسئلہ غلام محجور کی ہی جسنے اپنے آپ کو اجارہ پر دیدیا اور اُسکو ہم سابق مین بیان
کرچکے ہین ف۔ کہ غلام محجور کو اپنے آپکو اجارہ دینا نہین جائز ہی اور باوجود اسکے اگر اسنے اپنے آپ کو اجارہ دیا اور کام
سے فارغ ہوگیا تو استحساناً عقد جائز ہوجائیگا کہ یہ نفع محض رہگیا ہی۔ قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی عنق عبدہ الرایۃ
ویروی الدایہ۔ مکروہ ہی کہ اپنے غلام کی گردن مین رایہ ڈالے اور بعضے لوگ اُسکو دایہ روایت کرتے ہین ف۔ یعنی دال
مہملہ لیکن یہ فاسد ہی اور رایہ براء مہملہ صحیح ہی دراید ڈالنا مکروہ ہی۔ وہو طوق الحدید الذی یمنعہ من ان یحرک
راسہ۔ رایہ ایک طوق لوہے کا ہوتا تھا جو غلام کو سر ہلانے نہین دیتا تھا ف۔ یعنی اُسکی سختی سے غلام اپنے سر کو جنبش
نہین دے سکتا تھا۔ وہو معتاد بین الظلمۃ۔ اور یہ طریقہ ظالمون مین رائج تھا ف۔ کہ غلامون وغیرہ کو اسطرح تکلیف
دہ سزا دیتے تھے پس شریعت رحمت مین یہ امر حرام ہی۔ لانہ عقوبۃ اہل النار۔ اسواسطے کہ یہ دوزخیون کی سزا ہی ف۔
یعنی دوزخیون کی گردن مین آتشی طوق آہنی ہونگے تو اُنکے مشابہ ظالمنے سزا دینی چاہی حالانکہ وہ اُسکو میسر نہین ہوسکتی ہی فیکرہ
کالاحراق بالنار۔ تو یہ حرکت حرام ہی۔ جیسے آگ سے جلانا حرام ہی ف۔ حتی کہ اگر کسی جانور کو مار ڈالنا چاہے تو قتل
کردے اور یہ حرام ہی کہ اُسکو آگ سے جلادے۔ ولا یکرہ ان یقیدہ لانہ سنۃ المسلمین فی السفہاء واہل الفساد
اور پاؤن مین بیڑی ڈال دینا مکروہ نہین ہی اسواسطے کہ بدکار احمقون و بدکار فاسقون کے واسطے یہ سزا مسلمانون مین چلی آتی ہی
ف۔ کہ اہل اسلام ایسے لوگون کو جنکی طرف سے ملک مین فساد و چوری و بدکاری وغیرہ کا خوف و تجربہ ہوتا تھا تو انکو
یون ہی سزا دیتے تھے کہ بیڑیان ڈالکر قید کردیتے تھے۔ فلا یکرہ فی العبد تحرزا عن اباقہ وصیانۃ لمالہ۔ تو غلام کے
حق مین یہ سزا مکروہ نہین تاکہ اُسکے بھاگ جانے سے بچاؤ ہو اور اپنے مال کی حفاظت ہو ف۔ لیکن واضح ہو کہ گلے مین
طوق کی زنجیر کو اُسکی بیڑی مین باندھ کر جکڑ دینا اور دوزخیون کی مشابہت کرنا حرام ہوجائیگا پس معنی صرف اسی قدر ہین
کہ پیرون مین بیڑیان ڈال دینا کہ دوڑنا و بھاگنا ممکن نہو جائز ہی۔ قال ولا باس بالحقنۃ یرید بہ التداوی حقنہ
مین مضائقہ نہین درحالیکہ اُس سے دوا کرنا مقصود ہو ف۔ کہ مرض زائل ہو مثلاً قولنج وغیرہ سے صحت ہو یا مرض
پیدا ہوجانے کا خوف جاتا رہے اور کفایہ مین اشارہ نکالا کہ اس فعل سے موٹاپا حاصل ہونا مقصود نہو یعنی جبکہ شدید لاغری
نہین ہی مگر وہ حقنہ سے چاہتا ہی کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہوجاوے تو اس مقصود کے واسطے حقنہ مباح نہین ہی۔ بلکہ مرض
کے لاحق ہونے سے جائز ہی۔ لان التداوی مباح بالاجماع۔ اسواسطے کہ دوا کرنا بالاجماع مباح ہی۔ وقد ورد
باباحتہ الحدیث۔ اور اسکے مباح ہونے مین حدیث وارد ہوئی ہی ف۔ جسکے معنی یہ ہین کہ تم لوگ دوا کرو کہ اللہ تعالی
نے سوائے موت و بڑھاپے کے ہر بیماری کے واسطے دوا رکھی ہی۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن
ابی شیبہ واسحق وابو یعلی والبخاری فی الادب والطبرانی وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح من حدیث اسامۃ بن شریک
رضی اللہ عنہ اور یہ حدیث ابو الدرداء رض سے بروایت ابوداؤد مروی ہی جسمین وارد ہی کہ اللہ تعالے نے بیماری اتاری اور
دوا اتاری پس تم لوگ دوا کرو اور کسی حرام چیز سے دوا مت کرو۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے بروایت احمد وابن ابی شیبہ
وابو یعلی باسناد حسن۔ حدیث ابن عباس رض بروایت اسحق وعبد بن حمید والطبرانی۔ اور حدیث ابن مسعود رض بروایت بیہقی

بطریق جراح بن ملیح رحمہ اللہ تعالے جو وکیع کے والد ہین اور رحمہ کہ انمین ایک طرح کا ضعف بیان کیا جاتا ہی لہٰذا بیہقی نے کہا کہ اسکو ابو حنیفہ رحمہ نے عثمان بن ثابت کرلی اور ایوب بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا۔ عینی رحمہ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کی اسناد سے ابو نعیم نے طب مفرد مین روایت کیا ہی۔ واضح ہو کہ حدیث ابو حنیفہ رحمہ مین یہ زائد ہی کہ ہر قسم رگ گایون کے دودھ کا التزام رکھو کہ یہ ہر درخت سے لیتی ہین" اور ایک روایت مین گاے وا ونٹ دونون وارد ہین۔ مترجم کہتا ہی کہ اسمین ایک حکمت نفیس ہی کہ انسانی خلقت جسمی مین اختلاط اجزاے ارضی ہی اور اسمین اوصاف مختلفہ آلام رہین پس جسم انسانی مین غذا کے ذریعہ سے جمیع اصناف کے واسطے عوض پہونچا رہتا ہی اسی واسطے جو غذا کہ طبیعت انسانی سے زیادہ موافق ہو وہ زیادہ مفید ہوتی ہی لیکن جب کوئی جزو کم ہوگیا تو اجزاے ارضی مین جس چیز مین یہ جزو زیادہ ہو وہ غذا پہونچانے سے صحت و قوت ہو جاتی ہی بشرطیکہ وہ از قسم نباتات ہو کیونکہ خاک وغیرہ جمادات بے استحالہ موافق طبیعت انسانی نہین ہوتا ہی اور اس سے اشارہ عجیب نکلا کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہی اور اسکو اس عالم مادیات مین سے جسم بنا کر تعلق خاص دیا گیا ہی اور جب یہ جسم پھر اس زمین مین مخلوط ہو جائیگا تو بوقت قدرت الٰہیہ حشر قیامت کو مستغنی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جن چیزون کے واسطے دنیا مین انسان حریص ہی وہ سب اسی خاک کی پیداوار ہی اور اس مضمون کی توضیح مؤلف مترجم نے تفسیر سورہ نحل مین بیان کی ہی۔ اور یہان گنجائش نہین ہی بالجملہ اس حدیث مین گاے کے دودھ کا التزام رکھنے کا حکم کیا ہی۔ حدیث ابو ہریرہ رضہ بروایت قضاعی و ابو نعیم وارد ہی۔ بالجملہ احادیث کثیرہ سے نکلا کہ دوا کرو۔ لیکن یہ جزم رکھنا چاہیے کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہی تو دوا کو موافق بیماری کے اتار دیتا ہی کہ بیماری سے صحت ہو جاتی ہی اور جب ایسا نہین چاہا تو اول تشخیص ہی ندارد ورنہ اثر ندارد ہی لہٰذا شفاء فقط اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہی۔ ولا فرق بین الرجال والنساء۔ اور دوا جائز ہونے مین عورت و مرد مین کچھ فرق نہین ہی ف۔ پس عورت و مرد سب کے واسطے دوا کرنا جائز ہی۔ الا انہ لاینبغی ان یستعمل المحرم کالخمر ونحوہا۔ ولیکن جو چیز حرام کی گئی ہی مانند شراب وغیرہ کے اسکو استعمال کرنا نہین چاہیے۔ ف۔ پس اگر وہ نجس ہو جیسے شراب تو اسکو زخم ظاہری پر بھی استعمال نکرے اور اگر نجس نہو جیسے سنکھیا تو اسکا صرف کھانے مین استعمال کرنا حرام ہی۔ لان الاستشفاء بالمحرم حرام۔ اسواسطے کہ حرام چیز سے شفاء چاہنا بھی حرام ہی ف۔ شیخ مصنف رحمہ نے اول تو فرمایا کہ "استعمال کرنا نہین چاہیے" گویا اشارہ تھا کہ کچھ گنجایش ہی اگرچہ چاہیے نہین اور آخر مین تصریح کر دی کہ حرام ہی تو گویا متاخرین کے اختلاف مین اسی کو ترجیح دی کہ استعمال حرام ہی اور اسی کی تصریح بھی کلام مصنف رحمہ سے مذکور ہوئی ہی۔ م۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ شراب سے علاج پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز مین تمھاری شفاء نہین رکھی جو تمپر حرام فرمائی ہی۔ رواہ احمد و الطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم والطحاوی فی معانی الآثار وعلقہ البخاری جزماً۔ اور امام محمد کے آثار مین اسطرح آیا ہی کہ حضرت ابن مسعود رضہ نے فرمایا کہ تمھاری اولاد فطرت پر پیدا ہوئی ہی پس تم شراب سے انکا علاج مت کرو اور نہ انکو شراب کی غذا دو کہ اللہ تعالے نے کسی رجس مین شفاء نہین رکھی ہی اور اسکا گناہ اسی پر ہوگا جو بچہ کو پلاوے قلت تمک بروایۃ بیہقی۔ اور حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے کسی حرام مین شفاء نہین رکھی ہی۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ وابو یعلی والبیہقی۔ اور حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ مین مرفوعاً وارد ہی کہ خمر سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ دوا نہین بلکہ داء یعنی بیماری ہی۔ رواہ مسلم وابو داؤد۔ پھر واضح ہو کہ دوا کرنا خلاف توکل نہین ہی اور گوش ہوش سے سننا چاہیے کہ جس شخص نے یہ جزم کیا کہ شفاء اللہ تعالیٰ عزوجل

کی طرف سے ہے اور جب دعا مانگی جائے تو دعا موافق ہو جاتی اور صحت ہوتی ہے ورنہ دعا وغیرہ میں تو دیکھو تاثیر نہیں ہے دیکھو
مومن عاقل ہے جسکو اللہ تعالیٰ عزوجل پر توکل ہے پھر وہ دعا کے واسطے طلب کرتا ہے اس واسطے کہ طاعت الٰہی عزوجل کی ہے جیسے
تن کے لیے غذا کی کوشش کرتا اور اسکو سردی و گرمی سے بچانے کے لیے جتن کرتا ہے پس یہ شخص متوکل مطیع ہے اور اگر دوا نہ کی تو شبہہ
ہے کہ شاید کچھ طاعت کے خلاف ہوا اور اگر اس شخص کے دل میں شیطانی وسوسہ آتا ہے کہ دعا کرنا دخل ہے تو یہ توکل نہ رہا ہے خواہ
وہ علاج کرے یا نہ کرے۔ غرض حاصل یہ کہ اسباب ظاہری کے واسطے تجسس کو فقط بزدلی خیال کرے اور اللہ تعالیٰ پر
بھروسا کرے تو متوکل ہے اور اگر بے اختیاری وسوسہ ان اسباب ظاہری کی طرف دوڑتا ہے تو توکل میں قصور ہے اور بعض جاہل
لوگوں نے توکل کے معنی یہ سمجھے کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاوے بلکہ بیٹھا رہے یا جنگل میں بیٹھے تو وہ متوکل ہے اور یہ محض غلط
ہے کہ اسکو اتنا نہیں سوجھتا کہ وہ کیونکر کھانے کو اترنے میں اور پاخانہ جانے میں اور مانند انکے تمام ضروری کاموں میں حکم
کے موافق حرکت کرتا ہے حتیٰ کہ بھوکا ہوکر مرجاوے تو جہنمی ہے یا سردی سے مرجاوے تو دوزخی ہے پس ہاتھ پاؤں کو جنبش
کرنا کاہلی و سستی جسم ہے اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ان بزرگوں میں سے ایک قوم تھی جنکی مراد اس سے یہ تھی
کہ بہت خفیف محنت سے بہت قلیل معیشت حاصل کریں جو ایک ہفتہ یا چار روز تک کافی ہو اور باقی تمام وقت یاد الٰہی عز
میں آخرت کے واسطے صرف کریں اور یہ نہایت محمود اور بہت محبوب ہے وحسن باللہ عزوجل التوفیق م۔ قال ولا بأس
برزق القاضی۔ رزق قاضی میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ یہ مسئلہ شروع ہے کہ قاضی نے جو بیت المال سے بقدر کفایت
لیا وہ امین کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لانہ علیہ السلام بعث عتاب بن اسید الی مکۃ وفرض لہ وبعث علیا الی
الیمن وفرض لہ۔ اسکی دلیل نقلی یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ پر مقرر کر کے
بھیجا اور عتاب رض کے واسطے نفقہ مفروض کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یمن پر بھیجا اور حضرت علی رض کے واسطے نفقہ
مفروض کیا۔ ولانہ محبوس لحق المسلمین فیکون نفقتہ فی مالہم وہو مال بیت المال۔ اور اس کی دلیل قیاسی
کہ قاضی تو مسلمانوں کے حق و کام کے واسطے محبوس ہے تو اسکا نفقہ بھی مسلمانوں کے مال سے ہوگا اور مسلمانوں کا مال وہ ہے
جو بیت المال میں ہے ف۔ اور اس باب میں آثار و اجماع بھی موجود ہے لیکن استدلال میں تحقیق و توضیح ضروری ہے م
ہو کہ زیلعی وغیرہ نے لکھا کہ ہمارے فقہا و مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ
کے واسطے ہر سال چالیس اوقیہ رزق مقرر فرمایا تھا اور ایک اوقیہ چالیس درم کا ہوتا ہے اور یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے جو مال مقرر کیا تھا وہ مقرر کیا حالانکہ اسوقت دیوان یا بیت المال نہیں تھا کیونکہ دیوان تو حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کے وقت میں قائم کیے گئے ہیں۔ اسکے جواب میں بعض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال سے دیا جو اللہ تعالیٰ
نے آپ پر انعام فرمایا تھا اور بعض نے کہا کہ اس مال سے مقرر کیا جو آپ نے نصارائے نجران سے لیا یا اس جزیہ سے جو آتش
پرست مجوس سے لیا تھا۔ ابوالربیع بن سالم نے ذکر کیا کہ آپ نے عتاب رض کے واسطے روزانہ ایک درم مقرر فرمایا تھا۔ ابن سعد نے
بطریق الواقدی رح روایت کیا کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنی خلافت میں کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا
حالانکہ آپ کا عامل مکہ پر عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ جسکو فتح مکہ کے روز مقرر فرمایا تھا وہ بدستور وہاں عامل رہا۔ اور وہ
برابر عامل رہا یہاں تک کہ اسنے وفات پائی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اور دوسرے طریق سے روایت کی کہ عتاب بن اسید رضی اللہ
عنہ نے کہا کہ جب سے میں اس کام کا متولی ہوا ہوں میں نے کچھ نہیں پایا سوائے معدود دو کپڑوں کے کہ جنکو میں نے اپنے آزاد
کیے ہوئے غلام کیسان کو پہنا دیا۔ اسی کے مانند حاکم نے مستدرک میں روایت کرکے سکوت کیا۔ شیخ زیلعی و انکے بعد شیخ ابن
حجر رح دونوں نے اتفاق کیا کہ عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے روزینہ مفروض ہونا آنحضرت

صلے اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوتا ہے لیکن عینی رح نے بعد نقل کلام زیلعی رح کے کہ روزینہ مقروض ہونا غریب ہے اسطرح
رد کیا کہ کیونکر غریب کہا جاوے حالانکہ بیہقی نے سنن میں عمرو رح سے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید
رضی اللہ عنہ کو عامل مکہ پر سالانہ چالیس اوقیہ مقروض کیا۔ ذہبی رح نے مختصر میں کہا کہ یہ صحیح نہیں ہوا۔ مین کہتا ہون کہ بیہقی نے
دوسری اسناد سے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رض کو مکہ پر
مقرر کیا اور اسکی عمالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ مقروض فرمائی۔ عینی رح نے کہا کہ اسکی صحت مین شک نہیں ہے
کیونکہ جو شخص کہ مسلمانون کی عام طور پر کوئی خدمت نباہے تو اسکی معاش کی کفایت ضروری ہے اور بخاری رح نے باب
رزق الحکام مین لکھا کہ شریح رضی اللہ عنہ تابعی جلیل اپنی خدمت قضا پر اجرت لیتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے
فرمایا کہ وصی بقدر اپنے کام کے رزق کھاویگا۔ اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے رزق لیا ہے اور عبد الرزاق نے
مصنف مین حکم رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریح اور سلمان بن ربیعۃ الباہلی کو کار قضا پر روزینہ دیا ہے۔
مترجم کہتا ہے کہ اسکے اسناد مین حسن بن عمارہ متروک ہے۔ اور ابن سعد رح نے طبقات مین ابن ابی لیلی سے روایت کی کہ مجھے
خبر پہونچی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شریح کو پانچ سو درم روزینہ مقرر کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن ابی لیلی قاضی کو ذہ مین کلام ہے
باوجود اسکے منقطع ہے۔ ابن سعد رح نے کہا کہ اخبرنا عفان بن مسلم حدثنا عبد الواحد بن زیاد عن الحجاج بن ارطاۃ عن نافع
قال استعمل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ زید بن ثابت الخ۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو
عامل قضا کیا اور روزینہ مقرر کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ حجاج نے معنعن روایت کی اور نافع نے حضرت عمر رض کو نہیں پایا۔ اور ابن
سعد نے عطاء بن السائب و میمون و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو صبح کو
کپڑون کی گٹھری لیکر بازار کو روانہ ہوئے تاکہ تجارت کرکے رزق عیال حاصل کرین پس راہ مین انسے حضرت عمر و ابو عبیدہ رض
سے ملاقات ہوئی تو ان دونون نے حضرت خلیفۃ الصدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ آپ اس حال
سے کہان تشریف لیجاتے ہین حالانکہ آپ کے ذمہ مسلمانون کی تولیت لازم ہے تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر مین
اپنے اہل و عیال کو کہان سے کھلاؤنگا۔ تو ان دونون نے عرض کیا کہ اچھا آپ اسوقت واپس تشریف لے چلین اور ہم آپ
کیلئے آپ کے واسطے مقروض کرینگے۔ اور دوسری روایت مین ہے کہ روزانہ اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے قدر کفایت
لیا کرتے تھے پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے سب مسلمانون کے مال مین واپس کر دو اور
میری زمین جو فلان مقام پر واقع ہے وہ مسلمانون کے واسطے بعوض اس مال کے ہے جو مین نے انکے اموال مین سے لیا ہے
پس یہ زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والون کو سختی و تعب مین
ڈال دیا۔ کذا فی العینی۔ اور اسکی اسناد مین واقدی رح مین کلام ہے لیکن شیخ ابن کثیر رح نے اپنے شیخ محقق سے نقل کیا کہ جسکا حاصل
یہ کہ واقدی کی توثیق مرجح ہے۔ اور روایا مین حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہے کہ جسکو عبد الرزاق نے معمر عن الزہری
عن عبد الرحمن بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی قوم کے نوجوانون مین سے دلیر و فاضل تر
تھا اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھتا تھا اور سخاوت کی وجہ سے اسپر قرضہ چڑھتا گیا یہان تک کہ اسکے تمام مال کو گھیر لیا آخر تک
اس حدیث کے آخر مین ہے کہ جب مکہ فتح ہوا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو یمن کے ایک ٹکڑے پر سردار کرکے روانہ کیا
تاکہ اسکی شکستہ حالی کو پورا کر دین الخ۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ یہی دلیل ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی سرداری و کام بعوض تھا فافہم
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ بالجملہ جب قاضی و مفتی نے مسلمانون کا کام کیا تو انہین کے مال سے روزینہ کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وہ اسکے
کام مین روکا گیا ہے۔ وہذا لان الحبس من اسباب النفقۃ۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہوا کہ روکا جانا منجملہ اسباب نفقہ

کے ہے ف لیعنی جن سببوں سے نفقہ لازم آتا ہے انمین سے یہ بھی ہے کہ اسکے کام مین روکا جاوے۔ کما فی الوصی۔
جیسے وصی کی صورت مین ف کہ جب یتیم کے کام مین وہ پھنسا اور اپنے کام سے روکا گیا تو وصی کا نفقہ بھی اس مال سے
بطور معروف واجب ہوتا ہے۔ والمضارب۔ اور جیسے مضارب مین۔ اذا سافر بمال المضاربۃ۔ جبکہ مضارب
مال مضاربہ کو لیکر سفر کر جاوے ف تو وہ اسی کام مین پھنس گیا تو اسکو اسی مال سے نفقہ لیگا۔ وہذا فیما یکون
کفایۃ۔ اور یہ حکم ایسے نفقہ مین ہے جو بقدر کفایت ہو۔ فان کان شرطا فہو حرام۔ اور اگر کچھ اجرت یا تنخواہ قاضی
کے واسطے شرط کی گئی ہو تو یہ حرام ہے۔ لانہ استیجار علی الطاعۃ۔ اسواسطے کہ فعل طاعت پر اجارہ ہے۔ اذ القضاء
طاعۃ بل ہو افضلہا۔ اسواسطے کہ قضاء تو طاعت ہے بلکہ طاعات مین سے افضل ہے ف اور یہ مسئلہ دلیل ہے
کہ حنفیہ کے نزدیک طاعات کا اجارہ ممنوع ہے سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ وہ بضرورت جائز ہے اور ایسے ہی جسمین
ضرورت ہو اور ما سوائے اسکے ممنوع ہے۔ حتی کہ قاضی کے واسطے بھی شرط کرکے روزینہ یا تنخواہ لینا ممنوع ہے اور سلطان
کو ایسا قاضی مقرر کرنا بھی ممنوع ہے بلکہ وہ بقدر کفایت قاضی کو دیدے رہا یہ امر کہ آیا قاضی کو خود لینا حلال ہے یا نہین تو
فرمایا۔ ثم القاضی اذا کان فقیرا فالافضل بل الواجب الاخذ۔ کہ قاضی جب محتاج ہو تو اسکے واسطے افضل
یہ کہ لے بلکہ لینا واجب ہے۔ لانہ لا یمکنہ اقامۃ فرض القضاء الا بہ اذ الاشتغال بالکسب یقعدہ عن اقامتہ
اسواسطے کہ قاضی کو فرض قضا ٹھیک ادا کرنا بدون اسکے ممکن نہوگا کیونکہ کمائی مین مشغول ہونا اسکو ادائے فرض سے عاجز کریگا
ف کیونکہ جب وہ کار محنت سے تھک گیا تو کار قضا سے عاجز ہوگا۔ وان کان غنیا فالافضل الامتناع
علی ما قیل رفقا ببیت المال۔ اور اگر قاضی تونگر آدمی ہو تو کہا گیا کہ بیت المال کی رعایت کرکے اسکے حق مین افضل
یہ کہ رزق لینے سے انکار کرے۔ وقیل الاخذ وہو الاصح۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ لینا افضل ہے اور یہی اصح
ہے۔ صیانۃ للقضاء عن الہوان ونظرا لمن یولی بعدہ من المحتاجین۔ تاکہ خواری سے کار قضاء کی حفاظت
ہو اور اس تونگر کے بعد جو لوگ محتاجون مین سے کار قضاء پر متولی ہون انکی رعایت ہو ف یعنی جب دوسرے
کامون کے واسطے سلطنت کی طرف سے اموال کثیرہ دیے جاتے ہین اور کار قضاء مفت لیا جائیگا تو عوام جاہلون کی نظر
مین یہ کام خوار ہوگا حالانکہ یہ سب سے افضل ہے لہذا بہتر ہوگا کہ اسکے واسطے بھی روزینہ جلیل دیا جاوے اور نیز اگر
اس قاضی نے روزینہ نہین لیا اور دیوان مین قاضی کے نام کچھ نہوا پھر اسکے بعد دوسرا محتاج قاضی مقرر ہوا تو وہ
پریشان ہوگا۔ لانہ اذا انقطع زمانا یتعذر اعادتہ۔ اسواسطے کہ جب قاضی کا روزینہ ایک زمانہ تک بند رہا جبکہ
دیگر قاضی تھا تو بعد اسکے جاری ہونا مشکل ہے ف لیکن مخفی نہین کہ یہ صرف بد انتظامی کی وجہ ہوگی یا جبکہ سلاطین
و وزراء بدکار فاسق ہون کہ تمام بیت المال کو فضول مصارف مین خرچ کرین ورنہ فورا معلوم ہوتی ہی وجہ ہوگا اور
بیت المال معمور ہے پس کچھ دشواری نہین ہے۔ ثم تسمیتہ رزقا تدل علی انہ بقدر الکفایۃ۔ پس اس مال کا رزق
نام رکھنا دلیل ہے کہ وہ بقدر کفایت ہوگا ف یعنی اسی قدر ہوگا جس سے اسکی کفایت حاجت پوری ہو جاوے
اور دائما اجرت نہوگی۔ وقد جری الرسم باعطائہ فی اول السنۃ لان الخراج یوخذ فی اول السنۃ
وہو یعطی منہ۔ اور رسم یون جاری ہوئی کہ ابتدائے سال مین یہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا اسواسطے کہ اسوقت
مین خراج اول سال مین سے لیا جاتا تھا اور رزق مذکور اسی خراج مین سے دیا جاتا ہے۔ وفی زماننا الخراج یوخذ
فی آخر السنۃ۔ اور ہمارے زمانہ مین خراج لینے کا دستور یہ ہے کہ وہ سال کے آخر ہونے پر لیا جاتا ہے۔ والماخوذ من الخراج
خراج السنۃ الماضیۃ ہو الصحیح۔ اور جو خراج لیا گیا یہ گذرے ہوئے سال کا خراج ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ولو

استوفی رزق سنة - اور اگر قاضی نے پیشگی ایک سال کا رزق لے لیا - ثم عزل قبل استکمالہا - پھر سال
مذکور پورا ہونے سے پہلے معزول کر دیا گیا - قیل ہو علی اختلاف معروف فی نفقة المرأة اذا ماتت فی السنة
بعد استعجال نفقة السنة - تو بعض نے فرمایا کہ اسکا حکم اسی اختلاف معروف پر مبنی ہے جو نفقہ زوجہ کے حق میں
ہے جبکہ وہ ایک سال کا نفقہ پیشگی لینے کے بعد درمیان سال میں مرگئی ف - یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک
سال کا نفقہ پیشگی لیا پھر سال ختم ہونے سے پہلے وہ مرگئی یا شوہر مرگیا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک باقی نفقہ پھیرنا
واجب نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک پھیرنا واجب ہے اس بنا پر قاضی کو بھی باقی نفقہ پھیرنے میں اختلاف ہے حتی کہ ابو یوسف کے
نزدیک پھیرنا واجب نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک واجب ہے - والاصح انہ یجب الرد - اور اصح قول یہ کہ قاضی کو بقیہ نفقہ پھیرنا
واجب ہے ف - اور اگر قاضی نے خرچ کر ڈالا ہو تو چاہیے کہ بالاتفاق ضامن نہو - واللہ تعالی اعلم - قال ولا باس بان یسافر
الامة وام الولد بغیر محرم - جامع صغیر میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ باندی یا کسی کی ام الولد بغیر محرم کے سفر کرے ف - یہی مکاتبہ
کا حکم ہے - اور آزادہ عورت کے واسطے یہ امر ممنوع ہے پس جسنے اپنی باندی کو وطی کر کے مدبرہ بنایا ہو یا اس سے اولاد ہو کر ام ولد ہوگئی
تو وہ آزادہ کے حکم میں بالفعل بغرض سفر نہیں ہے - لان الاجانب فی حق الاماء فیما یرجع الی النظر والمس بمنزلة المحارم
علی ما ذکرنا من قبل - اور اسلیے کہ باندیوں کے حق میں اجنبی لوگ دربارۂ نظر یا چھونے کے بمنزلہ محارم کے ہیں
جیسا کہ ہمنے سابق میں مفصل بیان کیا ہے ف - تو وہ جب اجنبیوں کے ساتھ مسافر ہے وہ اجنبی مرد اسکے حق میں
بمنزلہ محرم کے ہے - وام الولد امة لقیام الملک فیہا وان امتنع بیعہا واللہ اعلم بالصواب - اور ام ولد
بھی ابھی تک باندی ہے کیونکہ اسمین ملکیت قائم ہے اگرچہ اسکی فروخت ممتنع ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب ف
مترجم کہتا ہے کہ چونکہ کتاب الکراہیة کے ابواب میں بنظر تقوی ضرورت ہے لہذا اس کتاب کے بقیہ ابواب و فصول بھی بیان
کرنا ضرور ہیں لہذا بطور تتمہ کے تکملہ کرتا ہوں - (فصل فی الدعاء والتکبیر والواعظ) اگر دعا میں کہے کہ الہی اپنے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کی دعوت یا وسیلے سے میری دعا قبول فرما تو مضائقہ نہیں ہے جائز ہے - الکلام - اللہ تعالی کے اسماء حسنی سے
دعا کرنا افضل ہے - المحیط - دعا میں رحمت میں ایسے اسماء پاک لاوے جو رحمت ہیں جیسے غفور رحیم کریم وغیرہ اور ایسے
اسماء پاک لانا نہیں مناسب ہے جو غضب کو مشعر ہیں جیسے منتقم و جبار و شدید العقاب وغیرہ - لہذا اگر کسی ظالم پر بد دعا منظور
ہو تو ایسے اسماء پاک سے بد دعا کرے - م - طریقہ دعا میں افضل یہ کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے اور دونوں کے درمیان
کشادہ رکھے اگرچہ قلیل ہو اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہ رکھے اور اگر عذر یا سخت سردی کی حالت میں اپنے کلمہ کی
انگلی سے دعا کی تو کافی ہے اور مستحب یہ کہ دعا کے وقت سینہ تک اپنے ہاتھ اٹھاوے - القنیہ - بعد دعا کے چہرہ پر ہاتھ
پھیرنا بعض مشائخ کے نزدیک کچھ نہیں ہے اور بہت سے مشائخ نے اسکو معتبر رکھا اور یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث میں روایت
وارد ہوا ہے - الغیاثیہ - اگر کسی نے کہا کہ استغفر اللہ واتوب الیہ - تو طحاوی رح نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ جائز ہے - القنیہ - رمضان
میں ختم قرآن کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے لیکن یہ ایسی بات ہے کہ اسپر فتوی نہ دیا جاوے - خزانة الفتاوی - اور وجہ کراہت
یہ ہے کہ ختم جماعت میں دعا کرنا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں ہے - پھر مصلی کو نماز میں تو
ایسی دعا کرنا چاہیے جو محفوظ و یاد ہو تا کہ ایسا نہو کہ کلام الناس کے مشابہ الفاظ نکلکر نماز فاسد ہو اور سوائے نماز کے
چاہیے کہ حضور دل و الحاح سے جو دعا دل میں آوے مانگے کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رقت و نرمی جاتی رہتی ہے المحیط
اگر غیر سے کہا کہ تم کو اللہ تعالے کا واسطہ یا قسم کہ میرا یہ کام کر دے تو اسپر یہ کام کرنا واجب نہیں ہوتا لیکن بنظر ادب بہتر یہ کہ
اسکو پورا کر دے - الکافی - اسی طرح اگر کہا کہ بحق الہی عزوجل یا بحق محمد صلے اللہ علیہ وسلم آپ میرا یہ کام کر دیجیے تو حکم وہ ہے

مگر منظر مروت الٰہی ہو یہی مختار ہو انتہا نحبہ۔ دعاء چار قسم ہیں۔ ۱۔ دعاء رغبت تو ہتھیلیاں آسمان کی جانب رکھے ۲۔ دعاء خوف تو سینہ ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی جانب رکھے۔ ۳۔ دعاء تضرع تو التحیات کے اشارہ کی طرح چھنگلیا اسکے پاس والی انگلی بند کرکے انگوٹھے و بیچ کی انگلی سے حلقہ کرکے کلمہ کی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرے۔ ۴۔ دعاء خفیہ اور یہ اس دعاء کو کہتے ہیں جو آدمی اپنے دل میں مانگے۔ شرح الامام السرخسی لمختصر الحاکم۔ مجموع الفتاوی۔ جس سے بدون تلفظ دعاء ممکن ہو تو ترک کرنے سے دعاء کرنا افضل ہے۔ الخانیہ۔ بعض شرائط دعاء کو مقدمہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک قوم صوفیہ نے دعاء سے سکوت اختیار کیا اور شاید یہ بعید یہ کہ جو امور جاری ہونے والے ہیں وہ مشیت وارادہ الٰہی عز وجل میں تو ارادہ الٰہی عز وجل کو پسند کرنا محبوب ہے لیکن مخفی نہیں کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہوتا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الٰہی عز وجل کو پھیر دے بلکہ دعاء تو تضرع عبودیت ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ دعاء مغز عبادت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین۔ اور حدیث میں ہے کہ جس بندے کے واسطے دعاء کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اسکو توفیق خیرات عطا ہوئی۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر دعاء یہ کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگے۔ ایک نے جو عافیت کی دعا مانگی فرمایا کہ اے فلان تو نے بلا مانگی پس عافیت مانگ۔ بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بلا جب نازل ہو تو بندہ صبر کرے اور استقامت چاہے اور جو ارادہ الٰہی عز وجل پر صبر کرنا مشکل ہے تو دلیری نہ کرے بلکہ عافیت کا خواستگار ہو۔ خطبہ میں فرمایا کہ اے لوگو دشمنوں یعنی کفار سے مقابلہ کی تمنا مت کرو اور عافیت مانگو لیکن جب تم بھڑ جاؤ تو ثابت قدم رہو۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء اسکے لائق ادا کرے اور اپنی حاجات کی دعاء کرے پھر حمد و ثناء و درود پڑھے اور بعض روایات میں درود اول و آخر و درمیان میں ظاہر ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ غافل دل کی دعاء اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ تم دعاء کرو اللہ تعالیٰ سے اس حال کے ساتھ کہ تمکو قبولیت کا یقین ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی مانع نہیں ہے۔ منع ہے کہ جلد بازی نہ کرے یعنی کہے کہ میں نے دعاء کی تھی وہ قبول نہ ہوئی۔ قبولیت سے کوئی دعاء خالی نہیں ہوتی خواہ بالفعل دی جاوے یا اسکے عوض دوسری بہتری دیجاوے یا قیامت کے لیے ذخیرہ رکھی جاوے۔ حدیث میں ہے کہ دعاء گناہ یا قطع رحم نہ ہو۔ حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ لا الٰہ الا ہو الحی القیوم الرحمن الرحیم بدیع السموات والارض ذوالجلال والاکرام۔ میں اسم اعظم ہے۔ مترجم کے نزدیک بعض دیگر عبارات کی نسبت بھی حدیث میں اسم اعظم کا فرمان آیا اور تحقیق یہ کہ جامع کمالات الٰہیت بر ترجیح رحمت جب بندہ کی التجاء میں جمع ہوں تو مفید رحمت خاص و قبولیت ہیں لیکن دیگر عبارات اصطلاح جمع کرنا ہر ایک کا کام نہیں لہٰذا ان آیات مذکورہ کا اشارہ فرمایا بغیر از آنکہ اسوقت دل میں ان صفات کاملہ رحمت کا ظہور و نزول ہونا شرط ہے اور یہ وقت گفتگو بھی سرسری یا ہو گا واضح ہو کہ زبان کو دروغ و فحش سے پاک رکھنا۔ آسائش کے وقت عاجزی سے دعاء کا التزام رکھنا۔ بدن کا گوشت حرام طعام سے پیدا نہوا ہو اور اسوقت بھی تن پر کپڑا و پیٹ میں کھانا حرام سے نہو۔ اور حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ ظالم کا ہاتھ پکڑو گے اور اسکو ظلم سے روکو گے یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو باہم لڑا دیگا پھر تم میں سے صالح آدمی دعاء کریگا اور وہ قبول نہو گی۔ قال تعالیٰ واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ۔ یعنی بچو ایسے فتنہ سے کہ وہ تم میں سے خاص کر انہیں لوگوں کو نہیں پہونچیگا جنہوں نے ظلم کیا۔ یعنی بلکہ وہ عام ہوگا کہ جب آویگا تو ظالم و غیر ظالم سب کو عام ہو جاویگا۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ بعد شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے افسوس کرتے کہ ہمکو نہیں معلوم تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل میں ہم لوگ شامل ہونگے یعنی کاش ہم اسوقت ہتھیار باندھکر ظالموں سے مقابلہ کرتے اور انکو دفع کرتے۔ حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ یا نیک باتوں کا حکم کروگے اور بری باتوں سے روکوگے یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دیگا۔ مترجم کہتا ہے کہ باہمی اتفاق یکدلی ایک رحمت الٰہی عز وجل ہے جسکا بہت بڑا احسان اللہ تعالیٰ نے قرآن میں حضرت رسول اللہ علیہ السلام پر رکھا ہے لو انفقت

در و لنفقت ما فی الارض ما الفت بین قلوبہم۔ اور حق تعالیٰ نے فرمایا فاصبحتم بنعمتہ اخوانا۔ پھر یہ نعمت بہت مدت تک قائم رہی
یہاں تک کہ خوارج ملعونوں نے پھوٹ ڈالی پھر شیعہ و معتزلہ و رافضی پھوٹ کر جماعت چھوڑی اور پھر بھی اہل السنۃ والجماعۃ کا
سواد اعظم باقی رہا پھر ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ثوری و ابوثور وغیرہم علماء بے تعداد باہم متفق
در اعمال دین میں اپنے اپنے اجتہاد پر عمل کرنے اور معظم ارکان دین یعنے نماز میں ایک جماعت تھے پھر گو صحابہ رضی اللہ عنہم
اور مجتہدین میں کسی کسی ضعیف روایت میں بھی وارد نہیں کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل کرتا ہو یا شرطیں لگاتا ہو
اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ میں حق کے مثل برتاؤ رہا اور بقایائے مجتہدین تبع تابعین ما بعد میں برابر یہی برتاؤ رہا پھر افسوس ہے کہ
پیچھے کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدوں میں ایسے پیدا ہو گئے کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب کیا حتی کہ حنفی نے
شافعیہ میں سے امام کے واسطے یہ شرط لگائی کہ وہ حنفیت کے مسائل پر پورا عمل احتیاط کرتا ہو اور شافعیہ نے بھی شرط حنفی کے
حق میں لگائی۔ بقول امام ابو بکر جصاص رحمہ کے حنفی نے چاہا کہ شافعی امام کے پیچھے جب اقتدا جائز ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے
اور بر عکس۔ نوبت یہاں تک پہونچی کہ اس اعظم ارکان دین یعنی نماز میں پھوٹ پڑ گئی باوجودیکہ اصل مذہب میں شافعی
امام کے پیچھے فجر کی قنوت کا مسئلہ اور اقتدائے وتر کا مسئلہ وغیرہ ذلک صحیح ہیں بدون اسکے کہ کوئی شرط مذکور ہو۔ بلکہ مترجم نے
تو شامی حاشیہ در المختار میں بعض کا یہ قول دیکھا کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے حق میں شرط لگاویگا ہم بھی اسکے حق
میں یہی شرط لگا دینگے۔ اور یہ کمال افسوس کا مقام ہے بلکہ واجب فرض ہے کہ اہل السنۃ سب حق پر ہیں سب جناب باری تعالیٰ
عزوجل میں یکدل حاضر ہوتے۔ پھر اس سے بڑھکر آفت و سبب تبرأت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک آدمی میں
فساد و بغض و عناد سے ظاہر ہو گئی ہے اور ہر ایک فریق وہابی و بدعتی و مقلد و غیر مقلد نے اپنے عوام معتقدوں کو دوسرے
فریق کا گمراہ ہونا تلقین کر دیا جس سے سر بازار ایک دوسرے کی تفسیق و تضلیل کرتے اور دائرہ اسلام سے خارج کرتے اور
مساجد میں نماز سے منع کرتے ہیں حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تو منافقوں کو جنکا نفاق کھلا ہوا اور لوگوں کو
معلوم تھا خارج نہیں فرماتے تھے اور یہاں بجھان دونوں فریق سے عجب ہے کہ کیا یہ لوگ دوسرے فریق کو کافر مشرک
حقیقی مانند ہنود وغیرہ کے جانتے ہیں اگر کہے کہ ہاں تو اسکی جہالت و گمراہی ظاہر ہے۔ حدیث میں صحیح ہے الا ان تروا کفرا
بواحا عندکم۔ یعنی یہ تکفیر جبھی کہ تم اپنے نزدیک بالکل کھلا ہوا صاف کفر دیکھو۔ ارے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو
قرآن کو مخلوق و احادیث کو بنائی ہوئی باتیں و سنیوں کو گمراہ جانتے و صفات الٰہی عزوجل سے انکار کرتے ہیں تم تکفیر نہیں
کرتے ہو اور مجتہدین سلف سے صاف تصریح ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں ہے پھر واے بر حال شما کہ خال مقلد یعنے
یا غیر مقلد ہونے سے باوجود اتفاق قرآن و حدیث و عقائد و اصول کے باہم تکفیر کرو۔ قال تعالیٰ ومن یرغب عن ملۃ ابراہیم
الا من سفہ نفسہ۔ یعنی ملت ابراہیم سے منہ موڑنے والا وہی ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے
کہا کہ جسنے اپنے نفس کو پہچانا اسنے اپنے رب کو پہچانا۔ اب سمجھ سکتے ہو کہ اگر تم ملت ابراہیم پر مستقیم ہوتے تو ایسے جاہل احمق
نہوتے۔ پس اپنے نفس کے ساتھ عدل کرو تو لازم ہے کہ اول اپنے آپ کو شیطان کے تسلط تعصب سے چھڑاؤ اگر استقامت
پر ہو کہ اسوقت فوراً باہم متفق ہو جاؤ گے اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو دعا کرو گے مقبول ہوگی ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول
ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ اگر علماء اس زبلند آواز سے اسواسطے کہے کہ ساتھ والے سیکھ جاویں تو مضائقہ نہیں ہے اور
جب سیکھ گئے تو ان لوگوں کا جہر کرنا بدعت ہوگا۔ الزبیر۔ اور اگر سیکھنے کی غرض نہو تو مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کا جہر سے آمین کہنا بعد دعاے ناقہ کے اسی معنی پر محمول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ دعا
کے بعد آمین کہنا مسنون ہے۔ امام تشریق کے سوا اسے دیگر اوقات میں جہر سے تکبیر کہنا مسنون نہیں مگر جبکہ جہاد میں کافروں

مقابلہ ہوا رہزنون وچورون سے سابقہ ہو۔ بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ جملہ خوفناک حالتون کو قیاس
کیا ہے۔ القنیہ۔ فتاوی ہندیہ مین اکثر خوفناک مناظر مانند سیاہ آندھی وغیرہ مین اذان مذکور ہے۔ م۔ رباطات کی مساجد مین
اگر مقام خوف نہو تو زور سے تکبیر مکروہ ہے۔ المحیط (مسئلہ واقعہ) اس زمانہ مین جب وبا ہیضہ ظاہر ہوتی ہے تو لوگ علاوہ قریب
محلے کے ہر ایک اپنے گھر مین کھڑے ہوکر زور سے اذان دیتا ہے۔ مترجم کے نزدیک ظاہرا یہ بعض کم فہم آدمیون نے اس گمان
پر نکالا ہے کہ عوام مین حکایات مشہور ہین کہ وبائے ہیضہ مین شیاطین بصورت پریت اثر کرتے ہین لہذا اذان دینے سے
وہ بھاگ جاوینگے اور تحقیق واللہ تعالے اعلم یہ ہے کہ وبا، منکر وخز الجن ہے جیسا کہ حدیث مین وارد ہے لیکن چونکہ
وخفیس ہے اور یہ اثر اس بیماری مین خود ظاہر ہے کہ ایک غیر معلوم حرارت واحتراق سے مادہ بدن مستحیل بعفونت اسے زنگاری
ہوجاتا ہے جو زہر سے کم نہین ہے لیکن علمائے ربانی کی تفہیم باشارات احادیث یہ ہے کہ جب زنا وفواحش کی کثرت ہوتی ہے اور
لوگ نصیحت کرنے والون کی بات نہین سنتے اور توبہ نہین کرتے ہین تو اللہ تعالے کے حکم سے شیاطین جن انہین سے خاص خاص
افراد پر مسلط کیے جاتے ہین اور بسا اوقات بعض صالحین انہین ایک خاص حکمت الٰہی عزوجل سے داخل ہوجاتے ہین لیکن
یہ انکے واسطے رفعت درجات وبلندی مراتب ہے اور جو لوگ فجور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہین پس انکا علاج
توبہ واستغفار وآئندہ پرہیزگاری کا عزم قوی ہے اور اسکے واسطے اذان ہونا کسی روایت مین وارد نہین اور نہ علمائے
ربانی کی استنباط حکمت سے معلوم ہوتا ہے اور وہ حدیث جو صحیح مسلم مین ابوہریرہ رض سے مروی ہے کہ اذا تغولت الغیلان نادی
بالاذان۔ یعنی جب غیلان کا تغول ہو تو اذان پکارے۔ چنانچہ اس حدیث سے بعض نے استدلال کیا تو یہ غلط فہمی ہے
اسواسطے کہ عرب کا زعم تھا کہ جنگلون مین غول بیابانی رنگ برنگ کی شکلون مین ڈراتے تھے تو حکم دیا کہ اذان پکار دے
کہ وے بھاگ جاوینگے۔ نہایہ مین ہے کہ عرب گمان کرتے کہ بیابانون مین مختلف صورتون سے غول بیابانی رنگ برنگ ظاہر ہوتے
ہین اور حنفی نے شرح الحصن مین ہے کہ حاصل یہ کہ جب ناگوار چیزین دیکھے یا تخیلات منکرہ نظر آوین یا جسمانی صورتین کروہ
اسکو طرح طرح سے نظر آوین اور انکو دفع کرنا چاہے تو اذان دیدے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ ڈھکوسلے جو ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتون
سے نظر آتے تھے حالانکہ انکو کچھ قدرت ایذا نہین ہوتی ہے بلکہ باد ہوائی ہین تو وہ دور ہونگے اور اسکو یہان کچھ تعلق نہین ہے
اور حدیث مین جو آخر زمانہ کی حالت مین کثرت زنا وفجور سے وبا نازل ہونے کا اعلام صحیح ہے اور وہ اسوقت حضرت مجتبےٰ
صلے اللہ علیہ وسلم کے اخبار غیب کے موافق ظہور پذیر ہوا کرتا ہے تو وہ بلائے آسمانی ہے جو اللہ تعالے کی طرف سے مسلط ہوتی ہے
اور وہ غول بیابانی نہین ہے پس اذان کو اسطرح خلاف طریقہ مشروع پکارنے سے کچھ تعلق نہین ہے بلکہ عجب یہ کہ بہت سے
لوگ اذان کے حکم نماز مین حاضر نہین ہوتے اور نماز ہی نہین پڑھتے ہین بلکہ یون پکارا کرتے ہین تو اس سے خوف معصیت
اور بھی زائد ہے پس صواب واللہ تعالی اعلم یہ ہے کہ محلہ کی اذان بلند پر ہر شخص اذان کا اعادہ کرتا جاوے جیسے جواب اذان
کا حکم ہے یعنے موذن اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کلمات کہتا جاتا ہے ہر ایک اسکو کہتا جاوے اور دل سے تصدیق کرتا جاوے اور نماز مین
حاضر ہوکر توبہ واستغفار کے ساتھ نماز ادا کرے اور اہل محلہ سب صدق کے ساتھ توبہ واستغفار کرین پس یہ علاج دفع بلا کی
کے موافق ہے جو حکمائے ربانی نے تشخیص فرمایا ہے اور اللہ تعالے اپنے فضل رحمت سے شافی ہے واللہ ذو الفضل العظیم۔ م۔
قرات ورد کے بعد زور سے تکبیر کہے تو فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اگر شکر کی نیت ہو تو مضائقہ نہین ہے اور نماز سے سلام پھیرنے
کے بعد ہی تکبیر کہنا جہر سے بدعت ومکروہ ہے اور سرحد کفار کی رباطات مین جب مقام خوف ہو اور اہل رباط نے قوت وہیبت
ظاہر کرنے کو تکبیر کہی تو مکروہ نہین ہے۔ المحیط۔ ابو یوسف رح نے ایام تشریق مین بازارون مین تکبیرات کہنے کو جائز رکھا
کمافی العبد اور حضرت ابوہریرہ رض وغیرہ سے بھی ان ایام مین ایسا مروی ہے کہ اہل بازار انکی تکبیر پر تکبیرین کہتے تھے

پس قول ابو یوسف رحمہ اللہ اولیٰ ہے۔ م۔ مجالس اللہ تعالیٰ کے واسطے وعظ کہنے کو بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الوجیز۔
اور اگر واعظ نے مجلس میں کچھ طلب کیا تو حلال نہیں اور بے علم کے ذریعہ دنیا کماتا ہوگا۔ الملتقط۔ وعظ و قرآن سننے کے
وقت چلا کر آوازیں بلند کرنا مکروہ ہے اور صوفیہ کو دعویٰ محبت میں وجد و حال و کپڑے پھاڑنے سے منع کیا جاوے۔ اسلیے
کیونکہ مجالس کاملین اہل الصدق کی شان حسن آداب و سکون طمانیت میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشابہ ہے اور صحیح
میں ہے کہ مجالس صحابہ رضی اللہ عنہم ایسی سکوت و ادب و وقار میں انوار و برکات سے بھری ہوتی تھیں حتیٰ جاء فیہ کان علی رؤسنا
الطیر الحدیث۔ م۔ کافر کی دعا کی نسبت یہ کہنا کہ قبول ہوگی شیخ ابو الحسن رستغفنی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور حاکم ابو القاسم
شیخ ابو نصر الدبوسی کے نزدیک جائز ہے۔ صدر الشہید نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ مترجم کے نزدیک توضیح یہ ہے کہ کافر
کو معرفت رب عزوجل نہیں ہے یعنی آگہ اسنے اپنا رب اپنی ہوا النفس کو باتباع شیطان بنالیا ہے حتیٰ کہ وہ ایسے کو رب
جانتا ہے جسکا شریک بت وغیرہ ہے یا عیسیٰ بیٹا و عزیر بیٹا ہے پس اسکا آگہ وہ ہے جو شیطان نے اسکے زعم میں ڈال دیا ہے پس
وہ اسی زعمی معبود سے دعا کرتا ہے اور اس سے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں علاوہ ازینکہ یہ ظہور صفت غضب میں سے
ہے اسواسطے کہ ملک الٰہی میں بدون اسکی مشیت کے کچھ جاری نہیں ہوتا ہے وقد قال تعالیٰ ولو شاء ربک لآمن من
فی الارض کلہم جمیعا۔ پس اللہ تعالیٰ اسکے زعم کے پردہ میں اسکی مراد دے دیتا ہے تو وہ اور بھی مغرور ہو جاتا ہے پس
یہ کہسکتے ہیں کہ شاید جو مراد اسنے مانگی ہو وہ مل جاوے پس حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر نے اللہ تعالیٰ سے
دعا کی وہ قبول ہو سکتی ہے تو یہ ٹھیک نہیں اسواسطے کہ اسکی دعا جناب باری تعالیٰ عزوجل سے بھٹکی ہوئی ہے قال تعالیٰ
وما دعاء الکافرین الا فی ضلال۔ کیونکہ اسنے نہیں پکارا مگر اسی کو جو اسکے خیال باطل میں ہے۔ اور اگر نیت یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ
کبھی کافر کو اسکی مراد دیتا ہے تاکہ اسکی جہالت کا اطمینان ہو کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے
اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورا اظہار کرے تو اس معنی میں کافر کی مراد ملنا جائز ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م
اجناس میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ جن کے واسطے ثواب نہیں ہے۔ الوجیز۔ لوگ میت کے لیے نماز پڑھنے کو جمع ہیں پھر
ایک کھڑا ہو کر میت کے واسطے دعا کرنے لگا اور بلند آواز سے کہنے لگا تو یہ مکروہ ہے۔ میت کی تعریف میں افراط کرنا اور جو بات
اسمیں موجود نہیں وہ بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے اور میت پر مناسب ثنا و صفت کرنا مکروہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میت کے لیے صدقہ
دینا اور اسکے واسطے دعا کرنا جائز اور وہ میت کو پہنچ جاتا ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ (مسائل کاغذ مکتوبہ) ایسے کاغذ میں
کوئی چیز لپیٹنا جسمیں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے خواہ اندر لکھا ہو یا باہر لکھا ہو مکروہ ہے بخلاف کیسہ کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے اگرچہ
اسپر اللہ تعالیٰ کا نام ہو۔ الملتقط۔ کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے وہ بچھونے کے نیچے رکھ لیا تو بعض نے کہا کہ مکروہ ہے۔
المحیط۔ مترجم کے نزدیک یہی اصح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یونہی جن اوراق میں احادیث و آثار لکھے ہوں انکے دفتی بنانا مکروہ
ہے اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفتی ہو اگرچہ غرائب میں جواز لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ طالب علم کے خریطہ میں کتب حدیث یا فقہ
ہیں تو انکا تکیہ بنانا سوائے قصد حفاظت کے نہیں جائز ہے۔ الذخیرۃ الملتقط۔ جیسے مصحف مجید میں حکم ہے۔ خزانۃ الفتاوے۔
اگر کوٹھری میں قرآن مجید بغلاف و پردہ ہو تو وہاں زوجہ سے وطی ممنوع نہیں ہے۔ الغرائب۔ جس صندوق یا گھر میں مصحف مجید
محفوظ ہو یا ایسے درہم جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت ہو تو حفاظت کے لیے اسپر بیٹھنا مکروہ نہیں۔ محیط و الذخیرہ۔ روپیہ پر اللہ تعالیٰ
کا نام لکھنا مکروہ نہیں کیونکہ علامت مقصود ہے نہ استخفاف۔ جواہر الاخلاطی لیکن اسمیں تردد ہے کیونکہ وہ روپیہ لامحالہ مستعمل ہوگا
اور اسکو فروخت کیا جاویگا تو استکراہ ہے کہ اس آیت و نام کو دیکر حقیر چیز خریدے۔ پھر یہ بھی ضرور ہوگا کہ بدون طہارت کے نہ
چھوئے حالانکہ دیہات وغیرہ کے ساتھ معاملات سے چارہ نہیں ہے پس فتویٰ دیا جاوے کہ ایسا کرنا نہیں چاہیے م۔ جو شخص طہارت

پر تو اسکا بچھانا اور قدمون سے روندنا مکروہ ہی جسپر اللہ تعالے کا نام ہو۔ القاضی خان۔ جس گھر کونے مین مصحف مجید لٹکا ہو پاؤن
پھیلانا مکروہ نہین ہی اور اگر رکھا ہو پس اگر محاذی ہو تو مکروہ ہی ورنہ نہین۔ الغرائب۔ اگر بغلی یا تھیلی مین ایسے درم ساتھ
ہون جنپر اسم الٰہی ہی تو مضائقہ نہین ہی اگرچہ وہ بے وضو ہو۔ الحاوی۔ اگر کتاب ساتھ لیے پاخانہ مین گیا تو مکروہ ہی اور اگر
پاک جگہ مین پیشاب کرنے بیٹھا تو مضائقہ نہین ہی یہی فقیہ ابو جعفر کا فتوی ہی۔ علی ہذا اگر جیب مین کچھ روپیہ ہون یا انگوٹھی
پر نام الٰہی ہو تو یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط۔ اگر دروازہ یا دیوار پر نام الٰہی یا کچھ قرآن لکھا ہو تو بعض نے کراہت کی اور بعض نے
جائز کہا ہی۔ القاضی خان۔ فرش یا بچھونے پر قرآن لکھنا تحریمی مکروہ ہی۔ الغرائب۔ اگر بساط یا مصلے پر لکھا کہ الملک للہ۔ تو اسکو
بچھانا و اسپر بیٹھنا و استعمال مین لانا مکروہ ہی اور اسی سے مشائخ نے کہا کہ جس کاغذ پر اللہ تعالے کا نام ہو اسکو کسی کتاب
مین نشان بنانا مکروہ ہی کیونکہ اسمین اسنے نام الٰہی عز و جل کو رائگان کام مین استعمال کیا۔ الکبری۔ کسی نشانہ پر فرعون یا
ابوجہل وغیرہ لکھکر اسپر تیرون یا گولیون سے نشانہ لگایا تو ان حرفون کی بیحرمتی سے مکروہ ہی۔ السراجیہ۔ حسن رح نے ابوحنیفہ رح
سے روایت کی کہ قرآن کو چھوٹا کرنا مکروہ ہی یعنی باریک قلم سے لکھکر حمائل چھوٹی کرنا مکروہ ہی اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہی
اور حسن رح نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین۔ مصنف رح نے کہا کہ شاید امام رح نے اس سے کراہت تنزیہی مراد لی
بیگناہ۔ جو شخص قرآن لکھنا چاہے تو اسکو لازم ہی کہ عمدہ و انفس خط مین عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر خوب صاف سے چمکیلی تیز
روشنائی سے لکھے اور بین السطور فراخ چھوڑے اور حروف بھرے ہوئے ہون یعنی روشنائی اچھی لگی ہو اور قرآن کو
تفسیر و ذکر آیات و علامات وقف وغیرہ سے پاک رکھے جیسے مصحف حضرت سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ تھا یعنی
نقشہ یہ کہ ہر دس آیت پر کسی علامت سے فاصلہ کرے۔ السراج۔ شاید کہ اب خصوص عجم کے واسطے سورتون کے نام
لکھنا و آیتون کی علامات دینا جائز ہی۔ م۔ سورتون کے نام و آیتون کا شمار لکھنے مین مضائقہ نہین ہی۔ اور یہ اگرچہ بدعت
ہی مگر یہ بدعت حسنہ ہی اور بہت سے امور اگرچہ بدعت ہین مگر بلحاظ اختلاف زمانہ کے بدعت حسنہ ہین۔ جواہر الاخلاطی
شیخ ابو الحسن فرماتے کہ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بغرض فصل لکھتے ہین اسی طرح عادت کے موافق سورتون کے نام لکھنے مین
مضائقہ نہین ہی۔ السراج۔ مصحف پر سونا چاندی چڑھانے مین مضائقہ نہین ہی اور ابو یوسف رح کے نزدیک مکروہ روایت
کیا جاتا ہی اور امام محمد کے قول مین اختلاف ہی۔ القاضی خان۔ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ نصرانی کو قرآن و فقہ پڑھانے مین
مضائقہ نہین شاید اسکو ہدایت ہو مگر وہ قرآن کو نہ چھووے اور اگر نہا کر چھووے تو مضائقہ نہین ہی۔ الملتقط۔ مصحف مجید
جب اسقدر پرانا و بوسیدہ ہو جاوے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہین ہی تو امام محمد رح نے سیر کبیر مین اشارہ کیا کہ اسکو آگ سے
جلا یا جاوے اور ہم اسی کو لیتے ہین۔ الذخیرہ۔ بلکہ لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے کیونکہ قبر کھودنے مین اسپر مٹی ڈالنے کی
ضرورت ہوگی۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہی کہ عوام مین جلانے کا مفہوم بطور سزا وغیرہ کے سمجھا گیا ہی ورنہ عرب مین یہ بات نہین
تھی اور ظاہر ہی کہ جلانے مین بہت باتون سے امن ہی چنانچہ وہان کوئی نجاست نہین پہونچ سکتی اور نکال کر کسی کی بے ادبی
کا ڈر نہین ہی اور مانند اسکے حتی کہ اگر عوام کی سمجھ درست ہو تو یہی بہتر ہی واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ قنیہ۔ اگر ایک قسم
ہی ان کتابون کو باہم نیچے اوپر رکھے۔ پھر تفسیر کو انکے اوپر۔ پھر کلام کو انکے اوپر پھر فقہ انکے اوپر پھر اخبار و حدیث کو انکے
اوپر رکھے۔ مستعمل قلم کا تراشہ مثل مسجد کی گھانس کے ایسی جگہ نہ پھینکے کہ تعظیم مین خلل ہو۔ القنیہ۔ امام ابو حنیفہ رح نے کعبہ کی
مجاورت و مقام کو مکروہ رکھا ہی۔ الذخیرہ۔ مین کہتا ہون کہ یہی از راہ ادب اور اپنے حق مین بہتری ہی اور وجوہ مین نے تفسیر
سورہ حج مین بیان کیے ہین واللہ تعالے اعلم۔ م۔ (**فصل مسابقہ**) چار چیزون مین مسابقہ جائز ہی۔ ۱۔ اونٹ
۲۔ گھوڑا و خچر۔ ۳۔ تیر اندازی۔ ۴۔ پاؤن سے دوڑنا۔ اور یہ جبھی کہ عوض ایک طرف سے ہو مثلاً کہا کہ دوڑو حتی کہ اگر تو

تو مجھ سے آگے نکل گیا تو تیرے واسطے مجھ پر سو روپیہ ہیں اور میرے واسطے کچھ نہیں ہے یا برعکس ہو اور اگر دونوں سے
طرح ہو تو یہ قمار حرام ہے مگر انکے غیر الشخص درمیان ہو تو کہا کہ اگر میں نکل گیا تو میرے واسطے اسقدر اور اگر تو نکل گیا تو
تیرے واسطے اسقدر اور اگر وہ نکل گیا تو تم کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ لیکن واضح ہو کہ اس شرط مذکور سے استحقاق
حاصل نہیں ہوتا بلکہ جواز سے یہ مراد کہ یہ حلال ہے۔ الخلاصہ اور تیسرے شخص میں شرط یہ کہ وہ بھی محتمل ہو کہ شاید آگے
نکل جاوے اور شاید پیچھے رہ جاوے اور اگر یقینا وہ پیچھے یا آگے نکل جائیگا تو جواز نہیں ہے۔ اسی طرح طلبہ یا علماء میں
در باب مسائل علمی ایسا ہوا کہ اگر میں نے خطا کی تو تیرے واسطے مجھ پر اسقدر ہے اور اگر تو نے خطا کی تو تجھ پر کچھ نہیں ہے
تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہے۔ المحیط۔ اصل اسمیں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ
در باب مسابقہ بروایت صحاح ہے۔ آج کل جو لوگ گھڑدوڑ میں بازی بستے ہیں وہ قمار حرام و افعال کفر سے ہے۔ م
اور فربزہ جس سے چھوٹے لڑکے کھیلتے ہیں اگر بطور قمار ہو تو حرام ورنہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خزانۃ المفتین
مصارعت یعنی کشتی کرنا جبکہ جہاد کی نیت سے ہو جائز ہے کہ حدیث مصارعت رکانہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے زمانہ میں
جو اوباش لوگ اکھاڑہ وغیرہ میں لڑتے اور بے ستر حرکات مکروہ کرتے ہیں اور اس سے تن پروری مقصود ہے بدون
سامان جہاد کے تو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ (فصل سلام و آداب دیگر) جب آدمی کسی کے دروازہ پر آوے
تو چاہیے کہ سلام سے پہلے اجازت مانگے پھر جب داخل ہو تو کلام سے پہلے سلام کرے اور اگر میدان میں ہو تو پہلے سلام
پھر کلام کرے۔ فتاوی قاضیخان۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث صفائیس وغیرہ میں تعلیم اسطرح ہے کہ السلام علیکم اادخل
یعنی دروازے پر کہے کہ السلام علیکم کیا میں آؤں۔ اور حدیث سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ میں بھی وارد ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے گھر تشریف لے گئے تو السلام علیکم کہکر اجازت چاہی اور سعد رض نے
اپنے لبیس وغیرہ کو جواب سے روک دیا حتی کہ آپ نے تین بار فرمایا تب سعد رض نے اجازت دی اور عذر کیا کہ
یا حضرت میں نے عمدا یہ حرکت کی تھی کہ آپ کے سلام کی برکت زیادہ حاصل کروں۔ پس ان احادیث سے اول سلام
ظاہر ہوتا ہے اور فقہ مقام یہ ہے کہ انکے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے کہ سلام کی آواز فوراً پہونچتی تھی اور اس زمانہ میں
سلام کی آواز ان گھروں میں پہونچنا دشوار ہے تو اول سلام کرنے سے مقصد حاصل نہوگا واللہ تعالے اعلم۔ م۔
پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ سلام کا جواب دینے والا ثواب میں افضل ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ سلام کرنے والا
افضل ہے۔ المحیط۔ سلام کرنا سنت ہے اور جواب سلام واجب ہے تو بظاہر واجب کا ثواب زائد ہے لیکن مختار یہ کہ سنت مذکورہ
افضل ہے۔ توضیح یہ کہ سلام کرنا باتفاق مجتہدین سنت ہے تو جسنے اس سنت میں ابتدا کی وہ سنت کا ثواب لے گیا اور مسلمان
کا حق ادا کیا پھر دوسرے پر واجب ہے کہ اسکا حق ادا کرے یعنی جواب دے تو اسنے صرف حق واجبی ادا کیا لہذا جسنے
وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ بڑھایا تو ایک فضیلت پائی ورنہ بندہ کا حق واجب ادا کیا اور جو واجب کہ
ابتدائی وجوب سے طاعت ہو وہ سنت سے افضل ہوتا ہے جیسے قرض حسنہ دینا مستحب ہے اور اسکا ادا کرنا واجب ہے
حالانکہ قرض دینے والا ثواب لے گیا۔ فافہم۔ اور فقیہ ابو اللیث کے قول سے سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے کما سیاتی۔ م۔ اگر ایک
مسلمان پر سلام کرے تو بھی لفظ جمع بہتر ہے یعنی السلام علیک نہیں بلکہ السلام علیکم کہے اور جواب میں بھی اسی طرح جمع لانا چاہیے
السلام جیسا ثابت ہے مع مشمول ملائکہ ہے اور اس صورت میں ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے جیسے نماز کے سلام میں ہے۔ م۔ اور افضل یہ ہے کہ
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہے اور مجیب بھی اسی طرح کہے اور اس سے زیادہ نہ کرنا چاہیے۔ المحیط۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے السلام علیکم
کہنے والے کو رحمۃ اللہ زیادہ کیا اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کو برکاتہ زیادہ کیا اور یہ کہنے والے کو

بدون زیادتی کے جواب دیا اور اس ہر حرف کے واسطے دس نیکیان مفروض ہین پس پورے سلام مین تیس نیکیان
ہین۔ والحمد للہ رب العالمین ہم۔ جواب مین (وعلیکم السلام الخ) بواو عطف بہتر ہی اور بدون واؤ جائز ہی
اور سام علیکم کے جواب مین سلام علیکم بھی جائز ہی۔ التاتارخانیہ۔ ابتدا مین (وعلیکم یا علیکم السلام) نہین کہنا چاہیے
کہ یہ زندون کو منع ہی اور جواب مین مسنون ہی۔ م۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک جماعت ایک قوم کے پاس
آئی۔ پس اگر سب نے سلام ترک کیا تو سب گنہگار ہین اور اگر ایک نے سلام کر دیا تو سب کی طرف سے کافی ہی اور
سب کا سلام کرنا افضل ہی۔ اگر جواب سب نے ترک کیا تو سب گنہگار ہین اور اگر ایک نے جواب دیدیا تو کافی ہی
اور سب کا جواب دینا افضل ہی۔ الذخیرہ۔ طریقہ سلام یہ کہ سوار پیادہ کو سلام کرے اور کھڑا ہوا یا چلنے والا بیٹھے کو اور
قلیل جماعت کثیر کو اور صغیر بڑے کو سلام کرے اور پیچھے والا آگے والے کو سلام کرے۔ الخلاصہ والمحیط [illegible]
حدیث صحیح ہی۔ اور جب دو مسلمان ملے اور سلام کے ساتھ مصافحہ کیا تو حدیث سے ثابت ہی کہ انکے گناہ پت جھاڑ
کے پتون کی طرح گرجاتے ہین اور افضل اعمال مین سے ہی کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی سے ملے اور یہ اخلاق
سنت نہایت نفیس ہین حتی کہ حدیث سے ثابت ہی کہ خوش اخلاق کو صرف اپنی خوش اخلاقی سے ایسے شخص کا
درجہ ملیگا جو دن مین روزے اور راتون مین عبادت کرتا تھا لیکن یاد رکھو کہ ان اخلاق کو حدیث سے حاصل کرو
ورنہ زمانہ والون مین جو نالائق تکلفات منافقانہ کا نام خلق ہی وہ منافقون کے بدتر اوضاع ہین کہ انسے اجتناب واجب
ہی۔ م۔ جب سلام کیا تو جواب واجب ہی پھر اسی مجلس مین دوبارہ سلام کیا تو دوبارہ جواب واجب نہین جیسے چھینک
مین حکم ہی۔ التاتارخانیہ۔ جماعت مین تخصیص کرنا کہ السلام علیکم یا زید مکروہ ہی اور اس صورت مین اگر کسی نے جواب دیا
تو زید سے جواب ساقط نہوگا۔ المحیط۔ حدیث مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد وارد ہی کہ اے لوگو آپس مین
سلام پھیلاؤ اور محتاجون کو طعام کھلاؤ اور رات مین جب لوگ سوتے ہون تم نماز پڑھو پس اپنے رب عز وجل کی جنت
مین سلامتی داخل ہو جاؤ۔ م۔ لوگ کھانا کھاتے ہون اور اسکو خواہش ہو اور جانے کہ وہ لوگ بلاوینگے تو سلام
کرے ورنہ نہین۔ الوجیز۔ واضح ہو کہ عوام مین جاری ہی کہ طعام کے واسطے لوگون سے کہتے ہین کہ آپ بھی کھانا کھائیے
حالانکہ دل سے یہ مقصود نہین ہوتا کہ شریک ہو تو یہ مکروہ فعل ہی اور اگر سچ مچ بلاوے خواہ وہ شریک ہو یا نہو تو اچھا ہی
ورنہ بلانا نچاہیے۔ م۔ سائل نے اگر سلام کیا تو اسکا جواب واجب نہین ہی۔ الخلاصہ۔ جیسے قاضی کو محکمہ مین سلام
کیا تو جواب واجب نہین ہی۔ القاضیخان۔ جیسے شیخ استاد کو شاگرد کا جواب اور ذاکر کو سلام کرنے والے کا جواب
واجب نہین۔ المحیط۔ اور بعض دیگر آتے ہین۔ م۔ قراءۃ قرآن بجہر اور مذاکرہ علم و اذان و اقامت کے وقت سلام
کرنا مکروہ ہی اور جواب دینا بقول صحیح واجب نہین ہی۔ الظہیریہ۔ اجنبی مرد و عورتین سامنے آئین یعنی پردہ کے ساتھ
ہین تو دیانت کی راہ سے انپر سلام نکرے۔ الوجیز۔ حکم کی راہ سے مرد کو چاہیے کہ عورت پر سلام کرے۔ القاضیخان
فتوی یہ کہ مرد کسی اجنبیہ عورت پر سلام نکرے۔ اور عورت جواب نہ دے۔ م۔ جو پہلے سلام کرتا ہی وہ افضل ہی اور
طہارت کر کے جواب دینا مستحب ہی اور یہان تیمم کر لینا کافی ہی۔ الظہیریہ۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا
کیا ہی لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہوگی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ آدمی جب اپنے گھر مین داخل ہو تو اول درود پڑھے
اور اپنے گھر والون کو سلام کرے اور اگر خالی ہو تو کہے السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ م۔ محیط۔ اور ہر داخل
مین یہی کرے۔ الصیرفیہ۔ بچون پر سلام کرنا بہتر ہی۔ یہی فقیہ رح نے اختیار کیا۔ ذمیون و کفار کو جبکہ انسے حاجت
متعلق ہو ادب عرض کرنے مین مضائقہ نہین جیسے جواب سلام مین مضائقہ نہین ہی۔ اگر مجمع مسلمانون و ذمیون مجتمع

سے مخلوط ہو تو چاہیے مسلمانون کی نیت سے السلام علیکم کہے اور چاہیے السلام علی من اتبع الہدیٰ کہے۔ الذخیرہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہرقل شاہ روم کو اسی لفظ سے فرمان لکھا تھا۔ م۔ اصل یہ کہ جو شخص ملاقات کو آوے
اسکی سنت تحیۃ السلام ہی لہذا جو شخص کہ مسجد مین تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا مذاکرہ حدیث کے لیے بیٹھا ہو اسپر سلام
نکرے۔ اور اسپر بقول صحیح جواب واجب نہین۔ الفتاویٰ القنیہ۔ لیکن مختار صدر شہید وابو اللیث یہ کہ قرآن پڑھنے والے پر
جواب واجب ہی۔ الوجیز المحیط۔ سلام نکرے بوقت خطبہ روز جمعہ وعیدین و درحالیکہ سب نماز مین ہون کوئی فارغ نہو۔
اور مبسوط مین ہی کہ اس حالت مین چھینک کا جواب بھی نہ دے۔ الخلاصہ الذخیرہ۔ اورتام۔ خانیہ مین لکھا کہ مذاکرہ
علم کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہی۔ لیکن اظہر یہ کہ بیجا ہے اور اسپر جواب واجب نہین ہی۔ کما فی المحیط۔ چند قسم کے
لوگون کو سلام کرنا بیجا ہے از انجملہ ٹھٹھا دل لگی باز۔ رند اوباش۔ دروغ و قصہ گو۔ لغو بکنے والا۔ پھکڑ۔ بازارون
مین عورتون کو تاکنے والا۔ درحالیکہ انکا توبہ کرنا ظاہر نہوا ہو۔ القنیہ۔ راگ گانے والا۔ قوال۔ کبوتر اڑانے والا تیتر
مرغ و بٹیرباز۔ الغیاثیہ۔ اصل اسمین اطلاق فسق ہی۔ م۔ پیشاب یا پاخانہ پھرتا ہو یا غسل خانہ مین ننگا نہاتا ہو تو اسپر
سلام نکرے یعنی سلام کرنے والا بے ادب ہی۔ الغیاثیہ۔ فاسق مسلمان کے حق مین دل سے ہدایت چاہے لیکن سلام
مین اصح یہ کہ ابتدا نکرے۔ الترتاشی۔ واضح ہو کہ جو شخص اسلام مین شامل ہی اگرچہ مبتدع ہو اسکے ساتھ کافرون
کے مانند عداوت رکھنا نہین جائز ہی اور دل مین کینہ رکھنا مذموم ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ حدیث مین۔ النصح لکل مسلم
وارد ہی یعنی ہر مسلم کے لیے بہتری چاہنا۔ اور جن احادیث مین اہل بدعت کی توہین وغیرہ وارد ہی تو یہ معنی کہ انکی توقیر
نکرنا انکے حق مین خیرخواہی ہی کہ اپنی بے وقری دیکھکر باز آوینگے اور دوسرے مسلمانون کی خیرخواہی ہی کہ وے انکے ساتھ
شامل نہونگے پس اس زمانہ مین نادان مقلد وغیر مقلد دونون سے عجب ہی کہ احادیث وآیات کو سمجھتے نہین اور باہم
عداوت ودشمنی رکھتے ہین ونصوص کی بیجا تاویل کرتے ہین اور یہ فتنہ سخت ہی۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ایانا وایاہم جمیع المسلمین
وہدانا وہداہم الی الصراط المستقیم۔ م۔ اگر کہا کہ میرا سلام فلان شخص کو پہونچا دے تو اسپر پہونچانا واجب ہی۔ الغیاثیہ
یعنی جبکہ اقرار کرے۔ م۔ پھر جب اسکو پہونچایا تو وہ پہلے پہونچانے والے کو پھر جسکا سلام پہونچایا اسکو سلام کرے
یعنی کہے وعلیک وعلیہ السلام۔ اور یہ حدیث صحیح مین وارد ہی۔ م۔ اور یہی ذخیرہ مین سیر کبیر سے منقول ہی۔ جواب سلام
کا وجوب جبھی ساقط ہوگا کہ اسکو سناوے یا بہرے کو ہونٹون کا ہلنا نظر آوے۔ الکبریٰ۔ کلمہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام
مکروہ ہی۔ الغیاثیہ۔ اگر دور ہو اور آواز سنانا دقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کے اشارہ سے دکھلانا مضائقہ نہین ہی جیسا کہ
حدیث ابورافع رضی اللہ عنہ مین حالت نماز کے جواب مین ابتدائے اسلام مین مروی ہی۔ اور یہ جو طریقہ پیشانی وگردن خم
کرنے کا اس دیار مین رائج ہی سانقرون کی بدعت مین سے ہی خصوص کمر جھکانا در رکوع کے مشابہ جھکنا تحریماً مکروہ ہی
کیونکہ عمدۃ المختار اگر امم سابقہ مین تھا تو وہ قطعاً منسوخ ہوا اور رکوع اس امت مین خالص عبادت الٰہی عزوجل کا رکن ہی
پس عمل بمنسوخ غیر جائز اور شراکت رکن عبادت مین حرام پس یہ نہین جائز ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ منجملہ منصوص حقوق
مسلمان کے یہ کہ جب اسنے چھینک لی اور خود کہا کہ الحمد للہ تو سراجیہ مین ہی کہ اسکے واسطے یرحمک اللہ کہنا واجب ہی
پس تین بار تک جواب دے پھر زیادہ مین اسکو اختیار ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ تحقیق مقام یہ کہ اول تو یہ قول مفید ہی کہ جواب
مثل جواب سلام کے واجب ہی لیکن یہ شرط حدیث مین منصوص ہی کہ خود چھینک لینے والے نے الحمد للہ کہا ہو ورنہ واجب
نہین ہی۔ دوم حدیث صحیح مین مکرر چھینکنے والے کو فرمایا کہ تو مزکوم ہی یعنی تجھے زکام ہی پس ظاہراً سراجیہ کا قول ایسی صورت
مین ہی کہ اسکو زکام نہو یا یہ معنی کہ مجلس واحد مین اسکو تین بار یا زیادہ اتفاق ہوا چنانچہ تاسکان مین مصرح ہی۔ م۔

جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہا اور حاضر نے سنے۔ یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والا کہے کہ یغفر اللہ لنا ولکم یا یون کہے
کہ۔ یہدیکم اللہ ویصلح بالکم۔ محیط۔ یہی حدیث مین ثابت ہی لہذا محیط مین کہا کہ اسکے سواے دوسرے الفاظ نہ کہے
م۔ عورت جوان کے چھینکنے مین صرف اسکے محارم جواب دین اور اجنبی دل مین جواب دے۔ الذخیرہ۔ چھینک کے
جواب مین سنانا ضرور ہی۔ الغیاثیہ۔ حدیث مین ہی کہ باہم حسد مت کرو اور بغض مت رکھو اور جھگڑا مت کرو اور
اللہ تعالیٰ کے بندے بھائی بھائی ہو جاؤ۔ حدیث مین ہی کہ آپس مین ہدیہ بھیجا کرو کہ محبت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ اس
زمانہ مین شیطان نے لوگون پر دخل پایا کہ ہدیہ انکے نزدیک بمنزلہ قرضہ کے ہو گیا حتی کہ ایک کے گھر تو سوا دوسرے
کے گھر پھیجا رہتا ہی اور اس غریب سے جب مکافات نہین ہو سکتی ہی تو طعنہ و تشنیع سے باہم عداوت و بغض کرلیا
اللہ تعالیٰ ہدایت فرماوے۔ حدیث مین ہی کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی ملنا اسکے واسطے صدقہ کا ثواب
ہی۔ (**فصل خرید فروخت**) جب تک آدمی کو بیع کے احکام و جائز و ناجائز معلوم نہو تب تک خرید و فروخت
مین مشغول نہونا چاہیے۔ السراجیہ۔ اگر کسی چیز مین کوئی شریک ہو تو شریک کو آگاہ کرنے سے پہلے فروخت نکرے
ہمارے علماء کے نزدیک یہ امر مندوب ہی کہ پہلے اس سے دریافت کرلے کہ شاید وہ خریدے۔ (**مسئلہ**) بازار
مین سوداگرون کا حال معلوم ہی کہ وہ تاتاری لوٹیرون وغیرہ (وچورون و رشوت خوارون وغیرہ) کے ہاتھ فروخت
کرتے ہین جنکے اموال غالباً حرام ہین (جیسے رنڈیون وغیرہ کے ہاتھ فروخت جاری ہی) اور ان بیوپاریون مین
ایسے طور پر بیوع جاری ہوتے ہین جو بیاج ہین اور باہم عقود فاسدہ جاری ہوتے ہین (جیسے کلکتہ کی بلٹی پر
دلی مین فروخت کرتے ہین حالانکہ ہنوز مال قبضہ مین نہین آیا اور ہنوز تاجر نے تول نہین لیا) تو اس مسئلہ کے جواب
مین تین صورتین ہین سو اول یہ کہ ظالمون سے کوئی مال معین خریدا اور اسکا غالب گمان یہ ہی کہ ان ظالمون نے اسکو
دوسرے سے بطور ظلم و رشوت لیا ہی اور اسکو بازار مین فروخت کیا تو ایسے مال کو خریدنا نہین چاہیے اگرچہ وہ ہاتھون
ہاتھ کئی بار بیع ہو چکا ہو۔ دوم یہ کہ مال حرام بعینہ قائم ہی مگر وہ دوسری چیز سے ایسا خلط ہو گیا کہ اسکا امتیاز محال
ہی تو ابو حنیفہ رح کی اصل پر وہ شخص جسنے خلط کیا ہی اس مال کا مالک ہو گیا اور اصل مالک کے واسطے ضامن ہی لیکن
خریدار کو خریدنا نہین چاہیے یہانتکہ وہ مالک معلوم کو راضی کرلے تب مشتری اس سے خریدے۔ سوم یہ کہ اس
شخص کو معلوم ہو کہ جو مال معین غصب یا ظلم یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور لیا تھا وہ بعینہ قائم نہین ہی پس اسکو خریدنا
جائز ہی۔ اور یہ سب حکم از راہ فتوی ہی۔ اور دیانت و تقوی یہ ہی کہ جہان تک ممکن ہو ایسے کوئی چیز نہ خریدے لیکن
بلاد عجم (و ہندوستان) مین یہ بات محال معلوم ہوتی ہی۔ اور مین نے سنا کہ بلاد عرب مین ایک خاص بازار ہی جسمین
سواے حلال کے فروخت نہین ہوتا اور اسکے سواے دیگر بازار ہین کہ وہ موجود ہین جنمین ہر قسم کی خرید و فروخت
ہوتی ہی پس خاص بازار والے صرف اسی کے ساتھ خرید فروخت کرتے ہین جسکا مال حلال معلوم ہو جاوے پھر اگر
کسی اجنبی شخص کے ساتھ تجارتی معاملہ ہوا تو اسکو حکم کرتے ہین کہ اپنا سب مال فقیرون کو دیدے پھر یہ لوگ اپنی اپنی
زکوۃ سے اسکو بقدر ضرورت دیدیتے ہین پھر اسکے ساتھ معاملات کرتے ہین اور احکام لکھ لیتے ہین پھر یہ وافر نفع
ملک و خاص بازار کی برکات سے ہی۔ اور یہان کے ملکون مین حلال مال طلب کرنا سخت دشوار ہی اور ہمارے بعض
مشائخ نے فرمایا کہ تجھپر اس زمانہ مین فرض ہی کہ جو حرام محض جانے اسکو ترک کر کیونکہ ایسی چیز جسمین شبہہ نہو اس
زمانہ مین ملنا محال ہی۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ نہایت افسوس کا مقام ہی کیونکہ رزق حلال و لباس حلال
و دعا و اسکی نورانیت و برکات و انسانی کمالات کے واسطے لازم ہی۔ پھر مترجم کہتا ہی کہ اس دیار مین ہنود وغیرہ

اقوام غیر کہتے ہیں کہ علی اصل الحنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ اول وہ ایمان کے مکلف ہیں تو جن معاملات بیاج وغیرہ جسکی حرمت شرعی ممنوعات
ہیں وہ انکے حق میں جائز ہونگے تو مسلمان کو انسے لین دین روا ہوگا سوائے اسکے کہ اسلامی سلطنت انکی محض بیاج کو جائز نہ رکھیگی
اگر اور بیس معاملات کا جواز ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن یہ امر ان چیزوں میں ہوگا جو غصب یا رشوت نہیں۔ وبالجملہ اشکال رکھ شبہ سے
خالی نہیں ہے۔ م۔ اگر بعد خریدکے کچھ پھیرے تو جو خلاف رسم و عادت ہو نہیں جائز ہے۔ السراجیہ۔ وعلی ہذا اگر ایک آنہ
فی روپیہ دستوری جاری ہو تو اسقدر پھیرنے میں مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ بائع کو معلوم ہے اور ثمن مجہول نہیں رہا لیکن جب
بیع میں عام عادت نہیں ہے تو پہلے سے اعلام ضرور ہوگا ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ م۔ امام ابو حنیفہ رح مکروہ جانتے ہیں کہ فروخت
کے وقت اپنے مال کی مدح بیان کرے۔ الملتقط۔ ظاہراً امام رح نے اسوجہ سے دروازہ بند کیا کہ یہ بات غالب ہے
کہ اسوقت ضرور اس چیز کے اوصاف میں کوئی کذب ملائیگا اور یہ حرام ہے اور حدیث میں بہت سخت گناہوں کے
بیان فرمایا کہ اپنے مال کو جھوٹی قسم سے رواج دینے والا۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ مدح سرائی میں یہ بھی کریگا لہٰذا ممنوع ہے کہ
ایسی تعریف کرے۔ م۔ تاجر کے واسطے لازم ہے کہ اسکی تجارت اسکو ادائے فرائض سے غافل نہ کرے چنانچہ جب نماز
کا وقت آوے تو تجارت چھوڑ کر نماز ادا کرے۔ کسی کپڑا فروخت کیا تو ابو یوسف رح کے نزدیک اگر گمان ہو کہ مصلے اسمیں
نماز ادا کریگا تو بیان کرنا بہتر ہے ورنہ نہیں۔ سالفراب۔ نوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰ رح سے روایت ہے کہ اگر پرانا بوریئے
کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے خریدی۔ اور ظاہر میں اسپر نجاست نہیں دیکھتا ہے تو مضائقہ نہیں کہ بغیر دھوئے اسکو
استعمال کرے۔ التاتارخانیہ۔ وعلی ہذا اگر چٹائی خریدی خصوص نئی چٹائی یا بزاز سے نیا کپڑا خریدا اور مانند اسکے تو اسمیں
نماز جائز ہے جیسے بوتی خرید کر اسمیں نماز جائز ہے۔ م۔ قاضی خان میں ہے کہ چڑیمار سے گرگریاں خرید کر چھوڑ دیں اور
بشرطیکہ یہ کہدے کہ جو شخص انکو پکڑے تو اسکو حلال ہیں کیونکہ چھوڑنے سے یہ چڑیاں اسکی ملکیت سے خارج نہ ہونگی
شیخ برہان الدین رح نے فرمایا کہ اسطرح چڑیاں چھوڑنا اسوجہ سے جائز نہیں کہ اسمیں مال کی بربادی ہے۔ القنیہ۔ اور
شرع میں مال کی بربادی ممنوع ہے۔ م۔ ایک نے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کی تو اس سے وطی حرام نہیں مگر مکروہ ہے
خزانۃ الفتاوی۔ بازاری پھیلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک ٹھہرنے کے قابل نہیں ہے اس سے کسی مشتری نے
خریدی اور سلام دینے میں غائب ہوگیا تو بائع کو بگڑ جانے کا خوف ہوا پس اسنے دوسری مشتری کے ہاتھ فروخت کی تو
جائز ہے اور مشتری دوم کو باوجود علم کے خریدنا جائز ہے۔ آدمی بیمار ہوا اور اس حالت میں اسکے پسر وغیرہ نے مریض کی
ضرورت کی دوائیں وغیرہ بدون اسکی اجازت کے خریدیں تو جائز ہے۔ السراجیہ۔ نجس خوار گائے یا بکری یا مرغی فروخت کرنا
مکروہ ہے جب تک اسمیں بدبو باقی ہو۔ القنیہ۔ مراد وہ جانور یا کول جسکے نجس کھانے کی عادت پڑ گئی ہو۔ وقد صح بذلک
م۔ کسی کے پاس صاف گیہوں میں مٹی ملانے جا کہ اسمیں اسقدر مٹی ملاوے جسقدر عادت کی راہ سے گیہوں میں ہوتی ہے
تو شیخ شہاب الدین رح نے کہا کہ اسکو یہ اختیار نہیں ہے۔ القنیہ۔ لوہے یا پیتل وکالنسہ واسکے مانند چیزوں کی انگوٹھی وغیرہ
بیچنا مکروہ ہے اور کھانے کی مٹی بیچنا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ (فصل حقوق والدین وسفر وغیرہ) پسر بالغ ایسا کام
کرتا ہے جسمیں اسکے والدین کے حق میں دنیا یا دین کا کچھ ضرر نہیں ہے لیکن والدین اسکو مکروہ جانتے ہیں تو والدین سے اجازت
لینا ضروری ہے جبکہ اسکو یہ کام نکرنے کا چارہ نکلتا ہو۔ اگر والدین میں باہم مخالفت ہو کہ ایک کی خدمت کرنے سے دوسرا
ناخوش ہوتا ہو تو پسر کو چاہیے کہ جو امور تعظیم و احترام سے متعلق ہیں انمیں باپ کی جانب ترجیح رکھے اگرچہ والدہ ناخوش
ہو۔ اور جو امور کہ خدمت و نعمت مالی سے متعلق ہیں انمیں ماں کی جانب ترجیح دے حتیٰ کہ اگر دونوں آئے تو وہ باپ کی تعظیم
کے واسطے کھڑا ہو جاوے اور اگر دونوں نے اس سے پانی مانگا اور وہ لایا اور دونوں میں سے کسی نے اسکے ہاتھ سے نہیں لیا

تو وہ پہلے مان کو دیدے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ شاید یہ اسوقت کہ دونون نے ساتھ ہی مانگا ہو ورنہ جسنے پہلے مانگا وہ مقدم ہی۔ م۔ امام محمد رح نے سیر کبیر مین لکھا کہ اگر مرد نے سوائے جہاد کے کسی سفر تجارت یا حج یا عمرہ کا قصد کیا اور والدین نے اسکو مکروہ جانا پس اگر اس سفر سے والدین کے حق مین بربادی کا خوف ہو مثلاً جسقدر اسکے پاس مال ہی وہ اپنے خرچ سفر اور والدین کے نفقہ کو کافی نہین ہی حالانکہ والدین کا نفقہ بوجہ انکی تنگدستی کے اسی پر واجب ہی تو بغیر اجازت والدین کے اسکو سفر مذکور کی اجازت نہین ہی خواہ سفر مذکور مین فرزند کے حق مین راہ کا خطر ہو یا نہو۔ اور اگر والدین کا نفقہ اسکے ذمہ نہو مثلاً وہ غنی ہون یا وہ نفقہ پورا دے سکتا ہی تو دیکھا جاوے کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کی راہ ہو یا سخت سردی مین جنگل کا سفر ہو جس سے فرزند کے حق مین مرگ کا خوف ہو تو بھی بدون اجازت نہین نکل سکتا ہی ورنہ جاوے۔ الذخیرہ۔ اور اسی طرح اگر نوکری و کمائی کے واسطے دوسرے شہر مین جانا چاہے تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہی۔ المحیط۔ اگر علم حاصل کرنے کے واسطے بدون اجازت والدین کے نکلا تو کچھ مضائقہ نہین ہی اور یہ عقوق نہین ہی۔ القاضی خان۔ اگر تعلیم دیتے یعنی علم پڑھانے کے واسطے جانا چاہتا ہی پس اگر اولاد کے حق مین خوف ہو تو نہین جا سکتا ہی۔ التاتارخانیہ عن الینابیع۔ ہمارے زمانہ مین باندی و ام ولد کو بھی بغیر محرم کے سفر کرنا حرام ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ السراجیہ۔ والدین کی نافرمانی بعد شرک کے سب سے بڑا گناہ ہی اور اللہ تعالے نے اپنی عبادت کے پیچھے انکی فرمانبرداری کو ملا دیا۔ حدیث مین ہی کہ جنت ماؤن کے قدمون کے نیچے ہی۔ حدیث مین ہی کہ ایکنے پوچھا کہ سب سے بڑھکر خدمت گذاری کے لائق میرے حق مین کون ہی فرمایا کہ تیری مان۔ پھر اسنے پوچھا پھر یہی ارشاد فرمایا۔ غرضکہ دو یا تین مرتبہ یہی ارشاد فرمایا۔ حدیث مین ہی کہ وہ شخص بڑا بدبخت ہی جسنے بڑھاپے کی حالت مین اپنے والدین یا ایک کو پایا پھر انھون نے اسکو جنت مین داخل نکیا یعنی انکی خدمت سے انکو راضی کرکے داخل جنت نہوا۔ اور اس باب مین احادیث بہت ہین واللہ تعالے الموفق۔ (فصل قرض و قرضہ مین) قرض یہ کہ درم یا دینار یا کوئی مثلی چیز دیکر کسی وقت مین اسکے مثل لیوے۔ قرضہ یہ کہ اسکے ہاتھ کوئی چیز ادھار بمیعاد معلومہ فروخت کرے۔ التاتارخانیہ۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ مضائقہ نہین کہ آدمی ادھار لے ایسی ضرورت مین جس سے چارہ نہین ہی درحالیکہ اسکی نیت یہ ہو کہ مین اسکو ضرور ادا کرونگا اور اگر اسنے قرضہ لیا اور نیت یہ کہ دون یا نہ دون تو یہ حرامخوری ہی۔ القنیہ۔ ایک شخص مرا اور اسپر قرضہ ہی تو ناطفی رح نے ذکر کیا کہ مجھے امید ہی کہ اگر اسکی نیت صادقہ ہو کہ مین اسکو ادا کرونگا تو وہ دار الآخرۃ مین ماخوذ نہوگا۔ خزانۃ المفتیین۔ شاید معنی یہ ہین کہ اللہ تعالی اسکے قرضخواہ کو اپنے فضل سے راضی کر دیگا۔ م۔ ایک شخص پر دوسرے کا حق آتا ہی وہ اسطرح غائب ہوا کہ اسکا ٹھکانا معلوم نہین اور نہ معلوم کہ وہ زندہ ہی یا مر گیا تو اسپر یہ واجب ہی کہ شہرون شہرون اسکو ڈھونڈھے۔ القنیہ۔ اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیر رح نے فرمایا کہ قرضخواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہی۔ پھر اگر قرضخواہ مر گیا تو قرضہ مذکور اسکے وارثون کے واسطے ہو جائیگا پھر اگر مقروض نے وارثون کو ادا کر دیا تو بری ہو گیا اور تاخیر کا گناہ اسپر رہا اور اگر ادا نکیا تو آخرت مین مطالبہ خود قرضخواہ میت کے واسطے ہوگا نہ وارثون کے لیے۔ الخزانہ والحاوی۔ اور اگر قرضدار مقر ہو اور قرضخواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک قرضخواہ میت کو آخرت مین حق خصومت نہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ اسی کو ہوگا۔ الخزانہ۔ میت کے قرضدارون سے کسی ظالم نے میت کا قرضہ لے لیا تو میت کا قرضہ انپر بدستور باقی رہیگا۔ الملتقط۔ اگر کسی پر متعدد مختلف لوگون کے حقوق از جنس غصب و مظلمہ و مکس وغیرہ ہین اور وہ حقدارون کو پہچان نہین سکتا پس اگر ادا کی نیت سے اسی قدر فقرا کو تصدق کر دیا یعنی یہ نیت ہی کہ اگر اصل حقدارون کو پاؤن تو انھین کو ادا کرون اور ساتھ ہی اللہ تعالے سے توبہ کی تو وہ معذور رہیگا۔ اور اگر اسنے یہ مقدار اپنے محتاج مان باپ و دادی دادا وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد کی طرف صرف کر دی تو بھی معذور ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہی کہ ایسی صورت مین یہ شرط نہین ہی کہ جس

جنس کا حق ہو اسی جنس سے نصف کرے۔ القنیہ۔ ایک شخص پر قرضہ ہے وہ مر گیا اور وارث کو معلوم نہوا اور اسنے میراث
صرف کر ڈالی تو شیخ شداد رح نے کہا کہ وارث مذکور ماخوذ نہوگا اور اگر وارث کو معلوم ہوا تو اسپر میراث سے ادا کرنا واجب ہے اور اگر
جاننے کے بعد وہ بھول گیا تو بھی عار آخرت میں وارث ماخوذ نہوگا اور اسی طرح اگر ودیعت ہو اور وہ بھول گیا یہانتک کہ
مر گیا تو وہ دار آخرت میں ماخوذ نہوگا۔ ایک شخص پر قرضہ ہے اور قرضدار و قرضخواہ دونوں راہ میں جاتے ہیں کہ ناگاہ انپر
رہزنوں نے ہجوم کیا اور اس حالت میں اسنے قرضخواہ کو اسکا قرضہ دیا تو بعض کے نزدیک قرضخواہ لینے سے انکار نہیں کر سکتا ہو
فقیہ ابو اللیث رح کے نزدیک انکار کر سکتا ہے۔ الفاضیخان۔ نصرانی نے شراب فروخت کر کے اسی کے ثمن سے مسلمان کا قرضہ
ادا کیا تو قرضخواہ لے سکتا ہے کیونکہ نصرانی کو شراب کی فروخت مباح ہے اور اگر مسلمان قرضدار نے ایسا کیا ہو تو مسلمان
قرضخواہ کو لینا مکروہ ہے۔ السراج۔ کھوٹے درم قرضہ میں اور قرضدار نے کھوٹے ادا کر دیے اور اسنے خرچ کر ڈالے تو امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک قرضدار پر بابت کچھ نہیں ہے۔ المضمرات۔ ایک نے کہا کہ میں نے اپنے سب قرضداروں کو بری کر دیا حالانکہ
انکو نام بنام نہیں بیان کیا اور نہ انکی نیت کی اور نہ کسی ایک کی نیت کی تو ابن مقاتل رح نے کہا کہ ہمارے علماء رح کے نزدیک
یہ لوگ بری نہونگے اگر کہا کہ ہر ہر قرضدار بس وہ حلت میں ہے۔ ابن مقاتل رح نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک اسکے قرضدار
بری نہونگے۔ اسی طرح اگر کہا کہ اس شہر یا محلہ میں میرا کچھ نہیں آتا ہے تو ابن مقاتل رح نے علماء سے نقل کیا کہ اگر اسکے بعد وہ یہاں
اگر اپنے قرضہ وغیرہ حق کا مدعی ہو تو اسکی سماعت ہوگی۔ ابن مقاتل رح نے کہا کہ میرے نزدیک دعوی مسموع نہوگا اور قرضدار لوگ
بری ہو جاوینگے۔ تاتارخانیہ۔ سونار کو حکم دیا کہ چار ماشہ کی انگوٹھی اپنے پاس سے بنا دے اور ایک دانگ اجرت ٹھہرائی تو وزن
سے زیادہ لینا نہیں جائز ہے۔ ت۔ مثلی چیز کا قرض جائز ہے مثلاً ہزار درم ایک شخص کو دیے اور کہا کہ انمیں سے نصف بحکم
قرضہ ہیں اور باقی نصف تیرے پاس آدھے کی مضاربت پر ہیں تو روا ہے الوجیز۔ سرکہ و مربی و آب انگور اور شہد و گھی و تیل
و السی کے تیل کو پیمانہ سے قرض لینا جائز ہے اور لوہے و پیتل و کانسہ و بیلچہ و کلہاڑی و آرہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے اور
سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے لیکن کانچ کے برتن وغیرہ کو قرض لینا مانند مٹی کے برتنوں کے نہیں جائز ہے اور فراکا کا استقراض بحساب
گنتی وغیرہ کے نہیں جائز ہے۔ تاتارخانیہ۔

(فصل انتفاع اشیاے مشترکہ)

شروط المبسوط میں امام محمد رح نے ذکر کیا
کہ اگر ایک مکان دو شریکوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک غائب ہے اور حاضر نے چاہا کہ اسمیں کسی کو بسا دے یا اجارہ
پر چلا دے تو ازراہ دیانت کے یہ نہیں چاہیے اور ظاہر حکم قضاء میں وہ اس سے منع نہیں کیا جائیگا پھر اگر اسنے کرایہ پر چلایا
اور اجرت وصول کی تو اجرت میں سے شریک کا حصہ دیکھا جاوے پس جسقدر ہو وہ شریک مذکور کو دیدے اگر قدرت ہو
ورنہ اسکو صدقہ کر دے اور یہ حکم ایسا ہوا جیسے غاصب نے مکان کا کرایہ وصول کیا تو مالک کو دیتا ہے یا صدقہ کر دیتا ہے
اور جسقدر کرایہ اسکے حصہ میں پڑے وہ اسکو حلال ہے۔ المحیط۔ پھر جب صدقہ کیا اور شریک غائب آیا تو اسکو تاوان کا
اختیار نہیں ہے اسواسطے کہ عقد مذکور اسکی اجازت سے واقع نہیں ہوا تھا اور اگر اجازت سے واقع ہوا ہو تو شریک حاضر کو
صدقہ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ م۔ یہ اسوقت کہ اسنے دوسرے کو کرایہ پر دیا ہو اور اگر وہ خود اس مکان میں رہا تو قیاس
دیانت یہ تھا کہ خود بھی مکان میں رہ نہیں سکتا لیکن استحساناً اسکو دیانت میں بھی یہ جائز ہے لیکن عیون میں لکھا کہ اپنے حصہ کی
مقدار مکان میں سکونت کرے اور کل مکان میں سکونت نکرے اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر حاضر کو عدم سکونت کی
صورت میں مکان گر جانے کا خوف ہو تو کل مکان میں سکونت کرے اور ابو مالک نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح سے روایت کی
کہ زمین مشترک کی صورت میں حاضر کو بقدر اپنے حصہ کے زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے اور مکان میں اسکو سکونت کا اختیار ہے
المحیط۔ مشترک جانور میں ایک شریک نے بدون اجازت دوسرے کے اسکو سواری یا بوجھ لادنے میں استعمال کیا تو حصہ شریک کا

ضامن ہوا۔ الصغری۔ یعنی یہ ہین کہ اگر سواری یا بار برداری مین یہ جانور تلف ہو تو حصہ شریک کا تاوان دے یہانتک
کہ بدستور سابق یہ جانور شریک کے قبضہ مین ہوجاوے۔ م۔ ایک احاطہ ایک قوم مین مشترک ہو تو ہر ایک کو اسمین جانور
باندھنے اور وضو کرنے اور لکڑیان رکھنے کا اختیار ہو اور اگر اس سے کوئی شخص ٹھوکر کھا کر یا پھسل کر مرجاوے تو
وہ ضامن نہوگا اور کسی شریک کو یہ اختیار نہین کہ بدون اجازت شرکاء کے اسمین کنوان و گڑھا کھودے اور اگر عمارت
بنائی یا کنوان کھودا تو نقصان کا ضامن ہوگا اور عمارت دور کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ الفتاوی العتابیہ۔ اگر کوچہ
غیر نافذہ مین کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت مین آمد ورفت کا راستہ توڑنا چاہا تو قاضی اس موقع کو دیکھے
اگر کوچہ والون کا ضرر نہو اور اسمین دروازہ لگا کر دیوار کیطرح کردے تو قاضی اسکو منع نکرے۔ الحاوی۔ اشارہ ہو کہ
دوسرون کو بھی دعوی کا اختیار ہو کیونکہ قاضی نے صرف منع نہین کیا اور حکم نہین دیا ہو۔ م۔ اگر عام رستہ پر جدید چھجہ یا
سائبان نکالنا چاہا حالانکہ وہ عام کی آمد ورفت مین مضر نہین ہو تو صحیح مذہب ابو حنیفہؒ یہ ہو کہ مسلمانون مین سے ہر فرد کو اختیار
ہو کہ روکے اور دور کرے اور امام محمد رح نے کہا کہ دور کرنے کا اختیار نہین ہو اور اگر کوچہ غیر نافذہ مین ایسا سائبان بنانا چاہا
تو اسمین ہمارے نزدیک ضرر وعدم ضرر کا اعتبار نہین بلکہ شرکاء کی اجازت معتبر ہو۔ المحیط۔ یعنی کل شرکاء راضی ہون
تو جائز ہو۔ م۔ پھر دیانت کی راہ سے فقیہ ابو جعفر طحاوی نے کہا کہ عام راستہ پر چھجہ و سائبان جدید لگانا اسوقت
تک مباح ہو کہ کوئی مخاصمہ نکرے اور بعد مخاصمہ کے مباح نہین اور چھوڑنے مین گنہگار ہوگا اور صاحبین رح کے قول مین
اگر یہ عام کو مضر نہو تو اس سے انتفاع مباح ہو۔ المحیط۔ اگر کسی نے اپنی دیوار مین کھنگل یا کچھ لگا کر عام راستے اسقدر
کم کرنا چاہا تو قیاس عدم جواز تھا لیکن استحسانا چھوڑ دی جاوے اور نوادر مین ابو حنیفہ رح سے روایت ہو کہ اسکو چاہیے
کہ جسقدر معلق کھنگل لگا دیگا اسی قدر دیوار کھسکا کر لگا دے تاکہ فضاے راہ سے کم نکرے۔ التاتارخانیہ۔ منتقی مین ہو
کہ عام راستہ پر چھتا یا پاخانہ بنایا پس اگر ارادہ ہو تو روکا جاوے اور اگر بنایا پھر کسی نے نالش کی تو قاضی موقع
دیکھے کہ اگر مضر ہو تو دور کرا دے ورنہ بحال خود چھوڑ دے۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر اسنے یہ پاخانہ اپنے احاطہ مین داخل
کرنا چاہا تو روکا جاوے۔ اگر کوچہ نافذہ پر چھتا ہو پس اگر دریافت نہو کہ قدیم ہو یا جدید ہو تو چھوڑ دیا جاوے اور اہل کوچہ
مین سے کوئی اسکو منہدم نہین کر سکتا ہو یعنے قدیم قرار دیا جاوے اور اگر معلوم ہو کہ اسنے کوچہ پر بنالیا تو ہدم کیا جاوے
اور اگر کوچہ نافذہ ہو تو بہر صورت منہدم کر دیا جاوے خواہ جدید معلوم ہو یا دریافت نہو۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ مضر ہو
تو ہدم کیا جاوے ورنہ نہین۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کوچہ غیر نافذہ مین اگر ایک قوم معدود ہو تو کوچہ خاصہ ہو اور اگر
غیر محصور ہون تو یہ کوچہ عامہ ہو حتی کہ اسمین بھی وہی حکم ہوگا جو شارع عام کا حکم ہو۔ الذخیرہ۔ کوچہ غیر نافذہ کے درمیان
مین گھورا ہو اور کسی نے چاہا کہ اپنا پاکھانہ توڑ کر اس گھورے کی طرف بنادے حالانکہ پڑوسیون کو اس سے ضرر پہونچتا ہو
تو اسکو روک دیا جائیگا اور اسی طرح ہر ایسے فعل سے جس سے پڑوسیون کو ایذاء شدید پہونچے روکا جائیگا۔ الحاوی۔
کوچہ نافذہ مین کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسکو اختیار ہو کہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی بنادے اور اگر پہلے اسکا کھپریل نکلا ہو
تو اسی طرح بنا سکتا ہو اور کوئی اسکو روک نہین سکتا۔ اور کوچہ نافذہ مین اگر راستہ تنگ کرنے والا کھپریل ہو تو ہر ایک
اسکے واسطے دور کرانے کا اختیار رکھتا ہو اگرچہ قدیم ہو۔ المزائب۔ حوض وقف ہو اگر اسمین سے کسی نے گھڑا بھر لیا ہو
تو اسکو کنارے نہین رکھنا چاہیے ورنہ اگر کنارہ ٹوٹ گیا تو ضامن ہوگا۔ الذخیرہ۔ (**فصل متفرقات**) کسی
کی جورو فاسقہ ہو بوجہ بڑی کے سے باز نہین آتی تو اسکو طلاق دینا واجب نہین ہو۔ القنیہ۔ حدیث مین ہو کہ ایک نے پوچھا
کہ اسکی جورو کسی چھونے والے کا ہاتھ نہین روکتی ہو فرمایا کہ اسکو طلاق دیدے اسنے عرض کیا کہ مین اسکی جدائی پر صبر نہین

کہ سکت یون فرمایا کہ مجبراً استمتاع حاصل کرے۔ رواہ النسائی وغیرہ۔ م۔ مسرو نے ذکر اپنی جورو کے منھ مین داخل کیا تو کہا گیا
کہ مکروہ تحریمی ہے۔ الذخیرہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ فعل خلاف وضع فطری و شائی مازنی ست نہین ہے۔ حالانکہ یہ شیطانی
کمیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ مسئلہ عورت کا اعتقاد مسئلہ حیض مین اجتہاد امام شافعی رح ہو یعنے انہائے حیض
پندرہ روز ہین اور اسکا شوہر حنفی المذہب ہو تو کیا مفتی اسکو فتوی دیگا کہ دس دن بعد گیارھوین روز وہ شوہر کو اپنے اوپر
وطی کا قابو دے۔ شیخ نے جواب دیا کہ مفتی اپنے اجتہاد پر فتوی دیگا نہ مستفتی کے مذہب پر۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے
کہ صورت مسئلہ یہ کہ عورت مستحاضہ ہو اور اسکے ایام حیض کی عادت معین نہین ہے حتی کہ شافعی رح کے اجتہاد پر پندرہ دن کے
بعد نہا کر نماز پڑھے اور حنفی اجتہاد پر بعد دس کے پاک ہو نہا کر نماز پڑھے پس اگر مفتی شافعی ہوگا تو پندرہ روز
بعد حلت کا فتوی دیگا۔ اور مترجم کے نزدیک اس مسئلہ مین حق یہ ہے کہ عورت پر مرد کی اطاعت اس کام مین واجب ہے
اور اجتہاد مذکور کسی جانب قطعی نہین ہے تو عورت کے واسطے اطاعت بہتر ہے اور مرد کے واسطے احتراز بہتر ہے واللہ تعالیٰ
اعلم اور بحث اسمین طویل ہے۔ م۔ عورت بغیر اجازت شوہر کے کسی غیر بچہ کو دودھ پلاتی ہے تو یہ مکروہ ہے لیکن اگر اس
بچہ کی ہلاکت کا خوف کرے تو مضائقہ نہین ہے۔ القاضیخان۔ کافر کے واسطے شراب رکھ چھوڑی تو تحریماً مکروہ ہے
التاتارخانیہ۔ گھر مین سرکہ کرنے کے واسطے شراب رکھی تو مکروہ نہین ہے اور اگر ستار وطبلہ وغیرہ ملاہی کی کوئی چیز
رکھی تو مکروہ ہے اور گنہگار ہوگا اگرچہ اسکو استعمال نہ کرتا ہو۔ القاضیخان۔ اور خراب مین اوطیہ کو منع ہے۔ م۔
بوڑھے جاہل کو لائق نہین ہے کہ نوجوان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کلام کرے السراجیہ۔ عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا
حق استاد پر یکسان ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے مین دلیری کرے اور اسکی جگہ نہ بیٹھے اگرچہ وہ موجود نہو اور
اسکی بات کو رد نکرے اور چلنے مین آگے نہو۔ اور شوہر کا حق زوجہ پر اس سے زائد ہے اور زوجہ ہر امر مباح مین شوہر کی
مطیع ہو اور شوہر کے حق کو اپنے اوپر مقدم رکھے۔ الوجیز۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر اسکی چھت اور پڑوسی کی چھت برابر ہو کہ
چھت پر چڑھنے سے پڑوسی کے گھر مین نظر پڑتی ہے تو پڑوسی کو منع کا اختیار ہے جب تک وہ اوٹ نہ بنادے اور اگر چڑھنے
سے نظر نہ پڑے بلکہ پڑوسی جب چھت پر چڑھین تو سامنا ہوتا ہو تو پڑوسی کو اختیار نہین کہ اسکو اپنی چھت پر چڑھنے
سے منع کرے۔ الذخیرہ۔ راستہ مین کیچڑ پانی کی وجہ سے گذر نہین ہے پس وہ فقط غیر کی زمین مین راستہ پاتا ہے تو اسمین
ہو کر نکل جانے مین مضائقہ نہین ہے۔ اور اہل سمرقند کے فتاوی مین ہے کہ اگر غیر کی زمین کے گرد چہار دیواری ہو تو گذر نہین
جائز ہے ورنہ جائز ہے اور حاصل یہ کہ اس باب مین لوگون کے عادات معتبر ہین۔ المحیط۔ نوازل مین ہے کہ غیر کی زمین مین ہو کر
چلنے مین تفصیل یہ ہے کہ اگر دوسرا راستہ ہو تو نہ گذرے اور اگر نہو تو گذرے جب تک وہ منع نکرے اور بعد منع کے
نہ گذرے اور یہ سب ایک آدمی کا حکم ہے اور اگر ایک جماعت ہو تو بدون رضامندی مالک زمین کے نہ گذرین۔ الذخیرہ۔
جو پیدا راستہ اگر مالک نے نکال دیا تو اسمین گذر جائز ہے یہان تک کہ معلوم ہو کہ وہ غصب ہے۔ الحاوی۔ زید کے مکان کی نہر
بکر کے احاطہ ہو کر جاری ہے اور زید اس نہر کے اندر ہو کر نہین چل سکتا اور نہ نہر کے کنارے چل سکتا ہے اور زید اسکو نالے کی درستی
منظور ہے مگر بکر اسکو اپنے احاطہ مین آنے سے روکتا ہے تو بکر کو حکم دیا جائیگا کہ یا اسکو آنے دے کہ وہ درست کرلے یا تو اپنے
مال سے درست کرادے۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور دیوار کے مسئلہ مین بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر
دیوار گری جسکی مٹی دوسرے کے احاطہ مین ہے تو احاطہ والے سے کہا جائیگا کہ اسکو آنے کی اجازت دے یا اسکی مٹی
نکلوا دے۔ الذخیرہ۔ اگر غیر کی مزروعہ زمین مین ہو کر گذرا اگر ضرر پہونچا یا پھر اسنے دیکھکر ایذا رسانی کی تو اس سے معافی لینی
واجب ہے۔ القنیہ۔ اگر ریشم نکالنے کے واسطے بھٹا بنایا کہ شرارہ اور دھوئین سے کیڑون سے ریشم جدا کرے پس اگر پڑوسیون کو

دھوئین و کپڑون کی بدبو سے ضرر و اذیت ہو تو منع کرسکتے ہین۔ عتابیات بننے کا کارخانہ اپنے ملک مین بنایا تو پڑوسی کو
ملا ہوا اسکو منع کرسکتا ہی اور اگر اپنے واسطے طاحونہ بنایا تو ممنوع نہوگا کیونکہ قلیل ہی اور اگر اجارہ کے واسطے ہو تو روکا جاوے
ہو اور سونار کو کوٹنے سے بعد عشاء کے طلوع فجر تک روکا جاوے جبکہ پڑوسیون کو ضرر ہو۔ القنیہ۔ پڑوسی کی دیوار کے
نیچے درخت لگائے تو اسپر واجب ہی کہ دیوار سے اسقدر دور ہو کہ اسکی دیوار کو ضرر نہ پہونچے۔ قاضیخان۔ اسکے پڑوسی
کے قریب اسکے پڑوسی نے آتشدان بنانا چاہا تو منع نہین ہو سکتا لیکن اسکو ایسا نہین چاہیے۔ السراجیہ۔ پڑوسی نے
زیر دیوار کے مکان سکونت کو بدلکر اصطبل بنانا چاہا پس اگر گھوڑون کی پچھاڑی جانب دیوار ہو تو منع کرسکتا ہی ورنہ نہین
الینابیع۔ بزازون کی بازار مین باورچی نے دکان رکھنی چاہی یعنی اسکے دھوئے سے خوف ہی تو منع کیا جاوے اور اسی طرح ہر فعل
جس سے ضرر عام ہو روکا جاتا ہی اور اسی پر فقیہ ابوالقاسم الصفار نے فتوی دیا ہی۔ الملتقط۔ ایک شخص نے بغیر اجازت
کے چوری سے پانی اپنے باغ مین جاری کیا تو محمد بن مقاتل نے کہا کہ پھلون کی پیداوار اسکو حلال ہی جیسے کسی نے دانہ گیہوں
غصب کرکے اپنا گھوڑا موٹا کیا تو پاک ہی اور مغصوب کے مثل تاوان دے۔ بعض زاہدون سے منقول ہی کہ اسکی باری کے
خلاف وقت مین اسکے باغ انگور مین پانی آیا تو اسنے باغ کے درخت کاٹ ڈالنے کا حکم دیا اور ہم یہ نہین کہتے ہین کہ باغ
کاٹ ڈالا جاوے ہان اگر پیداوار صدقہ کردے تو بہتر ہی اور واجب نہین ہی۔ المحیط۔ ایک نے دوسرے کی زمین مین
بدون اجازت کے زراعت کرلی یہان تک کہ وہ کاٹنے کے قابل ہوئی تب مالک کو معلوم ہوا اور اسنے اجازت دیدی
یا پہلے کہا کہ مین راضی نہین ہون پھر اجازت دیدی تو فقیہ ابوالقاسم رح نے فرمایا کہ کاشتکار کو کھیتی کی پیداوار حلال ہی
فقیہ ابواللیث نے کہا کہ یہ استحسان ہی اور ہم اسی کو لیتے ہین۔ الذخیرہ۔ اگر ایسی زمین ہو کہ مالک نے بوجہ بار خراج کے
سلطان کو دیدی کہ اسکی منفعت بجائے خراج کے مسلمانون کے واسطے ہو اور اصل زمین اپنے مالک کی ملکیت مین رہے
تو اسکو ارض الحوز کہتے ہین پھر ایسی زمین اسکے متولی سے مزارعت پر لی یا بعقد اجارہ لی تو فقیہ ابوالقاسم نے فرمایا کہ
کاشتکارون کو انکا حصہ حلال ہی اور اگر اس زمین مین انگور یا دیگر پھلون کے درخت ہون پس اگر مالک زمین معلوم ہون
تو کاشتکارون کو یہ حلال نہین اور اگر مالکون کا پتہ نہین لگتا تو انکو انکا حصہ حلال ہی کیونکہ ایسی اراضی جنکے مالک معلوم
نہون تو سلطان کے اختیار مین انکی تدبیر ہوتی ہی اور یہ بمنزلہ ایسی اراضی کے ہی جو موات ہی یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت
نہین بلکہ غیر مزروعہ پڑی ہی چنانچہ کتاب احیاء الموات مین معلوم ہوگا۔ پھر سلطان کو لازم ہی کہ نصف پیداوار کو مساکین پر
صدقہ کردے اور اگر اسنے ایسا نکیا تو وہ گنہگار ہوگا اور کاشتکارون کا حصہ انکو حلال ہی اور جو شخص کہ انکی رضامندی سے
کھاوے اسکو بھی حلال ہی اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہہ سے خالی نہین لیکن مشائخ نے فرمایا ہی کہ ہمارا زمانہ تو شبہات کا زمانہ
ہی پس مسلمان پر واجب ہی کہ آنکھون دیکھے حرام سے اجتناب کرے۔ فقیہ ابوبکر البلخی رح نے فرمایا کہ شوہر نے زوجہ کو ایسا
طعام دیا جو عین غصب نہین ہی تو اسکو کھانے کی گنجائش ہی اور اسی طرح جب شوہر نے اسکے واسطے کھانا کپڑا ایسے مال سے
خریدا جو اصل مین پاکیزہ نہین ہی تو زوجہ کو اسکے کھانے پہننے کی گنجائش ہی اور گناہ اسکے شوہر پر ہوگا۔ قاضیخان۔ اس مسئلہ
سے معلوم ہوا کہ جو لوگ رشوت و غصب وغیرہ حرام طریقون سے روپیہ پیدا کرکے زوجہ و اولاد کو کھلاتے ہین حالانکہ ان بیچاریون
کو معلوم نہین تو یہ وبال ان مردون پر ہی اور عورتون و اولاد کے واسطے گنجائش ہی اور واضح ہو کہ یہان دو وجہ ہین۔ ایک یہ کہ
کمانے والے کا پیشہ حرام ہی اور سوائے اسکے کوئی حاصلات نہین جیسے رنڈیان و بھڑوے و قوال و ناچنے والے بھانڈ
چانڈو و شراب وغیرہ کے ٹھیکہ سے کمانے والا اور شراب بنانے والا و اسکی تجارت کرنے والا اور وہ نوکریان جو شرع مین
خلاف عمل احکام سے ناجائز ہین مثلاً سود کے احکام حکومت نافذ کرنا و ٹکس و مثل ذلک وہ کالظلم و مثل ذلک پس اسکی آمدنی

زمرہ وغیرہ کو صریح معلوم ہو معدوم ہو وکرایات وتجارات ہو جائز ہیں جیسے پل وسڑک بنانے وتعمیرات نفع عام کی وکرایات
اور ملک کی نگہداشت وحفاظت عام یہ رفاہ عام کے وجوہ وتجارت ونوکری تو بصریح جائز ہیں اور سوم یہ کہ طریقہ دوم والے
خلاف دیانت کے اپنے وجوہ معاش میں رشوت وخیانت سے پیدا کرتے ہیں یا تجارات جائز ہیں مع بددیانتی سے
غیر جائز اختلاط کرتے ہیں اور اس صورت میں مال لینے کے لیے جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر اس وقت میں معاملہ
اس سے بھی زیادہ دشوار ہے اور وجوہ معاش میں اختلاط حرام وخبیث بوجہ لوگوں کی بددیانتی کے عموماً شائع ہے اور
عمدہ تدین رکھنا بکار دشوار ہوگیا ہے واللہ تعالیٰ ولی الخیر والجود وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام م۔ اگر ایک قوم برناحق
ظلم پر کمر بندھا اور انہیں بعض کو یہ گنجائش کسی طرح سے نکلتی ہے کہ اپنے آپ کو کسی سے بچاوے تو اسکو اختیار ہے
بہتر بلکہ اسکا باعث ہون پر نہ پڑے ورنہ بہتر یہ کہ اپنے آپ کو نہ بچاوے۔ کسی شخص نے دوسرے کے ذمہ سے ظلم
دور کیا پس مظلوم نے اسکو بیس دینار دیے پس لینے والے نے ایک چادر بعوض ان بیس دینار کے فروخت کی تاکہ اسکو
حلال ہوجاویں تو یہ حلال نہونگے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب یہ حکم ایسی صورت میں ہے کہ معین نے ظلم دور کیا ہو اور اگر
نوکری وغیرہ کے ذریعے اپنا کام انجام دینے میں تاخیر سے حاجتمند کو لاچار کیا کہ اسنے کچھ روپیہ دیا تو یہ بلا خلاف رشوت
حرام مذموم ہے اور اسی طرح جب معین نے کسی کے کام میں ایسی اعانت کی کہ خلاف حق اسکا مطلب حاصل ہوگیا تو جو کچھ
اسنے دیا یہ ظلم کے واسطے رشوت ہے پس اسکی حرمت شدید ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ من ذلک۔ م۔ شیخ اسمٰعیل نے کہا
کہ جسکو اپنا رہبر بنایا اس سے فوراً معافی چاہنا واجب ہے اگرچہ وہ غصہ میں ہو اور اگر اسکو بار بار سلام کیا اور احسان کیا
یہی کہ اسکے گمان میں آیا کہ اسنے معاف کیا ہے تو یہ کچھ نہیں بلکہ معاف کرانا واجب ہے۔ القنیہ۔ واضح ہو کہ کھیتوں میں بکریاں
یا گائے وغیرہ راتوں کو رکھتے ہیں تاکہ انکی لید گوبر مینگنیاں بجائے کھاد کے ہوجاویں پس حیلہ یہ ہے کہ مالک سے یہ گلہ
مستعار مانگے اور مالک اپنے چرواہے کو حکم کرے کہ وہ اسکی زمین میں رات کو رکھے۔ پھر اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے
نہیں رکھا بدون اسکے کہ زمین والا اسکو کچھ دے تو یہ رشوت ہے اور اگر عاریت نہ لیں بلکہ چرواہے کو کچھ دیا کہ وہ اس گلہ
کو رات میں وہیں رکھے تو بھی رشوت ہے اور اگر یہ گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہے۔ القنیہ (فصل نوم وغیرہ)
واضح ہو کہ دوپہر کو قیلولہ کرنا مستحب ہے۔ الینابیع۔ سونا طہارت کے ساتھ چاہیے اور کروٹ سے قبلہ رخ داہنا ہاتھ پر ایک
ساعت سوئے پھر بائیں کروٹ سوئے۔ السراجیہ۔ ن نکلے سونا اور مغرب وعشاء کے درمیان سونا مکروہ ہے داہنے ہاتھ
کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر داہنی کروٹ پر لیٹے اور یاد کرے کہ عنقریب وہ اسی طرح لحد میں سوئے گا کہ اسوقت سوائے اعمال
صالحہ کے اسکے ساتھ کوئی نہوگا۔ داہنی کروٹ پر خواب مومنین ہے اور چت خواب مرسلین و بائیں کروٹ خواب سلاطین کی
اور پٹ منہ کے بل خواب شیاطین ہے۔ نوم کے وقت اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتہلیل وتحمید کرتا رہے یہاں تک کہ سو جاوے
اور حدیث شریف سے اسوقت کی قراءت وادعیہ معلوم کرلے مانند چاروں قل وآخر سورۂ بقرہ ومسبحات) کیونکہ سونے والا
جس حالت پر سویا اسی حالت پر جاگیگا۔ اور میت جس بات پر مرا اسی پر اٹھایا جائیگا۔ پھر صبح سے پہلے اٹھ کھڑا ہو
اور اسوقت اللہ تعالیٰ کی یاد کرتا ہوا عزم کرے کہ حرام امور سے تقویٰ رکھونگا اور مخلوق الٰہی میں سے کسی پر ظلم نہیں کرونگا
الغرائب۔ گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں کسی جانب نجاست پہونچی اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہے پھر اس میں سے ایک قفیز
یا دو قفیز نکالکر دھو ڈالے یا کسی فقیر کو ہبہ یا صدقہ کردیے یا فروخت کیے تو باقی ڈھیری پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اسکا کھانا
حلال ہوگا اور اس مسئلہ میں ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت نہیں بلکہ مشائخ نے اسکو مسئلہ مرویہ سے استخراج کیا ہے۔ المحیط وعلی ہذا
اگر لحاف یا روئی دار کپڑے میں کسی جانب نجاست رقیق لگی اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہوتی ہے اور اسنے تحری سے کسی جانب دھو ڈالا

د پاک ہو جانا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مردار کی چربی اگر تیل میں مخلوط ہوگئی اور تیل غالب ہو تو سوائے کھانے کے اسکا
چراغ جلانے و کھال دباغت کرنے میں استعمال کرنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ اور حدیث سنن نسائی وغیرہ جسمیں مردار کی چربی اس
کام میں لانے سے ممانعت ہے تو وہ اسی صورت میں کہ خالی چربی مردار ہو بخلاف مسئلہ مذکورہ کے کہ وہ تیل ہے اور اسمیں
نجاست چربی مل گئی ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بعد عشاء کے باتیں کرنا۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ تین قسم ہے۔ اول
مذاکرہ علم شریعت تو یہ خواب سے بہتر ہے۔ دوم یہ کہ قصص ہوں جنکے کذب کا گمان غالب ہے و مذاق و مسخرہ پن کی حکایا[ت]
تو یہ مکروہ ہیں۔ سوم باہمی موانست کے طور پر بحالیکہ جھوٹ سے پرہیز ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اس سے باز رہنا افضل
ہے۔ اور اگر ایسا کریں تو چاہیے کہ آخر میں اللہ تعالیٰ کا نام پاک یاد کریں اور تسبیح و استغفار پڑھ لیں تاکہ خاتمہ بخیر ہو
الخلاصہ۔ احادیث صحیحہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملات مسلمین میں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مشورہ کر[نا]
مروی ہے اور اس باب میں صحابہ دیگر رضی اللہ عنہم سے بھی وارد ہے چنانچہ احادیث صحیحہ کی طرف رجوع لانے سے معلوم
ہوگا۔ م۔ شہر میں جو واقعات پیش آویں انکا پوچھنا و بیان کرنا مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن کذب سے احتراز
واجب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی ایسی بات بیان کرے جسکو وہ دروغ جانتا ہے تو وہ بھی دو جھوٹوں میں سے ایک
ہے۔ پھر اسمیں اکثار مذموم ہے کیونکہ غیبت تک نوبت پہونچتا ہے و حدیث میں ہے کہ آدمی کی خوبی اسلام سے یہ بات ہے کہ جس
بات سے اسکا مقصود نہ ہو ترک کرے۔ م۔ عالم کو روا ہے کہ بطور نعمت الٰہی عزوجل کے اظہار کرے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ
اس سے استفادہ حاصل کریں۔ الغیاثیہ۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ علم کے اقسام ہیں اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھے ہیں اور
کوئی فقہ کے مانند نہیں ہے۔ اور آدمی کو چاہیے کہ اسکے نزدیک فقہ سیکھنا سب سے زیادہ اہتمام کی چیز ہو اور جب اسکو علم
حسنہ فقہ حاصل ہو جاوے تو اسی پر قصور نکرے بلکہ علم الزہد بھی سیکھے اور حکمائے اسلام و عادات صالحین پر توجہ کرے۔ علم
طلب کرنا اسقدر فرض ہے کہ جس سے ضروریات دین مانند نماز و وضو وغیرہ معلوم ہو جاویں اور معاش کی ضرورت پوری ہو۔ اور
اس سے زیادہ فرض نہیں ہے چنانچہ سیکھنا افضل ہے ورنہ گنہگار نہوگا۔ السراجیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ اہل زبان
عربی اسقدر حاصل کرنا واجب ہے کہ عقائد توحید اہل السنۃ کو قرآن و حدیث سے خود حاصل کرے اور کچھ تشویش ہو تو عالم سے دریافت
کرنے پر وہ اسکو مقامات استدلال قرآن و حدیث بتلاوے حتی کہ وہ سمجھ جاوے کیونکہ ایمان ہر شخص پر فرض اصلی ہے اور اسمیں تقلید
نہیں ہے بخلاف اعمال کے۔ پھر اعمال شرائع ضروریہ مانند نماز و روزہ و زکوٰۃ و حج کے ضروریات جانے اور جس پیشہ کی کمائی کرتا ہو مثلاً تجارت
تو اسکے ضروری احکام معلوم کرے لیکن زکوٰۃ و حج کے مسائل جبھی فرض ہیں کہ وہ مالدار ہو۔ پھر تاتارخانیہ میں ابو عاصم سے روایت کہ حدیث
طلب کرنا مفلسوں کا پیشہ ہے۔ اور لکھا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب اسنے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکا حاصل یہ ہے کہ
اس شخص کی غرض فقط روایت الفاظ ہے اور اسکے معنی سے فہم نہیں حاصل کرتا ہے اور شاید ایسے لوگ مصنف مذکور کے
زمانہ میں ہونگے ورنہ حدیث کا محل بعد فہم کے ہے اور اس سے خود بابت عقائد و شرائع سے حظ وافی حاصل ہو جاتا ہے
غیر ازینکہ حدیث شریف میں دقائق و حقائق ہیں جو علماء کو حاصل ہوتے ہیں جیسے قرآن کے حقائق علوم ہیں اور
جب وہ قرآن و حدیث سے اس حظ کافی کو پہونچا تو یہ فقیہ ہوتا ہے ورنہ فقہ اسکا نام نہیں ہے کہ حیض و نفاس کے
مسائل اجتہادیہ ابو حنیفہ و شافعی کو یاد کرے کیونکہ ایسے فقہ یاد کرنے والے کو عامی سے صرف یاد کا فرق ہے اور فقیہ
وہی ہے جو ائمہ اجتہاد کے مانند قرآن و حدیث و آثار و اصول و حقائق و اسرار پر واقف ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قرآن
و حدیث تو فقہ کے واسطے اصل ہیں پھر بغیر حدیث کے کیونکر فقیہ ہو سکتا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قرآن کریم کے ساتھ
احادیث شریف کو جمع کرے اور حضرت باری تعالیٰ سبحانہ عزوجل کے جناب میں باادب حاضر ہو تاکہ اللہ تعالیٰ رحمت

فرما کر اسکو سفہ نفس سے نکال دے قال تعالے ومن یرغب عن ملۃ ابراہیم الا من سفہ نفسہ - لہذا ذوالنون مصریؒ
نے کہا کہ جو نفس کا عارف ہوا اسنے رب عزوجل کو پہچانا اور اسوقت نفس معروف کو اچھی طرح سمجھیگا اور جب وہ اس مرتبہ
کو پہنچا تو مکائد شیطان ومزاق نفس وعجائب قدرت الٰہی عزوجل اس مخلوقات میں ظاہر ہونگی اور نفس وہوا جس
میں شمار اللہ تعالے اسکے واسطے مسخر ہونگے والکلام بطول واللہ تعالے ہو الہادی الی سبیل الرشاد - م - ستارون سے
نقطہ شناخت قبلہ ومعرفت اوقات کا علم حاصل کرے اور اس سے زیادہ حرام ہے - الوجیز - مقدمہ میں توضیح دیکھو - م -
علم الکلام جسکو عقائد توحید کے واسطے اصل قرار دیا گیا ہے وہ درحقیقت فقیہ کے واسطے معارف کی راہ نہیں بلکہ بخلاف
اسکے شورش ہے اور وہ صرف اسواسطے ہے کہ جاہل گمراہ جسکی عقل نورانی تمام ردی ہے اور وہ عقل حیوانی کو عقل جانکر اوندھی
راہ چلتا ہے اور بوجہ بے عقلی کے اسرار معارف اسکی سمجھ میں نہیں آتے ہیں حتی کہ اسکی مثال یہ ہوجاتی ہے کہ جیسے کسی
اسکو گلستان کا شعر وحکمت سنایا گیا تو وہ اسکو الف بار میں تلاش کرتا اور نہیں پاتا تو انکار کرتا ہے پس ایسے جاہل
کو ٹیڑھی راہ سے بذریعہ اُن قواعد کے جو اسکی فہم کے مناسب مرتب کیے گئے ہیں موڑکر سیدھی جانب لاتے ہیں یا اسکے
لغو خیالات کو جو مخالف اسلام ہوتا ہے ضائع کرتے ہیں تاکہ اپنی جہالت پر افسوس کرکے چپ رہے - رہا تحقیق امر وحقیقی
معرفت تو وہ صرف قرآن وحدیث سے حاصل ہے جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جن بزرگوں نے علم کلام کی اجازت
دی انکی یہی مراد ہے کہ معارف حقہ سے جو لوگ خطا کرتے ہیں مانند معتزلہ وشیعہ وخوارج کے انکو متنبہ کیا جاوے اور جو لوگ
شرک وکفر میں مرتکب ہیں انکو راہ پر لایا جاوے یعنی وے اپنے مسلک کی غلطی پر آگاہ ہوں پھر جب راہ راست
پر فطرت کے موافق آئے تو قرآن وحدیث سے ہدایت پاینگے - اور جن بزرگوں نے علم کلام سے منع فرمایا اور مذمت
کی انکی غرض یہ ہے کہ خود اہل السنۃ میں سے جسنے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی مفید تحقیق ومعارف ہے وہ سخت غلط
پر ہے حتی کہ شیخ علامہ تفتازانی رح کا کلام خود اسی خطا کا معترف نظر آتا ہے اور شاید کہ علامہ رح کی مراد یہ نہو واللہ تعالی اعلم -
اب بعض عبارات فقہاء نقل کرنا مناسب ہے - فی الفتاوی - علم کلام سیکھنا اور اسمیں نظر ومناظرہ کرنا سوائے قدر ضرورت
کے مکروہ ہے - بعض نے کہا کہ کثرت بحث والا مبالغہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے انجام کو بدعات وفتنہ شیطانی وعقائد
کی پریشانی پہنچتی ہے - جواہر الاخلاطی - جو شخص مسئلہ کلامیہ کو ٹھیک طور پر جانتا ہو وہ دوسرے سے اسمیں مناظرہ
نہ کرے اور امام محمد رح مناظرہ کرتے تھے - الملتقط - ابو یوسف رح نے بشر المریسی سے مناظرہ کیا اور جب وہ معروف
ہوا تو اس سے توبہ طلب کی پس وہ شہر چھوڑکر بھاگ گیا - م - صدر الاسلام ابو الیسر رح نے فرمایا کہ میں نے ان کتابوں
کو ملاحظہ کیا جنکو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے پس میں نے بعض کو فلاسفہ کے اصول پر پایا جیسے
تصانیف ابو اسحق کندی وغیرہ اور یہ سب راہ مستقیم سے خارج اور گمراہی میں پڑے ہیں ان کتابوں کا دیکھنا اور انکو
رکھنا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ سب شرک وگمراہی سے بھری ہوئی ہیں اور میں نے بہت سی کتابیں اس فن میں فرقہ معتزلہ مانند
عبد الجبار رازی وجبائی وکعبی ونظام وغیرہ کی دیکھیں جنہوں نے اسلامی پیرایہ میں خلاف حق قدم اٹھائے اور بیشک
گمراہی میں چلے گئے پس ان کتابوں کا دیکھنا ورکھنا بھی جائز نہیں ہے - یعنی جو شخص قرآن وحدیث ومعارف حقہ تک
نہیں پہونچا وہ انکی غلطیاں نہیں پہچانیگا اور پریشان ہوکر شیطان کے پھندے میں پھنس جائیگا - اسی طرح اس فن
میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن ہیصم کی تصانیف بھی محض گمراہی وغلط ہیں - اور شیخ ابو الحسن الاشعری نے اس علم کلام
میں بہت توغل کیا اور جب حق کا پتہ نہ پایا تو آخر سنت قدیم کو مضبوط پکڑا اور اللہ تعالے نے اسکو تحقیق کی ہدایت کی حتی کہ انہوں نے
معتزلہ کے مذاہب کی تردید کی اور ابو الحسن اشعری رح سے پہلے ابو محمد عبد اللہ بن سعید القطان نے موافق سنت کے

تصانیف فرمائیں اور وہ سوائے معدودے چند مسائل کے سب میں حق معرفت پر قائم ہیں۔ ملخص الظہیریہ۔ منجملہ علوم مذمومہ کے فنون فلاسفہ ہیں کہ جو شخص متبحر محقق نہ ہو وہ انکی کتابوں کو نہ دیکھے کہ وہ انکے دھوکے و غلطیوں سے چھٹکارا نہ پاوےگا اور بے فائدہ پریشان ہوگا۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ توضیح یہ ہے کہ علوم و فنون فلاسفہ کے اقسام ہیں۔ اول فنون ریاضیہ مانند حساب و پیمایش و جبر و مقابلہ و اقلیدس وغیرہ سو ان فنون میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور دوم فنون طبیعیات اور وہ خاصیات اشیاء دریافت کرنا جس سے فنون طبیہ و کلوں کی ساخت نکلتی ہے اور اسی سے آلات حرب و فنون کاشتکاری وغیرہ نکلتے ہیں اور یہ بھی مفید ہے۔ سوم الٰہیات یعنی اس عالم کی پیدائش و خلقت وغیرہ میں بحث کرنا جیسے مباحث عربی زبان میں میبذی و صدرا و شمس بازغہ وغیرہ میں مذکور ہیں اور یہ محض جہالت و ضلالت ہے اور بھید یہ ہے کہ جہاں تک مادیات سے تعلق تھا وہ حواس و عقل حیوانی سے ادراک کیا گیا اور یہ قسم اول و دوم ہے اور قسم سوم کا علم بذریعہ عقل نورانی وانوار ربانی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ اس سے بے بہرہ ہیں جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد حق نہ ہوں اور وہ سوائے نبوت کے کسی طرح ممکن نہیں ہے اسی واسطے یہ لوگ گمراہ ہوئے اور واضح ہو کہ فنون اول و دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن بیشتر انکا نفع اصل صرف دنیاوی زندگی میں ہے لیکن بالتبع انکو ثواب آخرت کے کام میں لانا اسطرح ممکن ہے کہ مثلاً مخلوق کو راحت دینا کہ فارغ البال ہو کر عبادت باری تعالیٰ کی فرصت پاویں یا آلات حرب مہیا کرنا جس سے جہاد میں مفسدوں کو زیر کریں جو زمین میں فتنہ برپا کر کے رب عزوجل کی عبادت میں حرج و شغب پیدا کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ سوائے دنیا کے آخرت کا نام باطل کریں اور یہ سخت خوار و خسارہ میں ہیں کہ موت آتے ہی خواری جہنم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ منطق مذموم نہیں ہے کیونکہ وہ تو قواعد ہیں جن سے ذہن و فکر کو تحقیقات استدلالی میں مدد ملتی ہے بغیر ازینکہ اکثر کتب مروجہ منطق مثل شرح السلم وغیرہ میں مباحث عقائد فلاسفہ خلط و خبط ہو گئے ہیں اور میرا کلام نفس منطق میں ہے۔ م۔ علوم تین قسم ہیں۔ اول علم نافع جسکا حاصل کرنا واجب ہے اور وہ علم معرفت خالق عزوجل بصفات مقدسہ ہے اور علم مخلوقات۔ اور اسکے بعد علم حلال و حرام و امر و نہی و بعثت انبیاء م۔ دوم۔ وہ علم جن سے اجتناب واجب ہے اور وہ علم سحر و طلسمات و فلسفہ و نجوم سوائے قدر معرفت قبلہ و اوقات ہے۔ سوم وہ علم کہ جسکا کچھ نفع راجع بآخرت نہیں ہے اور وہ علم جدل مناظرہ ہے جو متاخرین فقہ سیکھنے والوں نے نکالا جس سے سوائے عمر ضائع ہونے اور باہم منافقات پیدا ہونے کے کوئی فائدہ نہیں اور اس جدل سے دوسروں کو ساکت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جواہر الفتاوی۔ اور غزالی علیہ الرحمہ کے مانند شارحین عین العلم نے اسکی مذمت بلیغ فرمائی ہے اور وہ قابل مذمت ہے۔ م۔ اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں انمیں سے ایک کی نیت یہ ہے کہ خود پڑھوں اور دوسروں کو پڑھاؤں اور دوسرے کی یہ نیت ہے کہ مجھے اپنی ذات کے واسطے عمل کرنا حاصل ہو تو اول کی نیت افضل ہے۔ خزانۃ المفتیین۔ گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ عصیان سے باز رہے جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ عربی زبان سب زبانوں سے افضل ہے اور یہی اہل جنت کی زبان ہوگی پس جسنے خود پڑھی یا دوسروں کو سکھلائی تو ثواب پاوےگا۔ السراجیہ بعض بیباک راویوں نے گڑھکر بنایا کہ حدیث میں ہے کہ زبان اہل جنت عربی و دری فارسی ہے۔ علمائے حدیث نے لکھا کہ یہ موضوع کلام ہے اور عربی زبان ہونا استنباط کیا جاتا ہے اور یہ استنباط جید ہے اور ماسوائے اسکے فارسی و ترکی وغیرہ کسی کے بارہ میں کچھ ثبوت نہیں ہے۔ م۔ سب نیک کاموں سے علم شریعت حاصل کرنا جبکہ نیت صحیح ہو افضل ہے اور اسی طرح علم زیادہ کرنے میں مشغول ہونا بھی سب اعمال نیک سے افضل ہے جبکہ نیت صحیح ہو؛ سو اسلئے کہ اسکا نفع عام ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اسکے فرائض میں کمی نہ آوے اور نیت صحیح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس سے رضائے الٰہی و دار آخرت مقصود ہو اور دنیا والے لوگوں کے نزدیک آبرو یا دولت مقصود نہ ہو اور اگر واسطے اسکے کہ جہالت سے نکلوں اور خلق کو نفع پہنچاؤں و علم زندہ کروں

زبھی کہا کہ نیت صحیح ہے۔ اور میرے۔ اگر کسی طالب علم سے نیت کی درستی نہو سکے تو بھی پڑھنا افضل ہے۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ جسقدر علم فرض ہے اسمیں نیت صحیح ہو یا نہو اسکو ترک نہیں کر سکتا اور باقی علم مزید میں جاننا چاہیے کہ جب تک آدمی اصل معانی کے ادراک تک نہیں پہونچتا ہے اسوقت تک نیت کے مفاسد باقی رہتے ہیں اور جب علم وافی حاصل ہوا اور وہ سمجھا تو نیت خود بخود صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ وساوس و معارضات نفس و شیطان تو دم مرگ تک باقی رہتے ہیں اور اس سے کوئی ولی بھی معصوم نہیں ہو چنانچہ بعض فقہاء نے قولہ تعالےٰ فان کنت فی شک الآیہ سے استدلال کیا ہے اگرچہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت خاصہ تھی کہ آپ نے فرمایا کہ لا اشک ولا اسأل یعنے میں اپنے پروردگار کے صدق وحی و رسالت میں شک نہیں کرتا اور نہ اہل کتاب سے پوچھوں۔ پھر یہ امر ظاہر ہے کہ دفع وساوس پر جبھی استطاعت ہوگی کہ مکر و فریب کو پہچانے اور یہ علم ہی سے ہوتا ہے واللہ تعالیٰ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ اخلاق جمیلہ سے متصف ہو اور بتکلف حاصل کرے۔ ج۔ اور بخیل نہو حتی کہ جب اس سے کوئی شخص مستعار کتاب مانگے یا کوئی مسئلہ سمجھنا چاہے تو ہرگز بخل نکرے کیونکہ وہ منفعت خلق چاہتا ہے تو فی الحال منفعت رد نہیں سکتا اور حضرت عبد اللہ بن المبارک رح سے مروی ہے کہ جسنے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی بات میں مبتلا ہوگا۔ ۱۔ مر جاویگا تو علم جاتا رہیگا۔ ۲۔ یا سلطان کے جھگڑے میں مبتلا ہوگا۔ ۳۔ یا جو یاد کیا وہ بھول جائیگا۔ الغرائب۔ اور اللہ تعالےٰ نے مثل بیان فرمائی۔ فاما الزبد فیذہب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض۔ چنانچہ مترجم کی تفسیر میں توضیح تلاش کرو۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ علم کی توقیر کرے اور خاک پر کتاب نہ رکھنا چاہیے۔ جب پائخانہ سے نکلکر کتاب چھونی چاہے تو وضو کرنا مستحب ہے ورنہ ہاتھ خوب پاک کر لے تب کتاب چھووے۔ طالب علم کو چاہیے کہ قلیل معاش پر زندگی بسر کرے اور عورتوں سے الگ رہے لیکن کھانے و پینے و خواب سے اپنے نفس کی حفاظت ترک نکرے۔ الغرائب۔ یعنی ایسی قلیل معاش پر کفایت نہو کہ جس سے حواس میں خلل پیدا ہو بلکہ صحت و تندرستی کے مناسب کھانا پینا اور اسی کے واسطے سونا ملحوظ رکھے۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ لوگوں کے خلط ملط سے پرہیز رکھے اور لایعنی امور میں مشغول نہو۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ اور واجب ہے کہ علمائے سابقین میں سے کسی کی نسبت بدگمانی و خفت اپنے دل میں دلاوے اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو انکے و اللہ تعالےٰ کے درمیان معاملہ خیر پر محمول کرے جبکہ اسکا استدلال بسنت ہو اگرچہ طالب علم کے نزدیک اس مسئلہ میں اسکے اجتہاد کی دلیل ظاہر نہو اور بیان سر لطیفہ ہے جو فہم کتاب مجید و سنت حمیدہ سے ظاہر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم غیر متناہی کے ظہور کا ہر ایک مظہر خاص ہوتا ہے اور ہر ایک کے واسطے مشرب خاص ہے اگرچہ انسانی طبقہ واحدہ ہے لیکن ہر ایک کے اخلاق میں تفاوت ظاہر حتی کہ فرمایا۔ قد علم کل اناس مشربہم ہر ایک کے واسطے مشرب علیحدہ کر دیا۔ فافہم۔ اور جن لوگوں کا ماخذ و تمسک سوائے سنت کے رائے و بدعت ہے تو انکے کسی قول کی تحسین نکیجے اگرچہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد سے موافق ہو اور بھید یہ ہے کہ ثمرہ تو اصل درخت کی بنیاد پر ہے اور پتیاں یکساں ہونے سے کچھ فائدہ نہیں ہے مثلاً شریفہ و سیمن کی پتیاں موافق ہوتی ہیں لیکن پھل کبھی موافق نہوگا اسی واسطے جو کوئی کہ وحدانیت الٰہی عزوجل پر اصل قائم کرتا ہے تو یہ اصل مثمر ثواب ہے اور سلطان عادل ہے جس شخص نے دنیا کو اصل قرار دیا اور اللہ تعالےٰ سے خواہ انکار کیا یا شرک کیا تو وہ اسی بنیاد پر قانون جاری کرتا ہے اگرچہ وہ مفید ہو تو کہا جائیگا کہ اسکے بعض قانون سے آرام ہے لیکن وہ اصل نہیں ہے اسلیے کہ خالق عزوجل سے کفر و شرک کرنا تو سب سے بڑا ظلم و جور ہے اور وہی بنیاد ہے تو جسکی جڑ و اصل یہ ہو اسکی پتیاں و پھل کیونکر اصل ہو سکتی ہیں۔ م۔ طالب علم جب پڑھانے کے لائق ہو یا ابھی حاصل کرتا ہو۔ بہر حال اسکو چاہیے کہ ہمیشہ فکر سلیم و رائے مستقیم و معتدل کے ساتھ مسائل کا

درس جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ میں ہو یا تنہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ تذکرہ مذکور میں ایک راہ سے خارج ہونے نہ
پاوے اور وہ راہ یہ ہے کہ اصل مقصود رضاے الٰہی عزوجل و دار آخرت ہے مثلاً کسی شخص نے اول نماز میں قراءت
فاتحہ پوری نہ پڑھی یا رکوع میں طمانینت نہ کی تو ایسے جاہل کو یہ کہکر دلیر نہ کرے کہ امام رح کے نزدیک اسی قدر فرض ہے سو ادا ہو گیا
کہ جب یہ نماز واجب الاعادہ ہے تو اصلی مقصود حاصل نہوا اور مثلاً کسی جاہل نے پوچھا کہ وضوء میں مجھے نیت کرنا فرض
ہے تو اسکو یوں نہ بتلاوے کہ امام رح کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے اسواسطے کہ یہ بحث شرط نیت یا عدم شرط کی دوسرے
عمل کے واسطے ہے اور یہاں تو جاہل مذکور کو اسکے ثواب کی بات بتلانی چاہیے حالانکہ بدون نیت کے وہ ثواب وضوء
سے محروم رہجائیگا۔ م۔ اگر طالب علم کو کسی کے ساتھ نزاع ہو یعنے کسی معاملہ میں اتفاق نہو تو مادہ نزاع دور کرنے میں اسکے
ساتھ نرمی و عدل و انصاف سے سمجھکر کے یہ مادہ دور کرے اگرچہ دوسرا جاہل اسمیں تندی و نا انصافی و نفس کی سرکشی
کے تابع ہو تاکہ عالم و جاہل میں فرق ظاہر ہو۔ شاگرد کو چاہیے کہ استاد کے حقوق و آداب لحاظ رکھے اور اپنے اہل و مال
میں کسی چیز کے ساتھ اس سے دریغ نکرے اور اگر استاد نے کسی مسئلہ میں خطا کیا ہو تو اس سے مباحثہ نکرے مگر
اس مسئلہ میں اسکی اقتدا نکرے۔ الغرائب۔ اور شیخ استاد رح کے حق کو اپنے والدین و دیگر مسلمانوں سب پر مقدم
رکھے اور اگر اسکو مولانا کہے تو مضائقہ نہیں ہے اور تواضع رکھے لیکن یہ روا نہیں ہے کہ اسکے آگے یا اسکے پیچھے جھک
پڑے یا پیروں پر گرے کہ یہ فعل خلاف اسلام ہے اور شیخ استاد پر کسی غیر کو اختیار نکرے یعنی مثلاً شیخ استاد کی
مجلس چھوڑکر دوسرے کی مجلس اختیار کرے یا دوسرے کی مجلس کو ترجیح دے۔ منجملہ اجلال شیخ استاد کے یہ امر ہے
کہ استاد کا دروازہ نہ بجاوے بلکہ اسکے تشریف لانیکا منتظر رہے۔ التاتارخانیہ۔ پس بجانا خشن بے ادبی ہے
اگر استاد کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی و بہت خوشی کے ساتھ تعمیل پر آمادہ ہو جاوے اور اگر کوئی بات
برا کہتا ہو تو اس سے رنجش و انکار کا اظہار کرکے تنبیہ کرے کہ میں تجھکو مطلقاً چھوڑ دونگا اور امر حق میں اسکو سمجھاوے
کہ تیری خطا ہے ورنہ سکوت کرے۔ م۔ علم ایسے لوگوں کو پڑھاوے جو اسکی لیاقت رکھتے ہوں اور نااہل کو نہ پڑھاوے
تاکہ علم ضائع نہو اور جن لوگوں کو علم کی اہلیت ہو انسے انکار کرنا ظلم ہے۔ ابن مقاتل رح سے روایت ہے کہ پانچ ہزار مرتبہ
قل ہو اللہ احد پڑھنے سے علم کا مطالعہ افضل ہے۔ التاتارخانیہ۔ یعنی کثرت عبادت سے علم کی تحصیل افضل ہے اور شاید اصل
اسمیں وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے میری فضیلت تم میں سے ادنی آدمی پر ہے۔ اور بعض روایات
میں چودھوین رات کے چاند کو ستارہ پر ہے۔ چونکہ یہ فضیلت قیاس سے زائد ہے تو ابن مقاتل رح نے استنباط مذکور کیا
پھر جاننا کہ علم کی لیاقت کس شخص کو ہے تو یہ بات وسیع ہے اور فہم کے واسطے نمونہ کا بیان یہ ہے کہ اگر ایک خاندان سیادت
کے اوضاع و اطوار عموماً ایسے خراب ہیں کہ انمیں فسق و فجور وغیرہ جاری ہے اور شان امارت کے طور پر علم ذکر کیا جاتا ہے لیکن
علم بغرض تقوی نہیں بلکہ بطریق رسم و امارت و دنیاداری ہے تو یہ نالائق لوگ ہیں۔ اور اگر خاندان عوام میں نماز و روزہ و بندگی
الٰہی و علم کی تکریم جاری ہے اگرچہ دنیاوی طور پر انکو رذیل کہتے ہیں تو یہ لائق ہیں انکو پڑھانا چاہیے اور حدیث سے
معلوم ہوتا ہے کہ علامات قیامت سے ہے کہ قریب قیامت کے فساد کی یہ نوبت ہوگی کہ جولاہے علم حاصل کرینگے۔ شوکانی رح
نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور قرآن مجید میں ہے کہ طالوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا حالانکہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نداف تھا
پس مدار نالائقی کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کسب کرے تو فخر کرے یا اسکو دنیا کمانے کا وسیلہ بناوے اور علماء سے مجادلہ کرے اور
یہ حالت موجودہ و علامات سے ظاہر ہو جاتا ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ایک نے تھوڑا قرآن پڑھا پھر فراغت پائی تو اسکو تمام
کرے اور اس سے فقہ پڑھنا افضل ہے۔ القاضیخان۔ مراد یہ ہے کہ ناظرہ قرآن پڑھنے سے مسائل ضروریات سیکھ لینا افضل ہے

اور اگر دونون جمع کرنا ممکن ہو تو جمع افضل ہی۔ اور جو معانی کے ساتھ قرآن پڑھے تو اسکو دو چند نفع مع مزید حاصل ہوگا
ہم۔ آدمی رات میں نماز پڑھ سکتا اور دن میں علم کا مطالعہ کر سکتا ہی تو کیا رات میں بھی علم کا مطالعہ کرے۔ جواب یہ کہ اگر اسکو
ذہن و فہم ایسی سلیم عطا ہوئی ہی کہ مطالعہ سے وہ علم زیادہ حاصل کریگا تو رات کی نماز سے علم مزید حاصل کرنا افضل ہی اور نماز نفل
سے تمام قرآن کی تلاوت سیکھ لینا افضل ہی۔ خزانۃ المفتین۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ اگر معلم کو منظور ہو کہ اسکا کام مانند تبلیغ
انبیاء علیہم السلام ہو اور ثواب جمیل پاوے تو اسکو پانچ باتون پر عمل کرنا چاہیے۔ اول یہ کہ اجرت شرط نکرے اور نہ تقاضا کرے
بلکہ جو کوئی دے تو لے ورنہ طالب نہو اور اگر حروف ہجا یا بچہ کی حفاظت پر اجرت ٹھہراوے یعنی پڑھانے پر نہ ٹھہراوے تو جائز
ہی اور ثواب باقی رہیگا۔ دوم وضو سے رہا کرے۔ سوم توجہ و خیال سے پڑھانے پر متوجہ ہو۔ چہارم قرآن و علوم شرعیت پڑھنے
والون میں برابر نظر رکھے اور تونگر و فقیر میں فرق نکرے۔ پنجم۔ بچون کو سخت مار نہ مارے۔ خزانۃ الفتاوی۔ اور اسکی دلی آرزو
یہ ہو کہ یہ بچہ اس علم میں کامل ہو جاوے اور افضل ہی کہ اسکے واسطے دعا کرتا رہے۔ م۔ بیت المال میں فقہا کا حصہ نہیں سوا
ایسے فقیہ کے جسنے تعلیم ہی کیلیے اپنے آپ کو وقف کیا ہو کہ قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھاوے۔ الحاوی۔ استاد شیخ کو چاہیے
کہ شاگردون پر اپنی منت نہ رکھے بلکہ اپنے اوپر انکی منت سمجھے اور اگر کسی کا خدمت میں وہ انکار کرے تو برا مانے بلکہ اہل تقویٰ
انسے خدمت لینا اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے۔ اور اپنے دل میں عالم ہونے کا خیال نہ باندھے اور اپنے نفس کے واسطے
مرتبہ و فضیلت نہ سمجھے بلکہ خوفناک رہے کہ حدیث میں وارد ہی کہ لوگون سے سخت عذاب اُس عالم پر ہوگا جسنے علم کے موافق عمل
نکیا۔ غرضکہ اپنے نفس کو سراسر خالی جانے اور امیدوار ہو کہ شاید ان پڑھنے والون میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالے عفو
فرماوے اور عالم کے حق میں خطرات بہت و بیان طویل ہی۔ نستغفر اللہ اللہم اغفر لنا واعف عنا انت الغفور الرحیم۔ کھڑے ہوکے
پیشاب کرنا بعض نے جائز جانا اور بعض نے بغیر عذر کے مکروہ جانا اور یہی فقیہ ابو اللیث رح کا مختار ہی۔ المحیط۔ اور یہی صحیح
ہی بدلیل حدیث عائشہ رض کہ جو کوئی بیان کرے کہ آنحضرت صلعم کھڑے پیشاب کرتے تو تم اسکی بات کو سچ مت مانو اور آپ تو
سوائے بیٹھنے کے پیشاب نہین کرتے تھے۔ رہی حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کہ آپ ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے
ہوئے پیشاب کیا۔ ابو داؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہی خواہ کسی پھوڑے وغیرہ سے یا جگہ نجس ہونے سے بیٹھ نسکتے ہون۔
واللہ تعالے اعلم اور حدیث ابن مسعود رض وغیرہ میں ہی کہ حدیث میں جب ایسی بات سنو کہ وہ تمھاری سمجھ میں مکروہ معلوم ہو تو
یقین کرو کہ یہ کسی سمجھ کا قصور ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے امر سے پاکیزہ ہین جو ناگوار ہو۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔
روٹی بھاجی کر پانی میں ڈال دینا بیفائدہ مال کی بربادی مکروہ ہی۔ السراجیہ۔ شیخ ابو بکر البلخی رح سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا
کیا مطلقاً منع ہی جواب دیا کہ اگر محتاجی و فاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے پامال جاتے رہنے کے خوف و اسکے مانند وجوہ سے
موت کی تمنا کرے تو مکروہ تحریمی ہی اور اگر زمانہ کے تغیرات دیکھکر اپنے حق میں معصیات میں گرفتار ہو جانے کا خوف کرکے تمنا کی تو
مضائقہ نہین ہی۔ الحاوی۔ بلفظ حدیث ہی کہ کوئی تم مین سے ہرگز موت کی تمنا بوجہ کسی مضرت کے جو اسپر نازل ہوئی ہو نکرے
کما فی الصحیح۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کے کلام سے تمنائے موت ظاہر ہی کما قال توفنی اور امام بخاری علیہ الرحمۃ نے موت
کی تمنا کی۔ اور حدیث الرؤیا میں ہی۔ واذا اردت بعبادک الفتنۃ فاقبضنی الیک غیر مفتون۔ یعنی جب تجھے اپنے بندون کے
حق میں فتنہ مراد ہو تو مجھے ایسی حالت میں اپنی جانب مقبوض فرما کہ میں فتنہ سے بچا ہوا ہون۔ رواہ الترمذی وحسنہ و
ابن الجوزی نے من طریق احمد بن حنبل رحمہ اللہ روایت کرکے کہا کہ اسکے اسناد حسن ہی کذا ذکرہ فی العلل المتناہیۃ۔ اور
ظاہر تفسیر دعاے حضرت یوسف علیہ السلام یہ ہی کہ اگر بغبطۂ آخرت کی وجہ سے موت چاہے تو بھی جائز ہی بلکہ یہ استدلال خود
حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت سے نکل سکتا ہی اور اسکا بیان یہ ہی کہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالے عنہا نے

کی کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالےٰ پیغمبر کو قبل موت کے دنیا و آخرت میں اختیار دیتا ہے کہ چاہے ابھی دنیا میں رہے اور یہ سب طور حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے خطبہ ایام مرض میں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندے کو دنیا میں رہنے یا اُسکی نعمت قرب میں آنے میں اختیار دیا پس اُسنے وہ اختیار کیا جو اللہ تعالےٰ عزوجل کے قرب میں ہے حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ قریب وفات کے آنکھ کھول کر فرمایا کہ۔ اللھم الرفیق الاعلیٰ۔ تو میں سمجھ گئی کہ اب ہم لوگوں کو نہ اختیار فرماوینگے یعنی اب دنیا میں رہنا پسند نہیں کیا۔ پس ثابت ہوا کہ آپ نے وفات کی دعا فرمائی اور یہ دعا موت بوجہ درجات علیہ آخرت ہے۔ فافہم واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آیا تو وہاں سے بھاگ جانا مستحب ہے اور یہ قضائے الٰہی عزوجل سے بجانب فضائے الٰہی فرار ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کسی زمین میں وبا واقع ہو تو تم وہاں مت جاؤ اور اگر تم وہاں موجود ہو تو مت نکلو۔ امام طحاوی رح نے اسکی یہ تاویل بیان کی کہ اگر اُس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جا کر وبا میں مبتلا ہو تو اسکے دل میں آویگا کہ یہاں آنے سے میں مبتلا ہوا اور وہاں سے نکل جانے میں اسکے زعم میں واقع ہوگا کہ نکل بھاگنے ہی سے میں بچ گیا تو حفاظت اعتقاد کے واسطے وہ بچا رہے اور نہ نکلے۔ اور اگر یہ شخص عالم ہو کہ وہ خوب اعتقاد رکھتا ہو کہ ہر چیز اللہ تعالےٰ کی تقدیر پر واقع ہوتی ہے یعنی جو مقدر فرمایا وہ ضرور واقع ہوتا ہے اور آدمی کو وہی پہونچتا ہے جو اُسکے واسطے لکھ دیا گیا ہے تو ایسے شخص کو وہاں جانے یا نکلنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ الظہیریہ۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اسرار احادیث جہاں تک معلوم ہو سکتے ہیں خوب ہیں لیکن اُسمیں اسرار دقیق و عمیق بہت ہیں کہ اُنپر اطلاع مشکل ہے حتیٰ کہ اسی صورت میں اگر وہ وہاں رہا اور مبتلا ہوا تو شاید اُسکے دل میں یہ وسوسہ آوے کہ اگر نکل جاتا تو بچ جاتا حالانکہ یہ بھی تقدیر سے متعلق ہے۔ پھر آیات و احادیث میں اوّل یہ فرض ہے کہ جو معنی مراد الٰہی عزوجل مراد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہیں وہ یقیناً حق ہیں میں اُنپر ایمان لایا اور انکا جاننا یہ ہے او یہ فرض نہیں ہے بلکہ انکے حکم کی تعمیل فرض ہے لہذا اوسے یہ کہ وہاں نہ جاوے اور نہ نکلے۔ اور اللہ تعالےٰ سے پناہ مانگے۔ م۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ خوش کلامی و خندہ پیشانی کے ساتھ بدکار و نیکوکار و سنی و بدعتی یعنی روافض و شیعہ و معتزلہ و خوارج وغیرہ سب سے پیش آوے بدون اسکے کہ مداہنت ہو یعنی دینا کی برتاؤ میں اسکا حال شائستہ ہو لیکن ایسے طور پر کلام کرے کہ ان بداعتقادوں کو معلوم ہو کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے۔ السراجیہ۔ آدمی نے جو مکان کرایہ دیا اُسکے شکست و ریخت دیکھنے کے واسطے صاحبین کے نزدیک بغیر اجازت مستاجر کے اُسمیں داخل ہو سکتا ہے اور امام رح کے نزدیک بدون اجازت مستاجر کے داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ بلا اجازت داخل ہونے کے معنی سمجھ میں نہیں آتے اسواسطے کہ اجازت واجب ہے اور اسمیں فتنہ و فساد مضمر پس فتویٰ بقول امام رح متعین ہے واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر ایک شخص کسی کی چیز لیکر بھاگا اور اپنے گھر میں گھس گیا تو مالک کو روا ہے کہ اسکے پیچھے گھس جاوے اور اپنی چیز چھین لاوے۔ المحیط۔ یعنی ایسی صورت میں اجازت کا حکم معاف ہے اور وہ گنہگار نہوگا۔ م۔ ایک شخص کے ہزار درم دوسرے کے گھر میں گر پڑے یعنی مثلاً تھیلی کر کے رکھے تھے اسکے مکان کے گوشہ میں جہاں اونچی گھاس لگی ہے گر پڑی اور مالک مال کو خوف ہے کہ اگر میں اسکو اطلاع دیتا ہوں تو وہ رد کریگا اور مال سے بھی منکر ہوگا پس کیا بغیر اجازت کے جا کر لے لے تو شیخ محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ پرہیزگاروں کو اس امر سے مطلع کرے اور اگر وہاں کوئی پرہیزگار شفیق نہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ بدون اجازت جا کر نکال لاوے بدون اسکے کہ کوئی اسکو دیکھے تو ایسا کرے در صورتیکہ اسکو مالک مکان کی بد دیانتی سے خوف ہو اور اگر یہ خوف نہو تو مالک مال کو بدون اجازت مالک مکان کے اسکے گھر میں داخل ہونا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مالک مکان کو مطلع کرے تاکہ وہ اسکو اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا مال باہر نکالکر اسکو دیدے۔ القاضی خان رحمہ اللہ تعالےٰ۔ کنگھی و مانگ کرنے میں نشاستہ و میدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابوالفضل الکرمانی

جائز ہے۔ اور بقول شیخ علی بن احمد اس سے احتراز بہتر ہے۔ شیخ ابوحامد سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھر تنسو لگایا اور بچے
دیے اور اسکی بیٹ کپڑوں وغیرہ پر گرتی ہے تو کیا گھر تنسو مع بچوں کے پھینکدے فرمایا کہ نہیں بلکہ صبر کرے اور یہی سنی ابوالنصر
نے کتاب البستان میں ذکر کیے ہیں۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ سابق میں اسکے خوف ذکر ہو چکا ہے اور مترجم نے بیانہ
اشارہ کیا کہ پھینکدینا بطور حکم وقیاس ہے اور استحسانا و دیانۃً نہیں جائز ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر مسجد کی دیوار گرائی تو حکم دیا جائے
کہ بنوا دے اور نقصان کا ضامن ہوگا اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو نقصان کا ضامن ہے اور بنوانے کا حکم نہوگا۔ کذا فی نوادر
ابن رستم۔ قاضیخان۔ وطی کے وقت باتیں کرنا مکروہ ہے۔ بعد طلوع فجر کے نماز تک سوائے نیک بات کے منھ سے نہ نکالے اور
بعض نے کہا کہ بعد اسکے طلوع آفتاب تک بھی یہی حکم ہے۔ سوتے وقت ہنسنا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت
تنزیہی ہے اور بعد نماز کے صرف یہ حکم ہو چاہیے کہ طلوع تک ذکر آلہی عزوجل اسکے افضل ہے اور یہی سنت ہے پس شاید کہ
اسکے خلاف ترک سنت ہوگا۔ م۔ میں نے شیخ رح سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا و نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں اور
حدیث بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوشخبری سنا دے میں اُسکو جنت کی خوشخبری دونگا
تو کیا یہ صحیح ہے اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسا گمان رکھتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت موضوع ہے کسی خبیث نے اسکو
بد اعتقادی پھیلانے کے لیے وضع کیا ہے چنانچہ میزان الاعتدال و موضوعات میں مفصل مذکور ہے۔ م۔ میں نے پوچھا کہ
اسی طرح جب قمر برج عقرب میں ہو تو بھی سفر مکروہ جانتے ہیں اور برج اسد میں لباس قطع نہیں کرتے ہیں تو فرمایا کہ
یہ باتیں نجومیوں نے نکالی ہیں اور اپنی باتیں رواج دینے کے لیے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں
حالانکہ محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ جسنے عمدا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھا اسکا ٹھکانا جہنم ہے
چنانچہ صحاح الستہ وغیرہ کی حدیث صریح ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ م۔ اگر کوئی شخص ایسا خواب دیکھے جس سے خوش ہو
تو اللہ تعالی کی حمد وثنا کرے پھر چاہے ایسے شخص سے بیان کرے جسکی نیک تعبیر دینے پر اعتماد ہو یا بیان نکرے۔ اور جو
اور اگر ایسا خواب دیکھے جو ناگوار سمجھے تو بائیں طرف تین بار تھوک دے اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ پڑھے اور کروٹ
بدلکر سو رہے اور کسی سے بیان نکرے پھر اسکو کچھ ضرر نہیں ہوگا۔ یہ حدیث صحیح میں مروی ہے اور حدیث میں ہے کہ خواب مانند
پرندے کے آدمی پر اُڑتا رہتا ہے جب تک تعبیر نہ دیا جاوے پھر جب تعبیر دی گئی تو گر پڑتا ہے۔ کما فی الصحاح۔ لہذا واجب ہے
کہ بیہودہ آدمی سے خواب بیان نکرے۔ م۔ حرام ہے کہ آدمی یوں کہے کہ فلاں ستارے سے پانی برسا۔ التاتارخانیہ۔ حدیث میں
ایسا کہنے والے کو کافر سے تعبیر فرمایا ہے اور اسی قسم سے نکمت ہیں جیسے عوام جاہل کہا کرتے ہیں کہ تھیا لگا ہے یہ خوب
برسیگا اور یہ گفتگو حرام اور اگر یہی اعتقاد ہو تو کفر ہے کیونکہ فاعل حقیقی مختار اللہ تعالی جل شانہ ہے۔ کیا ان جاہلوں کو
اسقدر سمجھ نہیں ہے کہ جب قحط پڑتا ہے اور ایک قطرہ نہیں گرتا تو اسوقت تھیا وغیرہ سب کہاں جاتے ہیں پھر جب یہ سب
ساون بھادوں مع تھیا وغیرہ موجود ہوتے ہیں تو انمیں کچھ بھی تاثیر نہیں ہے اور اسکی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس
عالم میں اسباب جاری کیے ہیں پس یہ سب کفار خوار تو انھیں اسباب پر ایمان لے آئے اور انکے حواس ہی حواس
ہیں اور عقل نورانی ندارد ہے اور اللہ تعالی کی شان عظمت سے محض جاہل رہے اور اہل ایمان سب ان اسباب کو
دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں لیکن انکو موثر نہیں جانتے ہیں بلکہ سبب کو حضرت مسبب یعنی خالق عزوجل کے قبضۂ قدرت میں
مسخر جانتے ہیں پس اگر حضرت رب العزۃ عزشانہ نے ان اسباب کو تاثیر دی تو ظہور ہوتا ہے اور اگر روک دیا تو کچھ بھی
نہیں ہے اور یہ اسباب تو علامات ہیں جیسے ابر اُٹھا تو پانی برسنے کا نشان نظر آیا لیکن ابر کو برسنے کا اختیار نہیں ہے

چنانچہ دیکھو اگر اللہ تعالے نے چاہا تو برسا ورنہ کچھ نہوا اسی طرح آفتاب کی گردش مدتون سے دیکھتے دیکھتے تجربہ ہوگیا ہے
کہ اکثر ایسا ہوا کرتا ہے لیکن اہل عقل تو جانتے ہین کہ جبھی ہوتا ہے کہ حق تعالے عز وجل نے ایسا کیا اور اگر روک دیا
تو کچھ نہین ہوتا ہے - اور عجب کہ بہت سے جاہل مسلمان یہی کہا کرتے ہین اور یہ بے ایمانی کی دلیل ہے - اس سے توبہ کرنا
فرض ہے - م - اسی قسم سے یہ قول کہ سہیل نکلا اب جاڑا آیا - العنایہ جیسے دیوالی آئی جاڑا آئی - یہ سب کلمات کفر کے
ہین - واضح ہو کہ مہینون کا شمار ایک تو آفتاب کی گردش پر ہوتا ہے جیسے چیت بیساکھ وغیرہ ہین اور دوسرا حساب چاند
کے طلوع پر ہوتا ہے اور ان دونون کے شمار مین ایک سال مین قریب ایک ہفتہ کے فرق ہوتا ہے تو تین سال مین ملاکر قریب
ایک مہینے کے فرق ہوجاتا ہے اور خوب معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کی گردش سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے
اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی و برسات تک ہے اور جب نیچا ہوگیا اور رات بڑھی تو جاڑا ہوگیا پس چاند سے گرمی سردی کا موسم
نہین ملتا بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے تو چاند سے شمار کرنے مین موسم کا حساب بگاڑ دیگا - ہان اگر تین سال بعد ایک مہینہ کا
فرق ملا لیا کرو تو موسم ٹھیک پڑے تو ہندو لوگ یہی کرتے ہین اور اس مہینہ کا نام لوند رکھتے ہین تاکہ موسم کا حساب ٹھیک
رہے اور انگریز لوگ چاند سے شمار نہین کرتے بلکہ ہر مہینہ مین ایک دو روز چاند سے بڑھاتے چلاتے اور ٣٠ - ٣١ - کا شمار
لگا کے بیٹھتے ہین تو انکو لوند لگانے کی ضرورت نہین پڑتی ہے بلکہ ہر سال جاڑا و گرمی و برسات اسی مہینون مین پڑیگی جنمین اگلے
سالون مین واقع ہوئی تھی - پس بہت سے جاہل لوگ لوند کو اعتقادی کفر سے نحس سبب سمجھتے ہین حالانکہ ہندوؤن مین خود
یہ حسابی بات ہے نہ اعتقادی - پس مسلمانون مین سے جسنے جہالت کا اعتقاد کیا تو اسپر کفر کا خوف صریح ہے - اعاذنا اللہ تعالے
و جمیع المسلمین عن ذلک - حدیث مین ہے کہ چاند دیکھے تو یہ دعا کرے - اللہم اہلہ علینا بالامن والایمان والسلامۃ والاسلام
ربی وربک اللہ یعنی اے پروردگار اس چاند کو نکال ہمپر امن و امان و سلامتی و اسلام کے ساتھ فرمائیو - اور چاند کہے کہ
ہمارا و تیرا رب اللہ تعالے وحدہ لا شریک ہے - یعنی چاند کو کچھ نفع و ضرر کا اختیار نہین ہے بلکہ یہ ایک نیا حساب زمانہ کا شروع ہوا
تو اسوقت ہمنے اپنے اللہ تعالے وحدہ لاشریک سے دعا کی ہے - م - اور چاند کی طرف تعظیم کے واسطے انگلی نہ اٹھاوے کہ یہ حرام
ہے - ہان اپنے ساتھیون کو دکھلانے کے لیے اشارہ سے بتلانا کچھ مضائقہ نہین ہے - خزانۃ المفتین - اگر پن چکی غصب کی اور
اسکا پانی غیر کی زمین مین بدون اسکی رضامندی کے جاری کیا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ جو شخص اسکے غصب سے واقف ہو
اسکو حلال نہین کہ یہ پن چکی خریدے یا اجارہ لے یا اناج پیسنے کو وہان لیجاوے یا عاریت لے - الحاوی - اگر کسی دستاویز
پر اپنی گواہی لکھی اور صاحب حق نے نالش کی اور اس سے گواہی ادا کرنے کی درخواست کی پس اگر اسکے بغیر اسپر گواہ ایسے
کی کافی جماعت ہو یا اسکی گواہی جلد قبول ہوگی تو اس کو انکار روا نہین ہے ورنہ گنجائش ہے - التاتارخانیہ - اور ظاہر قولہ تعالے
ولا یاب الشہداء اذا ما دعوا - گواہی اٹھانے اور ادا کرنے دونون کو شامل ہے اور مطلقا انکار روا نہین ہے اور شیخ رح نے
اسکو معلل کیا کہ جب حق تلف ہونے کا خوف ہو تو انکار جائز نہین ہے واللہ تعالے اعلم - م - شیخ ابو الفضل الکرمانی رح و یوسف
بن محمد و عمیر اوبری وغیرہ الحافظ رح سے سوال ہوا کہ باپ پر اولاد کی لباس کی حاجت پوری کرنا واجب ہے یا انکی ملکیت مین
کردینا لازم ہے حتی کہ اسکو اختیار ہو کہ ایک کا لباس دوسرے کو دیدے یا نہین تو فرمایا کہ اسپر اولاد کی حاجت پوری کرنی لازم
ہے اور ہر ایک کو مالک کرنا واجب نہین ہے حتی کہ ضرورت کے وقت ایک کا لباس دوسرے کو دے سکتا ہے اور یہی جواب
شیخ حسن بن علی مرغینانی رح نے لکھا اور شیخ ابو الفضل الکرمانی و یوسف بن محمد رح نے فرمایا کہ یہی حکم زوجات کے حق مین جاری
ہے - التاتارخانیہ - یعنی زوجات کی حاجت لباس پوری کرنی واجب ہے حتی کہ اگر ضرورت کے وقت ایک زوجہ کا کپڑا ایکا اسنے
دوسری زوجہ کو دیدیا تو ضامن نہوگا - م - ایک شخص کے چند اولاد ہین کہ اسنے اپنی تمام ملکیت کا ایک اولاد کے واسطے اقرار

گرو باز گنہگار ہوگا۔ جواہر الفتاوی۔ اور اسی طرح اگر اولاد میں سے ایک کو کچھ عطیہ دیا اور دوسروں کو نہیں دیا تو یہ جور ہے چنانچہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسپر شاہد کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے بنی ہر اولاد کو اسکے مثل دیا ہے تو عرض کیا کہ نہیں۔ پس فرمایا کہ تب مجھے ظلم پر گواہ مت کر کذا فی الصحیح۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر حکم میں عطیہ واقع ہو جائیگا مگر فاعل گنہگار ہے۔ م۔ پھر اگر کسی قاضی نے حجت دلیل شرعی سے اسکا اقرار باطل کیا اور یہ قاضی فقیہ یعنی مجتہد ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ اولاد سب نیک بخت ہوں۔ اور اگر بعض فاسق ہوں پس اسنے اولاد صالح کے واسطے کل ملکیت کا اقرار کر دیا تو گنہگار نہوگا۔ جواہر الفتاوی۔ اور وجہ یہ کہ قرآن مجید میں ظلم و عدوان پر مدد کرنا منع ہے حالانکہ اگر فاسق کو دے تو ظلم پر مدد ہوگی اور ابھی اسکی زندگی میں کسی حقدار کی میراث نہیں مقرر ہوئی ہے۔ م۔ راستہ عام پر پانی چھڑکنا تاکہ غبار بیٹھ جائے کچھ مضائقہ نہیں ہے اور ضرورت اور حاجت سے زیادہ جائز نہیں ہے۔ الملتقط۔ بلبل کو پنجرے میں بند کر کے رکھنا جائز نہیں ہے۔ القنیہ۔ ساحر اور گھر گھر پھرنے والے کو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں اور اگر انھوں نے توبہ کی تو قبول نہوگی اور اگر یہ گرفتار ہوئے پھر توبہ کی تو قبول نہوگی اور قتل کر دیے جائینگے۔ اور زندیق جو اپنی باطن کی جانب بلاتا ہو وہ بھی قتل کیا جائیگا اسی پر فتوی دیا جائے۔ خزانۃ المفتین

(کتاب التحری) اسمین چند ابواب ہیں۔ (باب اول تحری کی تفصیل و رکن و شرط و حکم کے بیان میں) تحری کی تفصیل یہ ہے جب کسی چیز کی اصلی حقیقت پر وقوف ممکن نہو تو غالب رائے سے اسکو دریافت کرنا تحری کہلاتا ہے۔ المبسوط اور اسکا رکن یہ ہے کہ اپنے دل سے ٹھیک بات دریافت کرے کیونکہ تحری کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے اور تحری اسوقت جائز ہوتی ہے کہ کوئی دلیل موجود نہو اور حالت مشتبہ ہو کیونکہ تحری تو اشتباہ ہی کی حالت میں حجت ہے اور دلیل نہ موجود ہونا اسواسطے شرط ہے کہ تحقیقی حال معلوم ہونے سے عاجزی ثابت ہو۔ تحری کا حکم یہ ہے کہ شرع میں یہ عمل ٹھیک واقع ہوتا ہے۔ محیط السرخسی دو آدمیوں نے تحری کی مگر ایک نے ٹھیک بات پائی اور دوسرے نے نہیں پائی تو ثواب میں دونوں برابر نہونگے بلکہ جسنے ٹھیک بات پائی کیونکہ اُسکو صواب کا ثواب زائد حاصل ہوگا۔ مجموعۃ الفتاوی۔ اگر وقت نماز مشتبہ ہو پس اگر وقت آنے میں اشتباہ ہے تو تحری نہیں بلکہ صبر کرے یہانتک کہ وقت آجانے کا یقین ہو جائے اور اگر وقت نکل جانے میں شک ہو تو اس روز کی اس نماز کی نیت کرے یعنی مثلاً نماز عصر روز چہارشنبہ جواہر الفتاوی۔ اگر میدان میں عشاء کی نماز پڑھی اور آسمان صاف ہے مگر اُسکو ستاروں کی پہچان نہیں ہے پھر ظاہر ہوا کہ اُسنے قبلہ کی جہت میں خطا کی تو شیخ ظہیر الدین نے فرمایا کہ اُسکی نماز جائز ہے اور دوسرے مشائخ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے۔ الظہیریہ۔ اگر ایک عورت آنکھ کی بینائی سے معذور ہو اسکو کوئی ایسا شخص نہیں ملتا جو قبلہ کی طرف متوجہ کرے پس اگر وقت تنگ ہو جاوے اور کوئی نملے تو وہ تحری کرے۔ جواہر الفتاوی۔ اور مبسوط کے باب صلوٰۃ المریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحری قبلہ جیسے شہر سے باہر جائز ہے ویسے شہر کے اندر بھی جائز ہے اسکی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات میں ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور انھیں سے ایک امام بنا پس بعض کا رخ قبلہ کی جانب تھا اور بعض کا نہیں تھا حالانکہ ان سب کا گمان یہ ہے کہ ہم ٹھیک قبلہ کی جانب ہیں یعنی انھوں نے تحری سے یہ گمان کیا تھا پس ان سب کی نماز جائز ہے کیونکہ جب تندرست لوگوں سے یہ بات حالت اشتباہ میں جائز ہے تو بیماروں سے بدرجہ اولی جائز ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ امام محمدؒ نے بدون تفصیل کے انکی نماز جائز ہونے کا حکم دیا اور یہ مکان شہر میں ہونا شہرے باہر ہو اور شیخ حلوائی نے ذکر فرمایا کہ اگر مہمان نے رات میں نماز پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہیں پس اگر نماز فریضہ ہو تو تحری نہیں جائز ہے اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے ولیکن مشائخ نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ شہر میں تحری نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ ایک شخص کسی قوم کی مسجد میں داخل ہوا پس اگر اہل مسجد میں کوئی

شخص موجود ہو تو اُس سے دریافت کرے اور تحری جائز نہیں ہی اور اگر اُسنے تحری کر کے نماز پڑھی پس اگر جہت ٹھیک پائی تو جائز ہی ورنہ نہیں - اور اگر مسجد والون مین سے کوئی شخص ہو پھر اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اُسنے غیر قبلہ کی جانب پڑھی ہی تو بھی جائز ہی اور اگر تحری نہ کی ہو تو جائز نہیں ہی اور اگر اپنی مسجد ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسکا حکم مثل گھر کے ہی اور بعض نے کہا کہ اسکا حکم غیر کی مسجد کے مانند ہی۔ کتاب الحجۃ مین مذکور ہی دو آدمی ایک جنگل مین نکل گئے اور ہر ایک نے تحری کی اور دونون کی تحری ایک دوسرے کے مخالف واقع ہوئی تو بھی دونون کی نماز جائز ہی پھر اگر درمیان نماز مین ایک کی راے بدل کر اپنے ساتھی کی جانب پھر جاے اور اقتدا کرلے تو جائز ہی بشرطیکہ اُسنے از سر نو تکبیر کہی ہو ورنہ جائز نہیں ہی۔ تاتارخانیہ (باب دوم زکوۃ مین تحری کرنے کے بیان مین ہی) اگر زکوۃ دینے مین تحری کی اور غالب راے مین آیا کہ یہ فقیر ہی یا اُسنے آگاہ کیا کہ مین فقیر ہون یا کسی عادل نے تبلایا کہ یہ فقیر ہی یا اُسکو فقیرون کے لباس مین یا فقیرون کی صف مین یا لوگون سے سوال کرتے دیکھکر غالب گمان کیا کہ یہ فقیر ہی اور اپنی زکوۃ اُسکو دیدی پھر اُسکو اشتباہ ہوگیا تو ان سب صورتون مین اگر اُسنے فقیر جانا تھا یا اُسکی غالب راے مین فقیر تھا یا اُسکو کچھ علم نہین ہوا یا اُسکی غالب راے مین تونگر تھا یا اُسنے تونگر جانا تھا تو ان سب صورتون مین امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک زکوۃ ادا ہو جائیگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط ایک صورت مین جب اُسنے تونگر جانا ہی زکوۃ ادا نہوگی۔ المحیط (باب سوم کپڑون و برتنون مین تحری کرنے کے بیان مین) اگر ایک شخص کئی کپڑے ہین جنمین سے بعض نجس اور بعض پاک ہین پس اگر کسی علامت سے تمیز ممکن ہو تو جدا کرے اور اگر بالیقین اُسکو پاک کپڑا نہین ملا اور ایسی چیز بھی نہین جس سے کوئی کپڑا دھوے حالانکہ نماز کی ضرورت ہی تو تحری کرکے جو کپڑا پاک نظر آوے اُسمین نماز پڑھے اور اگر حالت اضطرار نہو تو تحری فقط ایسی صورت مین جائز ہی کہ جب یہ معلوم ہو کہ ان مخلوط کپڑون مین اکثر پاک ہین ورنہ نہین جائز ہی۔ الذخیرہ - اور اگر دو کپڑون مین سے ایک ظاہر ہو تا اُسکی تحری مین واقع ہوا پس اُسمین اُسنے ظہر کی نماز پڑھی پھر اُسکی تحری مین آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہی اور اُس سے عصر کی نماز پڑھی تو جائز نہین کیونکہ جب پہلے ظہر جائز ہونے کا حکم دیا تو یہ مستلزم ہی کہ دوسرا کپڑا نجس ہی پھر اسکے خلاف اُسکی تحری معتبر نہوگی ہان اگر اُسکو یقین ہو جاے کہ جس کپڑے مین ظہر کی نماز پڑھی وہی نجس ہی تو ظہر کا اعادہ کرے۔ محیط السرخسی - دو شخصون نے تیر اندازی کی مشق کی درحالیکہ وضو کے ساتھ ہین پھر انمین سے کسی ایک کے بدن سے ایک قطرہ خون ٹپکا مگر ہر ایک منکر ہی کہ میرے بدن سے نہین ٹپکا پھر ہر ایک نے علحدہ علحدہ نماز پڑھی تو ہر ایک کی نماز جائز ہی اور اگر ایک نے دوسرے کی اقتدا کی تو مقتدی کی نماز نہین جائز ہی۔ المحیط - اگر سفر مین آدمی کے پاس چند برتن ہون جنمین سے بعض نجس اور بعض پاک ہین پس اگر یہ معلوم ہو کہ پاک زیادہ ہین تو حالت اختیاری و حالت اضطراری دونون مین تحری کرنا وضو کرنے اور پانی پینے دونون کے واسطے جائز ہی اور اگر نجس زیادہ ہون یا دونون برابر ہون پس اگر حالت اختیاری ہو تو پانی پینے یا وضو کرنے کسی کے واسطے تحری نہین جائز ہی اور اگر حالت اضطراری ہو تو پانی پینے کے واسطے تحری کرنا بالاجماع جائز ہی اور وضو کے واسطے تحری ہمارے نزدیک نہین ہی بلکہ تیمم کرے۔ الذخیرہ - اور اصل مین مذکور ہی کہ پانی بہا کر تیمم کرے اور یہ واجب نہین بلکہ احتیاط ہی اور امام طحاوی نے فرمایا کہ دونون پانی خلط کر کے تیمم کرے اور یہ زیادہ بہتر و اولیٰ ہی کیونکہ بہا دینے سے پانی کی منفعت جاتی رہیگی اور خلط کرنے مین وہ اپنے جانورون وغیرہ کو پلا سکتا ہی بلکہ کبھی عاجز و مضطر ہو کر خود اس پانی کو پی سکتا ہی۔ المبسوط - اور اگر اُسنے دونون پانیون سے وضو کر کے نماز پڑھی تو بھی اُسکی نماز جائز ہو جائیگی بشرطیکہ سر پر ہر ایک پانی سے علحدہ جگہ مسح کیا ہو۔ محیط السرخسی - اگر سفر مین اسکا برتن اسکے ساتھیون کے برتنون مین مل گیا حالانکہ ساتھی لوگ اسوقت غائب ہین تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ تحری کر کے ایک برتن لیکر اُس سے وضو کرے

جیسے طعام ایک جماعت کے درمیان مشترک ہو پھر ایک شخص کو ضرورت پڑی جاوے کہ ساتھی غائب ہیں تو اپنے حصہ کے قدر نکال لے اور اسی طرح اگر اُسکی روٹی اُسکے ساتھیوں کی روٹی میں مخلوط ہو گئی تو بھی بعض مشائخ کے نزدیک تحری کرے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہر دو روٹیوں میں تحری نہیں کریگا بلکہ یہاں تک انتظار کرے کہ اُسکے ساتھی آجاوین لیکن یہ اُسوقت تک ہے کہ حالت اختیاری باقی ہو اور اگر حالت اضطرار تک نوبت پہونچی تو بہرحال اُسکو تحری جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اگر چند جانور کھال کھینچے ہوئے موجود ہوں مگر ان میں سے بعض مردار ہیں پس اگر کسی علامت سے انکی شناخت ممکن ہو تو سب صورتوں میں امتیاز کرے اور تناول مباح ہے اور اگر امتیاز کسی علامت سے ممکن نہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حالت اضطراری ہے یعنی بالیقین حلال کیا ہوا جانور نہیں ملتا اور نہ حلال غذا ملتی ہے حتی کہ وہ اسمیں سے کھانے کے واسطے مضطر ہوا تو بہرحال تحری کر کے تناول کرے اور اگر حالت اختیاری باقی ہو پس اگر زیادہ مردار ہوں یا برابر ہوں تو تحری کے ساتھ تناول نہیں جائز ہے اور اگر حلال زائد ہوں تو تحری کر کے تناول جائز ہے۔ المحیط۔ اگر دس گھڑے سرکہ کے بھرے ہوں اور انمیں سے ایک میں مردار چوہا پاکر اُسکو نکال کے پھینکدیا پھر بھول گیا کہ یہ کون گھڑا تھا تو وہ بلی چھوڑے جس جس مٹکے پر بیٹھے وہی نجس ہے اور باقی پاک ہیں القنیہ۔ یہ سب زیادات ضروریہ باب اضطراری میں ہیں۔

کتاب احیاء الموات

یہ کتاب مردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان میں ہے۔

قال الموات ما لا ینتفع بہ من الاراضی لانقطاع الماء عنہ او لغلبۃ الماء علیہ او ما اشبہ ذلک مما یمنع الزراعۃ سمی بذلک لبطلان الانتفاع بہ۔ قدوری نے کہا کہ موات وہ اراضی ہیں جن سے انتفاع نہو خواہ اسوجہ سے کہ اُنسے پانی منقطع ہے یا اسوجہ سے کہ انپر پانی چڑھ آیا ہے یا اسکے مانند کوئی وجہ ہو جو زراعت سے مانع ہے اور موات یعنی مردہ اسوجہ سے اُسکا نام رکھا گیا کہ اُسکے ساتھ انتفاع نہ رہا ہے۔ ف۔ اور فتاوی میں ہے کہ زمین موات وہ زمین ہے جو شہر سے باہر کسی کی ملک نہو اور نہ اسمیں کوئی حق خاص ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات نہیں ہوسکتی اگرچہ غیر مزروعہ ہو اسی طرح شہر سے باہر جو کسی کی ملک ہو وہ بھی موات نہوگی اور جس زمین سے کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات نہوگی جیسے وہ زمین کہ جہان سے شہر والے لکڑیان لاتے ہیں یا وہ انکی چراگاہ ہے یا نمک کی جھیل وغیرہ ہے حتی کہ امام کو جائز نہیں کہ ایسی زمین کسی کو اقطاع کرے پھر ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو حتی کہ اگر آبادی کے قریب کوئی جھیل یا نرکل کا جنگل جو کسی کی ملک نہ تھا خشک ہو گیا تو وہ زمین موات ہے اور یہی صحیح ہے البدائع۔ قال فما کان منہا عادیا لا مالک لہ او کان مملوکا فی الاسلام لا یعرف لہ مالک بعینہ وہو بعید من القریۃ بحیث اذا وقف انسان من اقصی العامر فصاح لا یسمع الصوت فیہ فہو موات۔ پس ان اراضی میں سے جو زمین عادی ہو یعنی قدیمی خراب پڑی ہو کہ اُسکا کوئی مالک نہیں ہے یا اسلام میں مملوک ہو مگر اُسکا مالک معین معلوم نہیں ہوتا ہے اور حال یہ کہ آبادی سے اسقدر دور ہو کہ اگر آبادی کے کنارے کوئی شخص کھڑا ہو کر بہت بلند آواز سے چلائے تو اس زمین تک آواز نہ پہونچے پس ایسی زمین کو زمین موات کہتے ہیں۔ قال رضی اللہ عنہ ہکذا ذکرہ القدوری ومعنی العادی ما قدم خرابہ والمروی عن محمد رح انہ یشترط ان لا یکون مملوکا لمسلم او ذمی مع انقطاع الارتفاق بہا لتکون میتۃ مطلقا فاما التی ہی مملوکۃ لمسلم او ذمی لا تکون مواتا واذا لم یعرف مالکہ یکون لجماعۃ المسلمین ولو ظہر لہ مالک ترد علیہ ویضمن الزارع نقصانہا والبعد عن القریۃ علی ما قال شرطہ ابو یوسف رح لان الظاہر

ان ما یکون قریبا من القریۃ لا ینقطع ارتفاق اہلہا عنہ فیدار الحکم علیہ ومحمد رح اعتبر انقطاع ارتفاق اہل القریۃ عنہا حقیقۃ وان کان قریبا من القریۃ کذا ذکرہ الامام المعروف بخواہرزادہ وشمس الائمۃ السرخسی رح اعتمد علی ما اختارہ ابو یوسف رح- شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ یونہی قدوری نے ذکر کیا ہی اور عادی کے معنی وہ زمین جو قدیم سے ویران ہو اور امام محمد رح سے یہ مروی ہی کہ شرط یہ ہی کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملک نہو اور باوجود اسکے شہر والوں کا انتفاع اس سے منقطع ہو کیونکہ مطلقا مردہ ہوا اور اگر وہ کسی مسلمان یا ذمی کی ملک ہو تو وہ موات نہوگی اور جو زمین کسی کا مالک معلوم نہو وہ تمام مسلمانوں کے واسطے ہوگی اور اگر اسکا کوئی مالک ظاہر ہوا تو اسکو واپس کر دیجائیگی اور جس شخص نے اسمین زراعت کی وہ اسکے نقصان کا ضامن ہوگا اور رہا آبادی سے دور ہو جانا جیسا قدوری نے ذکر فرمایا یہ امام ابو یوسف نے شرط کیا ہی کیونکہ ظاہر جو زمین کہ آبادی سے قریب ہو اُس سے آبادی والوں کا انتفاع منقطع نہیں ہوتا ہی تو اسی پر حکم کا مدار رہیگا اور امام محمد رح نے درحقیقت آبادی والوں کا انتفاع منقطع ہونا اعتبار کیا ہی یعنے اگر حقیقت میں اُس سے انتفاع منقطع ہو تو وہ موات ہی اگرچہ آبادی سے قریب ہو ایسا ہی شیخ الاسلام خواہرزادہ نے ذکر فرمایا ہی اور شمس الائمہ سرخسی نے مختار ابو یوسف رح پر اعتماد کیا ہی- ثم من احیاہ باذن الامام ملکہ وان احیاہ بغیر اذنہ لم یملکہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یملکہ لقولہ علیہ السلام من احیی ارضا میتۃ فہی لہ ولانہ مال مباح سبقت یدہ الیہ فیملکہ کما فی الحطب والصید ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لیس للمرء الا ما طابت بہ نفس امامہ وما رویاہ یحتمل انہ اذن لقوم لا نصب لشرع ولانہ مغنوم لوصولہ الی ید المسلمین بایجاف الخیل والرکاب فلیس لاحد ان یختص بہ بدون اذن الامام کما فی سائر الغنائم ویجب فیہ العشر لان ابتداء توظیف الخراج علی المسلم لا یجوز الا اذا سقاہ بماء الخراج لانہ حینئذ یکون ابقاء الخراج علی اعتبار الماء فلو احیاہا ثم ترکہا وزرعہا غیرہ فقد قیل الثانی احق بہا لان الاول ملک استغلالہا لا رقبتہا فاذا ترکہا کان الثانی احق بہا والاصح ان الاول ینزعہا من الثانی لانہ ملکہا بالاحیاء علی ما نطق بہ الحدیث اذ الاضافۃ فیہ بلام التملیک وملکہ لا یزول بالترک ومن احیی ارضا میتۃ ثم احاط الاحیاء بجوانبہا الاربعۃ من اربعۃ نفر علی التعاقب فعن محمد رح ان طریق الاول فی الارض الرابعۃ لتعینہا لتطرقہ وقصد الرابع ابطال حقہ- پھر جس شخص نے امام کی اجازت سے اس زمین کو معمور کیا تو اسکا مالک ہوا اور اگر بغیر اجازت امام کے معمور کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا مالک نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ مالک ہو جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے زمین مردہ کو احیاء کیا تو یہ زمین اُسی کے واسطے ہوگی- رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن حبان باسناد صحیح- اور اس دلیل سے کہ یہ زمین مال مباح ہی کہ پہلے اس شخص کا ہاتھ اُسپر پہونچا تو یہ اسکا مالک ہو جائیگا جیسے لکڑیان و شکار مین ہوتا ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کے واسطے کچھ نہیں ہوتا سوائے اُسکے جو اُسنے اپنے امام کی خوشی خاطر کے ساتھ پایا ہو- رواہ الطبرانی باسناد ضعیف- اور صاحبین نے جو حدیث روایت کی اسمین احتمال ہی کہ وہ کسی قوم کے واسطے اجازت خاص ہوا اور یہ نہیں کہ شرع کے واسطے اصل کلی ہی اور اس دلیل سے کہ یہ اراضی بھی مال غنیمت میں داخل ہی کیونکہ وہ مسلمانوں کے قبضہ مین اسطرح پہونچی کہ اُنھوں نے سوار اُنپر حملہ کرکے اُسکو حاصل کیا تو کسی کو یہ اختیار نہ رہا کہ بدون اجازت امام کے کسی ٹکڑے کو اپنے واسطے خاص کرے جیسے دیگر اموال غنیمت مین ہوتا ہی- پھر جس مسلمان نے احیاء کیا تو اسمین عشر واجب ہوگا کیونکہ مسلمان پر ابتداءً خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہی لیکن اگر اُسنے خراجی پانی سے اس زمین کو سیراب کیا ہو تو خراج واجب ہوگا اسوجہ سے کہ پانی کے لحاظ سے یہ ابتدائی خراج نہیں بلکہ بقاءً خراج ہی- پھر اگر اُسنے یہ زمین چھوڑ دی اور دوسرے نے اسکی زراعت کی تو بعض نے کہا

کہ دوسرا شخص اسکا حقدار ہو جائیگا کیونکہ اول مرتبہ کی حاصلات کا مالک تھا اور اسکے رقبہ کا مالک نہیں تھا تو جب اُسنے
چھوڑ دی تو دوسرا اسکا حقدار ہوگیا ولیکن اصح یہ ہے کہ پہلا شخص اسکو دوسرے کے ہاتھ سے نکال سکتا ہے کیونکہ موافق حکم حدیث
کے پہلا شخص احیاء کرنے سے اسکا مالک ہوگیا تھا کیونکہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے اور چھوڑ دینے سے اُسکی ملکیت
زائل نہوگی۔ اگر کسی نے زمین موات کو زندہ کیا پھر اس زمین کے چاروں طرف اراضی موات کو چار آدمیوں نے آگے پیچھے احیاء
کیا تو امام محمد سے روایت ہے کہ اول کا راستہ چوتھی زمین سے ہوگا کیونکہ آخر میں اسی طرف سے اُسکا راستہ نہیں تھا حالانکہ
چوتھے شخص نے اُس جانب کی زمین احیاء کرکے اسکا حق شایا۔ قال ویملکہ الذمی بالاحیاء کما یملکہ المسلم لان الاحیاء سبب
الملک الا عند ابی حنیفۃ رح اذن الامام من شرطہ فیستویان فیہ کما فی سائر اسباب الملک حتی الاستیلاء
علی اصلنا۔ اور ذمی بھی زمین موات کی احیاء کرنے سے اُسکا مالک ہوجائیگا جیسے مسلمان اُسکا مالک ہوجاتا ہے کیونکہ احیاء
کرنا تو ملکیت کا سبب ہے لیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ملکیت کی شرط یہ ہے کہ امام کی اجازت ہو پس ملکیت حاصل
ہونے میں مسلمان و ذمی برابر ہیں جیسے دیگر اسباب ملک یعنی مانند خرید و میراث و شفعہ وغیرہ میں برابر ہوتے ہیں حتی کہ ہمارے
اصول پر کفار ہمارے اموال پر مستولی ہوکر مالک ہوجانے میں فــــ حتی کہ اگر کفار نے حملہ کرکے غلبہ سے مسلمانوں کا مال
چھین لیا اور اپنی ملک میں لے گئے تو مالک ہوجاتے ہیں اور امام شافعی کے نزدیک مالک نہیں ہوتے ہیں۔ قال ومن
حجر ارضا ولم یعمرہا ثلث سنین اخذہا الامام ودفعہا الی غیرہ لان الدفع الی الاول کان لیعمرہا فتحصل
المنفعۃ للمسلمین من حیث العشر والخراج فاذا لم تحصل یدفعہ الی غیرہ تحصیلا للمقصود ولان التحجیر لیس باحیاء
لیملکہ بہ لان الاحیاء انما ہو العمارۃ والتحجیر للاعلام سمی بہ لانہم کانوا یعلمونہ بوضع الاحجار حولہ او یعلمونہ لحجر غیرہم
عن احیائہ فبقی غیر مملوک کما کان ہو الصحیح۔ اگر کسی نے زمین کے گرد اگرد پتھر رکھے لیکن تین سال تک اُسکو زراعت
کے قابل نہیں کیا تو امام اُسکو لیکر دوسرے کو دیدیگا کیونکہ اول شخص کو دینا اسی واسطے تھا کہ وہ اسکو احیاء کرے تاکہ عشر و خراج
کی راہ سے مسلمانوں کو اُسکی منفعت حاصل ہو پس جب یہ منفعت حاصل نہوئی تو امام یہ زمین دوسرے کو دیدیگا تاکہ جو مقصود
ہے وہ پورا ہو اور اس دلیل سے کہ خالی پتھر رکھنا اس زمین کا احیاء نہیں ہے تاکہ پتھر رکھنے سے وہ اسکا مالک ہوجائے کیونکہ
احیاء تو اس زمین کو قابل زراعت کرنے کا نام ہے اور پتھر رکھنا صرف آگاہی کے واسطے ہوتا ہے اور اسکا نام تحجیر اسواسطے رکھا گیا
کہ وہ لوگ اُسکے گرد پتھر رکھکر اسکی موات ہونے کا اعلام کرتے تھے یا غیر کو اُسکے احیاء سے روکنے کا اعلام کرتے تھے غرضکہ
بہرصورت وہ جیسی تھی ویسی ہی غیر مملوک باقی رہی یہی صحیح ہے۔ وانما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللہ عنہ
لیس لمتحجر بعد ثلاث سنین حق ولانہ اذا اعلمہ لابد من زمان یرجع فیہ الی وطنہ وزمان یہیئ امورہ فیہ ثم زمان
یرجع الی ما یحجرہ فقدرناہ بثلاث سنین لان ما دونہا من الساعات والایام والشہور لا یفی بذلک و
اذا لم یعمر بعد انقضائہا فالظاہر انہ ترکہا قالوا ہذا کلہ دیانۃ فاما اذا احیاہا غیرہ قبل مضی ہذہ المدۃ ملکہا لتحقق
الاحیاء منہ دون الاول فصار کالاستیام فانہ یکرہ ولو فعل یجوز العقد۔ پھر تین سال تک چھوڑ رکھنیکی شرط اسواسطے
لگائی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کسی پتھر رکھنے والے کے واسطے بعد تین سال کے کچھ حق نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ
جب اُسنے پتھر رکھکر اعلام کیا تو بیان اتنا زمانہ ضرور ہے کہ اُسمیں اپنے وطن کو جاوے اور اتنی مدت بھی ضرور ہے کہ اپنے کاموں
کو وہاں درست کرے پھر ایک مدت ضرور ہے کہ واپس ہوکر زمین تحجیر کی اصلاح کرے پس ہمنے تین برس اسکا اندازہ کیا کیونکہ
اس سے کم مدت جو گھنٹے و ایام ہیں وہ اس کام کے واسطے کافی نہیں ہوسکتے ہیں پھر جب وہ تین برس کے بعد حاضر نہوا تو ظاہر یہ ہے کہ
اُسنے اس کام کو چھوڑ دیا مشائخ نے فرمایا کہ یہ سب حکم بطور دیانت ہے اور رہا یہ کہ اس مدت گذرنے سے پہلے کسی دوسرے نے

اُسکو احیاء کیا تو اُسکی جانب سے احیاء پایا گیا اور اول کی جانب سے نہیں پایا گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غیر کی خرید پر چکانا چنانچہ بیع پر چکانا مکروہ ہے لیکن اگر کیا جاوے تو عقد جائز ہوتا ہے۔ ثم التحجیر قد یکون بغیر الحجر بان غرز حولہا اغصانا یابسۃ او نقی الارض واحرق ما فیہا من الشوک او حصد ما فیہا من الحشیش او الشوک وجعلہا حولہا وجعل التراب علیہا من غیر ان یتم المسناۃ لیمتنع الناس من الدخول او حفر من بیر ذراعا او ذراعین وفی الاخیر ورد الخبر ولو کربہا وسقاہا فعن محمد رح انہ احیاء ولو فعل احدہما یکون تحجیرا ولو حفر انہارہا ولم یسقہا یکون تحجیرا وان سقاہا مع حفر الانہار کان احیاء لوجود الفعلین ولو حوطہا او سنمہا بحیث یعصم الماء یکون احیاء لانہ من جملۃ البناء وکذا اذا بذرہا۔ پھر تحجیر کبھی سوائے پتھروں کے دوسرے طور پر ہوتی ہے بایں طور کہ اسکے گرد سوکھی لکڑیاں گاڑدیں یا زمین کو کوڑے کرکٹ سے پاک کیا اور اُسکے کانٹے جلا دیے یا اس زمین کے اندر جو گھانس یا کانٹے لگے تھے وہ کاٹ کر گرداگرد لگائی یا اُس زمین میں مٹی ڈالی بدون اسکے کہ پانی کی باندھ نالیاں پوری کرے تاکہ لوگ زمین میں جانے سے باز رہیں یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک ہاتھ یا دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا اور اخیر کے بارہ میں خبر وارد ہوئی ہے (لیکن پائی نہیں گئی - الزیلعی) اور اگر اُسنے زمین کو گوڑ کر پانی سے سینچا تو امام محمد رح سے روایت ہے کہ یہ احیاء ہے یعنے تحجیر نہیں بلکہ احیاء پورا ہو گیا اور اگر اُسنے ان دونوں میں سے ایک کیا یعنی خالی زمین کو گوڑا یا سینچا تو یہ بھی تحجیر ہے۔ اور اگر اُسنے اس زمین میں نہریں کھودیں مگر ابھی پانی جاری نہیں کیا تو بھی یہ تحجیر ہے اور اگر نہریں کھودنے کے ساتھ اُسنے زمین میں پانی جاری کیا تو یہ احیاء ہے کیونکہ دونوں باتیں پائی گئیں۔ اور اگر اُسنے اس زمین کے گرد دیوار بنائی یا اُسکے گرد مینڈیں بنائیں کہ جس سے پانی رک جائے تو یہ احیاء ہے کیونکہ یہ بھی بنانے کی قسم سے ہے اور اسی طرح اگر اُسنے زمین میں تخم بوئے تو بھی احیاء ہے۔ قال ولا یجوز احیاء ما قرب من العامر ویترک مرعی لاہل القریۃ ومطرحا لحصائدہم لتحقق حاجتہم الیہا حقیقۃ او دلیلا علی ما بیناہ فلا یکون مواتا لتعلق حقہم بہا بمنزلۃ الطریق والنہر وعلی ہذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام ما لا غنی بالمسلمین عنہ کالملح والآبار التی یستقی الناس منہا لما ذکرنا۔ جو زمین آبادی سے قریب ہو اُسکا احیاء نہیں جائز ہے اور وہ اس گاؤں والوں کے واسطے چراگاہ اور اُن کے کھلیان کے واسطے جگہ چھوڑی جائیگی کیونکہ اس زمین کی جانب ان لوگوں کو حاجت ہے خواہ بحقیقت بقول محمد رح یا بدلیل حاجت بدلیل ابو یوسف رح جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کیا ہے تو یہ زمین موات نہوگی کیونکہ اس سے لوگوں کا حق متعلق ہے تو یہ بمنزلہ شارع عام و نہر کے ہے اور اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا کہ امام کو جائز نہیں ہے کہ ایسی چیز کسی کو اقطاع میں دے جس سے مسلمانوں کی حاجات متعلق ہیں جیسے نمک کی کھان یا وہ تالاب و جھیلیں و کنوئیں جس سے پانی بھرتے و سینچتے ہیں اسی وجہ سے کہ ان چیزوں سے لوگوں کی حاجات و حقوق متعلق ہیں۔ قال ومن حفر بیرا فی بریۃ فلہ حریمہا ومعناہ اذا حفر فی ارض موات باذن الامام عندہ او باذنہ وبغیر اذنہ عندہما لان حفر البیر احیاء۔ اور اگر کسی نے جنگل میں کنواں کھودا تو اُسکو اس کنوئیں کے واسطے حریم ملیگا یعنی گرداگرد ایک حد تک اُسی کی ملکیت ہو جائیگی حتی کہ دوسرا اسمیں کچھ تصرف نہیں کر سکے گا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ اُسنے زمین موات میں کنواں کھودا مگر ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام کی اجازت سے کھودا اور صاحبین کے نزدیک خواہ اجازت سے یا بغیر اجازت کھودا بہر حال اُسکو حریم ملیگا کیونکہ کنواں کھودنا بھی زمین احیاء میں شامل ہے۔ قال فان کانت للعطن فحریمہا اربعون ذراعا لقولہ علیہ السلام من حفر بیرا فلہ مما حولہا اربعون ذراعا عطنا لماشیتہ۔ اور اگر یہ کنواں اُسنے جانوروں کے عطن کے واسطے بنایا ہو تو اُسکو کنوئیں کے گرد سے چالیس ہاتھ ملیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے کوئی کنواں کھودا تو اُسکے واسطے کنوئیں کے گرد چالیس ہاتھ

اسکے گوبر کے ڈھیر کے واسطے ہی نہ سینچنے کے واسطے۔ اونٹ وبکریون وغیرہ کی آرامگاہ ہو پانی کے گرد ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً اور امام محمد نے حدیث ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کی اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح مرسل ہی یعنے ابوداؤد نے مراسیل مین سعید بن المسیب سے مرسل روایت کی کہ ارض موات کے کنوئین کا حریم پچاس ہاتھ ہی دارقطنی نے اسکو حسن بن ابی جعفر کے ذریعہ سے ابوہریرہ کو زیادہ کرکے موصول کیا لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام احمد ونسائی وابن معین وابن مدینی وبخاری نے ضعیف کہا۔ ابن حبان نے لکھا کہ یہ شخص عابد زاہد مستجاب الدعوات تھا لیکن دنیا کے مکارون سے واقف نہونے کی وجہ سے حدیث پرکھنے سے غافل تھا اسواسطے اسکی حدیث نہین لیجائیگی مین کہتا ہون کہ مسئلہ ثابت کرنے کے واسطے مرسل سعید بن المسیب کافی ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قیل اربعون من کل الجوانب والصحیح انہ من کل جانب لان فی الاراضی رخوۃ ویتحول الماء الی ما حفر دونہا۔ پھر کہا گیا کہ ہر چہار جانب سب کے واسطے چالیس ہاتھ ہی اور صحیح یہ ہی کہ ہر ایک جانب کے واسطے چالیس ہاتھ ہی کیونکہ اراضی مین نرمی ہوتی ہی تو چالیس ہاتھ سے کم مین دوسرا کنوان کھودنے سے پانی اُسکی جانب لوٹ جائیگا۔ وان کانت للناضح فحریمہا ستون ذراعا وہذا عندہما وعند ابی حنیفۃ رح اربعون ذراعا لہما قولہ علیہ السلام حریم العین خمس مائۃ ذراع وحریم بیر العطن اربعون ذراعا وحریم بیر الناضح ستون ذراعا ولانہ قد یحتاج فیہ الی ان یسیر دابتہ للاستقاء وقد یطول الرشاء وبیر العطن للاستقاء منہ بیدہ فقلت الحاجۃ فلا بد من التفاوت۔ اور اگر اُسنے وہان پانی سینچنے کے واسطے کنوان کھودا ہو تو اُسکا حریم ساٹھ ہاتھ ہی اور یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہی اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ چالیس ہاتھ ہی صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چشمہ کا حریم پانسو ہاتھ ہی اور جو کنوان جانورون کو پانی پلانے کے واسطے ہو اُسکا حریم چالیس ہاتھ ہی اور جو کنوان سینچنے کے واسطے ہو اُسکا حریم ساٹھ ہاتھ ہی۔ رواہ ابو یوسف بسند ضعیف عن الزہری مرسلاً۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ سینچنے کے واسطے پانی نکالنے مین کبھی چرس کھینچنے والے بیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہی حالانکہ رسی بلحاظ کنوئین کی گہرائی کے کبھی دراز ہوتی ہی اور جانورون کو پانی پلانے کے واسطے جو کنوان ہوتا ہی اُسمین ہاتھ سے کھینچکر پانی نکالا جاتا ہی تو درازی کی حاجت کم ہی تو ان دونون مین تفاوت ضرور ہی۔ ولہ ما روینا من غیر فصل والعام المتفق علی قبولہ والعمل بہ اولی عندہ من الخاص المختلف فی قبولہ والعمل بہ ولان القیاس یابی استحقاق الحریم لان عملہ فی موضع الحفر والاستحقاق بہ ففیما اتفق علیہ الحدیثان ترکناہ وفیما تعارضا فیہ حفظناہ ولانہ قد یستقی من العطن بالناضح ومن بیر الناضح بالید فاستوت الحاجۃ فیہما ویمکنہ ان یدیر البعیر حول البیر فلا یحتاج الی زیادۃ مسافۃ۔ دلیل امام ابوحنیفہ کی وہ حدیث ہی جو ہمنے اوپر روایت کی کہ اُسمین کوئی تفصیل سینچنے کے کنوئین یا جانورون کو پانی پلانے کے کنوئین کی نہین ہی اور قاعدہ یہ ٹھہرا کہ حدیث عام جسکے قبول کرنے اور اُسپر عمل کرنے مین اتفاق ہو وہ ایسی حدیث خاص پر مقدم ہی جسکے قبول وعمل مین اختلاف ہو (لیکن اس حدیث کے اطلاق مین تامل ہی کیونکہ اُسمین بیر عطن مذکور ہی۔ م۔) اور اس دلیل سے کہ حریم کا استحقاق خلاف قیاس ہی کیونکہ کنوان کھودنے والے نے اپنا کام اس جاگہ کیا جہان گڈھا کھودا ہی حالانکہ کام کے ذریعہ سے استحقاق ہوتا ہی یعنے پھر اس گڈھے سے علاوہ استحقاق کیونکر ہو مگر یہ قیاس چھوڑکر بوجہ حدیث کے یعنے استحقاق لیا گیا اور ان حدیثین کچھ مختلف ہین تو جس مقدار مین دونون حدیثون مین اتفاق ہی یعنی چالیس ہاتھ تو ہمنے اسمین قیاس چھوڑدیا اور جس مقدار مین تعارض ہی تو اسمین ہمنے قیاس کو محفوظ رکھا یعنی اس سے زیادہ استحقاق نہین ہی اور یہ جو کہنے رسی کی حاجت بیان کی تو وہ ساقط ہی اسواسطے

کہ کبھی پانی پلانے کے کنوئین سے سینچنے کا کام لیا جاتا ہے اور کبھی سینچنے کے کنوئین سے ہاتھ سے پانی پلانے کا کام لیا جاتا ہے تو ضرورت ان دونون مین یکسان ہوگئی اور اسکے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ جرس کھینچنے والا جانور اس کنوئین کے گرد پھرایا جاوے تو زیادہ مسافت کی ضرورت نہوگی۔ قال وان کانت عینا فحریمہا خمس مائۃ ذراع لما رویناہ ولان الحاجۃ فیہ الی زیادۃ مسافۃ لان العین تستخرج للزراعۃ فلا بد من موضع یجری فیہ الماء ومن حوض یجتمع فیہ الماء ومن موضع یجری فیہ الی الزراعۃ فلہذا یقدر بالزیادۃ والتقدیر بخمس مائۃ بالتوقیف والاصح انہ خمس مائۃ ذراع من کل جانب کما ذکرنا فی العطن والذراع ہو المکسرۃ وقد بیناہ من قبل وقیل ان التقدیر فی العین والبیر بما ذکرناہ فی اراضیہم لصلابۃ بہا وفی اراضینا رخاوۃ فیزاد کیلا یتحول الماء الی الثانی فیتعطل الاول۔ اور اگر چشمہ ہو تو اُسکا حریم پانچسو ہاتھ ہے بدلیل اُس حدیث کے جو ہمنے اوپر روایت کی اور اس دلیل سے کہ چشمہ کی صورت مین زیادہ مسافت کی حاجت ہوتی ہے کیونکہ چشمہ زراعت کے واسطے نکالا جاتا ہے تو ایسی جگہ چاہیے جہان پانی جاری ہو اور ایسا حوض چاہیے جہان پانی جمع ہو اور ایسی جگہ جہان ہوکر پانی کھیت مین جاوے لہذا اسکے حریم کی مقدار زائد ہوگی پھر ہمنے حدیث سے وزن حاصل کیا کہ وہ پانچسو ہاتھ پھر اصح یہ ہے کہ یہ پانچسو ہاتھ اُسکے ہر طرف ہونگے جیسا ہمنے چاہ عطن مین ذکر کیا ہے اور ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے جو چہ مٹھی کا ہوتا ہے اور ہمنے اسکو سابق مین بیان کر دیا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ حریم چشمہ یا کنوئین کی یہ مقدار جو اوپر مذکور ہوئی یہ عرب کی اراضی کے واسطے تھی کیونکہ وہ زمینیں سخت تھین اور ہماری زمینین نرم ہوتی ہین تو جہان ضرورت ہو اس مقدار سے زیادہ حریم لیا جائیگا تاکہ پانی لوٹ کر دوسرے کے کنوئیں یا چشمہ مین نجانے کہ جس سے پہلے شخص کا کام معطل ہو جائے۔ قال فمن اراد ان یحفر فی حریمہا منع منہ کیلا یودی الی تفویت حقہ والاخلال بہ وہذا لانہ بالحفر ملک الحریم ضرورۃ تمکنہ من الانتفاع بہ فلیس لغیرہ ان یتصرف فی ملکہ۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اسکے حریم کے اندر کنوان کھودنا چاہا تو وہ اس سے منع کیا جائیگا تاکہ اول کا حق ضائع نہو اور نہ اسمین خلل پیدا ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنوان یا چشمہ کھودنے کے ذریعہ سے حریم کا مالک ہوگیا تھا تاکہ اُسکو اپنے کنوئین یا چشمہ سے انتفاع ممکن ہو تو دوسرے کو یہ اختیار نہین ہے کہ اُسکی ملکیت مین تصرف کرے۔ فان احتفر آخر بیرا فی حد حریم الاولے للاول ان یصلحہ ویکبسہ تبرعا ولو اراد اخذ الثانی فیہ قیل لہ ان یاخذہ بکبسہ لان ازالۃ جنایۃ حفرہ بہ کما فی الکناسۃ یلقیہا فی دار غیرہ فانہ یوخذ برفعہا وقیل یضمنہ النقصان ثم یکبسہ بنفسہ کما اذا ہدم جدار غیرہ وہذا ہو الصحیح ذکرہ فی ادب القاضی للخصاف وذکر طریق معرفۃ النقصان وما عطب فی الاولے فلا ضمان فیہ لانہ غیر متعد ان کان باذن الامام فظاہر وکذا ان کان بغیر اذنہ عندہما والعذر لابی حنیفۃ رح انہ یجعل الحفر تحجیرا وہو بسبیل منہ بغیر اذن الامام وان کان لا یملکہ بدونہ وما عطب فی الثانیۃ ففیہ الضمان لانہ متعد فیہ حیث حفر فی ملک غیرہ وان حفر الثانی بیرا وراء حریم الاولی فذہب ماء البیر الاولے لا شیء علیہ لانہ غیر متعد فی حفرہا وللثانی الحریم من الجوانب الثلثۃ دون الجانب الاول لسبق ملک الحافر الاول فیہ۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اول کے حریم مین کنوان کھودا تو اول کو اختیار ہے کہ دوسرے کا کنوان بطور احسان کے پاٹ دے یعنی پاٹ دینے مین اسکی مدد کرے۔ اور اگر اول نے چاہا کہ دوسرے سے مواخذہ کرے تو بعض نے کہا کہ اول کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اپنا کھودا ہوا کنوان پاٹ دینے کے واسطے ماخوذ کرے کیونکہ دوسرے کے کھودنے کا جرمانہ یہی کہ اسکو پاٹے۔ جیسے اپنا کوڑا کسی غیر کے گھر مین ڈالدے تو اسکا جرمانہ یہی کہ اسکو وہان

کنواں اٹھانے کا حکم دیا جائے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوم سے نقصان کا تاوان لے پھر اسکو خود پاٹ دے جیسے غیر کی دیوار گرا دی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ یہی حکم صحیح ہے چنانچہ خصاف رح کے ادب القاضی میں صریح مذکور ہے اور اسمیں نقصان پہچاننے کا طریقہ یہ مذکور ہے کہ پہلے چاہ اول کی قیمت قبل دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کیجاوے اور پھر بعد دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کی جاوے جو فرق ہو وہی نقصان ہے ع۔ پھر چاہ اول کی وجہ سے جو کوئی آدمی یا جانور وغیرہ تلف ہو تو کھودنے والا اسکا ضامن نہوگا کیونکہ اُسنے تعدی نہیں کی چنانچہ اگر اُسنے امام کی اجازت سے کھودا ہو تو ظاہر ہے اور اگر بغیر اجازت امام ہو تو صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اُنکے نزدیک احیاء بدون اجازت امام جائز ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن نہونے کا عذر یہ ہے کہ کنواں کھودنا بمنزلہ تحجیر قرار دیا جائیگا اور تحجیر بدون اجازت امام جائز ہے اگرچہ احیاء بدون اجازت نہیں جائز ہے اور اگر چاہ دوم میں کوئی جانور وغیرہ تلف ہوا تو اُسکا کھودنے والا ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے ظالمانہ طور پر یہ کنواں کھودا ہے کیونکہ اُسنے غیر کی ملکیت میں کھودا ہے ف۔ ولیکن اگر اول نے بغیر اجازت امام کھودا ہو تو ابوحنیفہ رح کے قول پر یہ حکم مشکل ہے مگر اسکہ بغیر اجازت بھی اول کے واسطے حریم ثابت ہو۔ فافہم۔ م

اور اگر دوسرے آدمی نے حریم اول کے باہر کنواں کھودا جس سے چاہ اول کا پانی جاتا رہا تو دوسرے پر کچھ الزام نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرا کنواں کھودنے میں متعدی نہیں ہے پھر دوسرے کو اپنے کنوئیں کا حریم صرف تین طرف سے ملیگا اور چاہ اول کی جانب نہیں ملیگا کیونکہ اول نے اپنی ملکیت بوجہ سبقت کے حاصل کرلی۔ والقناة لها حريم بقدر ما يصلحها وعن محمد رح انه بمنزلة البئر في استحقاق الحريم وقيل هو عندهما وعنده لا حريم لها ما لم يظهر الماء على الارض لانه نهر في التحقيق فيعتبر بالنهر الظاهر قالوا وعند ظهور الماء على الارض هو بمنزلة عين فوارة فيقدر حريمه بخمس مائة ذراع۔ اور کاریز جو زمین کے نیچے بطور مٹی ہوئی نہر کے جاری ہوتی ہے تو اسکا حریم اُسکے لائق مقرر ہوگا اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ حریم کے استحقاق میں وہ بمنزلہ کنوئیں کے ہے یعنی چالیس گز ہوگا بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے اور امام رح کے نزدیک کاریز کے واسطے کچھ حریم نہیں ہے جب تک اُسکا پانی زمین پر ظاہر نہو کیونکہ وہ درحقیقت نہر ہے تو کھلی ہوئی نہر پر اُسکا قیاس ہوگا مشائخ نے فرمایا کہ جب اُسکا پانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ بمنزلہ جوش مارنے والے چشمہ کے ہے پس اُسکا حریم پانچسو گز مقرر کیا جائیگا۔ والشجرة تغرس في ارض موات لها حريم ايضا حتى لم يكن لغيره ان يغرس شجرا في حريمها لانه يحتاج الى حريم له يجد فيه ثمره ويضعه فيه وهو مقدر بخمسة اذرع من كل جانب به ورد الحديث۔ زمین موات میں جو درخت لگایا جائے اُسکے واسطے بھی حریم ہوتا ہے حتی کہ دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اسکے حریم میں کوئی درخت بووے کیونکہ درخت لگانے والے کو حریم کی اسواسطے ضرورت ہوتی ہے کہ پھل توڑ کر وہاں جمع کرے اور خشک کرے اور اس حریم کی مقدار ہر طرف سے پانچ گز ہے اور یہی حدیث میں وارد ہے ف۔ یہ حدیث امام ابوداؤد نے آخر کتاب الاقضیہ میں روایت کرکے سکوت کیا یعنی حدیث حسن ہے۔ قال وما ترك الفرات او الدجلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهرا۔ اور دریاے فرات یا دریاے دجلہ نے یعنی کسی دریا نے جو زمین چھوڑ دی اور اُسکا دھارا ہٹ کر بہنے لگا پس اگر یہ امید ہو کہ پھر وہ اس مقام پر عود کریگا تو اس زمین کا احیاء جائز نہیں ہے کیونکہ عام لوگوں کو اسکی نہر ہونے کی حاجت ہے۔ وان كان لا يجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامر لانه ليس في ملك احد لان قهر الماء يدفع قهر غيره وهو اليوم في يد الامام۔ اور اگر یہ امید نہو کہ دریا پھر یہاں عود کریگا تو یہ زمین بمنزلہ زمین موات کے ہے بشرطیکہ کسی زمین معمورہ کی حریم نہو اور اسکے موات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی کی ملکیت میں نہیں ہے کیونکہ دریا کا غلبہ دوسرے کا غلبہ دفع کر دیتا ہے

اور اسکے ہٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہو ـ ف ـ تو اسکی اجازت سے دوسرے کو احیاء کرنا جائز ہے۔ قال و من کان لہ نہر فی ارض غیرہ فلیس لہ حریم عند ابی حنیفۃ رح الا ان یقیم بینۃ علی ذلک وقالا لہ مسناۃ النہر یمشی علیہا ویلقی علیہا طینہ۔ اگر کسی کی نہر کسی غیر کی زمین میں واقع ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس نہر کا حریم نہ ہوگا مگر جبکہ مالک نہر اسکا حریم ہونے پر اپنے گواہ قائم کرے اور صاحبین نے فرمایا کہ اسکے واسطے نہر کے کنارہ کی پٹری بانی ہوگی جس پر وہ چلے اور نہر اگار کر اسپر مٹی ڈالے۔ قیل ہذہ المسألۃ بناء علی ان من حفر نہرا فی ارض موات باذن الامام لا یستحق الحریم عندہ وعندہما یستحقہ لان النہر لا ینتفع بہ الا بالحریم لحاجتہ الی المشی لتسییل الماء ولا یمکنہ المشی عادۃ فی بطن النہر والی القاء الطین ولا یمکنہ النقل الی مکان بعید الا بحرج فیکون لہ الحریم اعتبارا بالبئر۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بر بناء مسئلہ دیگر ہے کہ اگر کسی نے زمین موات میں سلطان کی اجازت سے نہر کھودی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک حریم کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مستحق ہوتا ہے کیونکہ بدون حریم کے نہر سے انتفاع ممکن نہیں ہے اسلیے کہ اسکو ایک تو یہ حاجت ہے کہ پانی بہلنے کے واسطے نہر کے کنارے چلے اور نہر کے اندر ہو کر از راہ عادت کے چلنا ممکن نہیں ہوتا اور دوسری حاجت یہ ہے کہ اسکی اگاری ہوئی مٹی کہیں ڈالے اور اس کیچڑ کو یہاں سے لیجا کر کہیں دور ڈالنا نہیں ممکن ہے مگر بحرج ومشقت حالانکہ شرع میں حرج دور کیا گیا ہے تو کنوئیں پر قیاس کرکے نہر کے واسطے بھی حریم ہوگا۔ ولہ ان القیاس یاباہ علی ما ذکرناہ وفی البئر عرفناہ بالاثر والحاجۃ الی الحریم فیہ فوقہا الیہ فی النہر لان الانتفاع بالماء فی النہر ممکن بدون الحریم ولا یمکن فی البئر الا بالاستقاء ولا استقاء الا بالحریم فتعذر الالحاق ووجہ البناء ان باستحقاق الحریم تثبت الید علیہ اعتبارا تبعا للنہر والقول لصاحب الید وبعدم استحقاقہ تنعدم الید والظاہر یشہد لصاحب الارض علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ وان کانت مسألۃ مبتدأۃ فلہما ان الحریم فی ید صاحب النہر باستمساکہ الماء بہ ولہذا لا یملک صاحب الارض نقضہ ولہ انہ اشبہ بالارض صورۃ ومعنی اما صورۃ لاستوائہما ومعنی من حیث صلاحیتہ للغرس والزراعۃ والظاہر شاہد لمن فی یدہ ما ہو اشبہ بہ کاثنین تنازعا فی مصراع باب لیس فی یدہما والمصراع الآخر معلق علی باب احدہما یقضی للذی فی یدہ ما ہو اشبہ بالمتنازع فیہ والقضاء فی موضع الخلاف قضاء ترک ولا نزاع فیما بہ استمساک الماء انما النزاع فیما وراءہ مما یصلح للغرس علی انہ ان کان مستمسکا بہ ماء نہرہ فالآخر دافع الماء عن ارضہ والمانع من نقضہ تعلق حق صاحب النہر لا ملکہ کالحائط لرجل وللآخر علیہ جذوع لا یتمکن من نقضہ وان کان ملکہ وفی الجامع الصغیر نہر لرجل الی جنبہ مسناۃ وللآخر خلف المسناۃ ارض تلزقہا ولیست المسناۃ فی ید احدہما فہی لصاحب الارض عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہی لصاحب النہر حریما لملقی طینہ وغیر ذلک وقولہ ولیست المسناۃ فی ید احدہما معناہ لیس لاحدہما علیہ غرس ولا طین ملقی فینکشف بہذا اللفظ موضع الخلاف اما اذا کان لاحدہما علیہ ذلک فصاحب الشغل اولی لانہ صاحب ید ولو کان علیہ غرس لا یدری من غرسہ فہو من مواضع الخلاف ایضا وثمرۃ الاختلاف ان ولایۃ الغرس لصاحب الارض عندہ وعندہما لصاحب النہر واما القاء الطین فقد قیل انہ علی الخلاف وقیل ان لصاحب النہر ذلک ما لم یفحش واما المرور فقد قیل یمنع صاحب النہر عندہ وقیل لا یمنع للضرورۃ قال الفقیہ ابو جعفر اخذ بقولہ فی الغرس وبقولہما فی القاء الطین ثم عن ابی یوسف رح ان حریمہ مقدار نصف بطن النہر من کل جانب وعن محمد رح مقدار بطن النہر من کل جانب وہذا ارفق۔

ہذا ارفق بالناس۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً حریم ثابت ہونا خلاف قیاس ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان
کر دیا پھر کنوئیں کے واسطے حریم ہونا ہمکو بدلیل حدیث معلوم ہوا ہے یعنے حدیث کی وجہ سے ہم نے وہاں قیاس
ترک کر دیا اور نہر کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے اسواسطے کہ کنوئیں میں حریم کی حاجت بہ نسبت نہر کے بڑھکر ہے اسلیے
کہ نہر میں پانی سے انتفاع بدون حریم کے ممکن ہے اور کنوئیں کے پانی سے انتفاع بدون بھرنے کے ممکن نہیں اور
بھرنا بدون حریم کے ممکن نہیں ہے پس جب احتیاج کی علت کنوئیں میں زیادہ قوی ہے اور نہر میں کم ہے تو نہر کو کنوئیں
کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے پھر مسئلہ مذکورہ کا حریم نہر پر مبنی ہونا اسوجہ سے ہے کہ صاحبین کے نزدیک حریم کے استحقاق
سے مالک نہر کا قبضہ اسکے حریم پر بہ تبعیت نہر کے ثابت ہوگا جیسے زمین درات کی نہر میں ہوتا ہے اور قول اُسی کا قبول ہوتا ہے
جسکا قبضہ موجود ہو اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک حریم کا استحقاق نہونے سے قبضہ نادر ہوگا تو اُسکو گواہ لانے کی ضرورت
ہوگی اور ظاہر حال تو مالک زمین کے واسطے شاہد ہے یعنی نہر کا کنارہ بھی اُسکی زمین سے ظاہر و باطن متصل و مشابہ ہے
تو ظاہر یہ اُسی کی زمین ہے چنانچہ ان شاء اللہ تعالے ہم بیان کرینگے (یہ استدلال اُسوقت ہے کہ مسئلہ مذکورہ پر بنا مسئلہ
نہر ہو۔م۔) اور اگر یہ مسئلہ ابتدائی قرار دیا جائے تو صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ نہر مذکور کا حریم بھی مالک نہر کے قبضہ میں
ہے کیونکہ وہ حریم کے ذریعے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے اور اسی جہت سے مالک زمین کو کنارہ حریم توڑ دینے کا
اختیار نہیں ہے پس جب مالک نہر قابض حریم ہوا تو حریم کی ملکیت میں اسی کا قول مقبول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ حریم مذکور صورت و معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے پس صورت میں مشابہت تو ظاہر ہے کیونکہ حریم و زمین دونوں
کی صورت یکساں ہے اور معنوی مشابہت اسوجہ سے کہ زمین کی طرح حریم بھی پیڑ لگانے و زراعت کرنے کے قابل ہے اور
ظاہر حال اُسی کے واسطے شاہد ہوتا ہے جسکے قبضہ میں ایسی چیز ہو جو متنازعہ چیز سے زیادہ مشابہ ہے جیسے دو شخصوں نے ایک
کواڑ میں جھگڑا کیا یعنی دونوں اسکی ملکیت کے مدعی ہیں حالانکہ وہ کواڑ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے
اور اسکی جوڑی کا دوسرا کواڑ ان دونوں میں سے ایک کے دروازہ میں لگا ہوا ہے تو جسکے دروازہ میں یہ کواڑ جو متنازعہ
کواڑ سے زیادہ مشابہ ہے لگا ہوا ہے اوسی کے واسطے اس متنازعہ کواڑ کا حکم دیا جائیگا اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ایک
کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہے تو اسمیں حریم کی بابت حکم قاضی یعنی ترک ہے یعنے ظاہری حالت پر چھوڑ دینا اور یعنی ملک
نہیں ہے یعنی یہ حکم دیا جائیگا کہ نہر کا حریم بھی مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑا جائے اور یہ حکم نہ دیا جائیگا کہ وہ مالک زمین کی
ملک ہے لہذا اگر مالک نہر اپنی ملکیت کے گواہ قائم کرے تو مقبول ہونگے۔ رہا یہ بیان کہ مالک نہر بذریعہ حریم اپنا پانی روکے
ہوئے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اُس کنارہ میں اختلاف نہیں جسکے ذریعہ سے پانی رکا ہے بلکہ اُسکے علاوہ جو چیز کہ درخت لگانے کے
قابل ہے اُسمیں اختلاف ہے علاوہ بریں اگر مالک نہر اُسکے ذریعے اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو مالک زمین اسکے ذریعہ سے پانی کو
اپنی زمین بھر جانے سے روکتا ہے رہا یہ خیال کہ مالک زمین اس حریم کو توڑ نہیں سکتا تو توڑنے کا اختیار نہونا مالک نہر کا حق
متعلق ہونیکی وجہ سے ہے اور اس سے مالک نہر کی ملکیت لازم نہیں آتی جیسے ایک دیوار زید کی ملکیت ہو اور بکر کو اس
دیوار پر اپنی دھنیاں رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ دیوار توڑ دے یعنی بوجہ حق بکر کے دیوار توڑ
نہیں سکتا ہے اگرچہ دیوار زید کی ملک ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ محل اختلاف ایسا حریم ہے جو زمین سے موازی ہو کہ انکے درمیان
کوئی چیز فاصل نہو اور وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں مشغول نہو یعنی اُسمیں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کوئی حق نہو۔
ک ف۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص کی نہر ہے مثلاً اُسکا نام زید ہے اور نہر کے بیچ میں پانی کا باندھ ہے اور ایک شخص
دیگر مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے ملحق ہے یعنے کچھ فصل نہیں ہے اور یہ باندھ زید و بکر دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے

تو دوسری کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ مالک زمین کا قرار دیا جائیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ وہ مالک نہر کا قرار دیا جائیگا کہ نہر کی مٹی اگار کر اُس پر ڈالنے وغیرہ کے واسطے وہ نہر کا حریم ہوگا اور یہ جو فرمایا کہ یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ دونوں میں سے کسی کے درخت نہیں اور اگاری ہوئی مٹی نہیں پڑی ہے پس اس لفظ سے محل نزاع کی محل خلاف کی صورت ہے۔ رہا یہ کہ اگر دونوں میں سے کسی کے درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر ہو تو بالاتفاق وہی مستحق ہے جسکا اس باندھ سے تعلق ہے کیونکہ وہی قابض ہے۔ اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان درختوں کو کسنے لگایا ہے تو یہ بھی امام و صاحبین کے نزدیک محل اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک وہ مالک نہر کے قبضہ میں چھوڑے جائینگے اور امام رح کے نزدیک مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑے جائینگے پھر باندھ میں اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اسپر درخت لگانے کا اختیار امام رح کے نزدیک مالک زمین کو ہے اور صاحبین کے نزدیک مالک نہر کو ہے۔ رہا نہر اگار کر مٹی ڈالنا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اختلافی ہے یعنی صاحبین کے نزدیک نہر والا اگار کر اپنی کیچڑ نہر کی حریم پر ڈال سکتا ہے اور امام رح کے نزدیک نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک نہر کو یہ اختیار ہے جب تک کہ کثیرہ فحش نہو (یہی صحیح ہے الکفایہ)۔ با نہر کے حریم پر چلنا تو بھی بعض نے کہا کہ امام رح کے نزدیک مالک نہر روکا جائیگا اور بعض نے فرمایا کہ بضرورت نہیں روکا جائیگا (یہی اشبہ ہے۔ الکافی) فقیہ ابو جعفر نے فرمایا کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہ رح کا قول لیتا ہوں اور اگاری مٹی ڈالنے کے حق میں صاحبین کا قول لیتا ہوں ف۔ یعنی ملکیت حریم بظاہر مالک زمین کی ہے مگر مالک نہر کو اُسپر اگاری مٹی ڈالنے کا حق ہے اور مذہب صاحبین رح یہ کہ مالک نہر اُسکے حریم کا مالک ہے۔ م ع۔ پھر امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار دونوں جانب ہوگا (یہی طحاوی نے اختیار کیا۔ الذخیرہ) اور امام محمد سے روایت ہے کہ حریم بقدر پوری چوڑائی نہر کے ہر جانب ہوگا اور یہی قول لوگوں کے واسطے زیادہ آسان ہے ف۔ اور اسی کو کرخی رح نے اختیار کیا ہے۔ الذخیرہ
اور اسی کو شیخ مصنف نے ترجیح دی۔

فصول فی مسائل الشرب

یہ چند فصلیں مسائل شرب کے بیان میں ہیں۔

شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ۔ اور شریعت میں شرب اپنی کھیتی یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لیے پانی اپنی باری پر لینا۔ اور صورت یہ کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں بلکہ ایک نہر سے پانی باری باری دیا جاتا ہے تو ہر ایک کے واسطے اسکی باری مقرر ہے پھر پیدائشی دریاؤں وغیرہ میں اور کھودی ہوئی نہروں عام میں اور خاص نہروں میں فرق ہے اور ہر ایک کے ساتھ حقوق خاص و عام متعلق ہیں لہذا پانیوں کے اقسام و انکے حقوق و احکام بیان کیے۔ واضح ہو کہ شفعہ آدمی یا جانور کا پانی پی لینا اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے کما ستعرف۔ م۔

فصل فی المیاہ

یہ فصل پانیوں کے اقسام و احکام میں ہے۔

واذا کان لرجل نہر او بئر او قناۃ فلیس لہ ان یمنع شیئا من الشفعۃ۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو شفعہ میں سے کسی کو منع نہیں کر سکتا ف۔ حتی کہ جو آدمی یا جانور چاہے پانی پیے یا خود اسکو پلاوے۔ والشفعۃ الشرب لبنی آدم والبہائم۔ اور شفعہ کے معنی آدمی و بہائم کا پانی پینا۔ اعلم ان المیاہ انواع منہا ماء البحار ولکل

واحد من الناس فيها حق الشفة وسقي الاراضي حتى ان من اراد ان يكري نهرا منها الى ارضه لم يمنع من ذلك والانتفاع بماء البحر كالانتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا يمنع من الانتفاع به على اي وجه شاء والثاني ماء الاودية العظام كجيحون وسيحون ودجلة والفرات للناس فيه حق الشفة على الاطلاق وحق سقي الاراضي بان احيى واحد ارضا ميتة وكرى منه نهرا ليسقيها ان كان لا يضر بالعامة ولا يكون النهر في ملك احد لانها مباحة في الاصل اذ قهر الماء يدفع قهر غيره وان كان يضر بالعامة فليس له ذلك لان دفع الضرر عنهم واجب وذلك في ان يميل الماء الى هذا الجانب اذا انكسرت ضفته فيغرق القرى والاراضي وعلى هذا نصب الرحى عليه لان شق النهر للرحى كشقه للسقي به والثالث اذا دخل الماء في المقاسم فحق الشفة ثابت والاصل فيه قوله عليه السلام الناس شركاء في ثلث في الماء والكلاء والنار وانه ينتظم الشرب والشرب خص منه الاول وبقي الثاني وهو الشفة ولان البير ونحوها ما وضع للاحراز ولا يملك المباح بدونه كالظبي اذا تكنس في ارضه ولان في ابقاء الشفة ضرورة لان الانسان لا يمكنه استصحاب الماء الى كل مكان وهو محتاج اليه لنفسه وظهره فلو منع عنه افضى الى حرج عظيم۔ واضح

ہو کر پانیوں کے چند اقسام ہیں از انجملہ سمندروں کا پانی خواہ میٹھا ہو یا کھاری ہو اور اسمیں ہر ایک کو پینے اور اراضی سینچنے کا حق حاصل ہے حتی کہ اگر کسی نے چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو وہ اس سے منع نہ کیا جائیگا یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ ہے کہ وہ بھی سمندر کہلاتی ہے کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو ممنوع نہیں ہے اور آب سمندر سے انتفاع حاصل کرنا ایسا ہے جیسے چاند و سورج و ہوا سے انتفاع جس طرح انتفاع چاہے منع نہ کیا جائیگا۔ دوم دریاہاے بزرگ کا پانی مانند دریاے جیحون و سیحون و دجلہ و فرات اس پانی سے پینے کا حق مطلقاً حاصل ہے اور اراضی سینچنے کا حق بھی حاصل ہے۔ پھر اگر کسی نے زمین موات کا احیاء کیا اور چاہا کہ دریاے کلان سے نہر کاٹ کر لاوے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اسمیں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ضرر عام نہو تو جائز ہے اور دریاے کلان کسی کی ملک نہوگا کیونکہ وہ در اصل مباح ہے اسلیے کہ پانی کا غلبہ غیر کے غلبہ کو دور کرتا ہے۔ دوم یہ کہ نہر کاٹنے سے ضرر عام ہو تو اسکو یہ اجازت نہوگی کیونکہ ضرر عام دور کرنا واجب ہے اور ضرر عام کی صورت یہ ہے جس جانب نہر کاٹی گئی ادھر دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے پانی پھیلے کہ جس سے گاؤں و اراضی غرق ہو جائیں وعلی ہذا دریا پر پن چکی قائم کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے کیونکہ پن چکی کے لیے دریا کا کنارہ کاٹنا جیسے سینچنے کے واسطے کاٹنا دونوں برابر ہیں۔ قسم سوم وہ پانی جو بٹوارے میں داخل ہو چکے تو ایسے پانیوں سے پینے کا حق ثابت ہے اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ ان چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں۔ پانی و گھاس و آگ رواہ ابوداؤد و ابن ماجۃ والطبرانی و ہو حدیث حسن۔ اور یہ حدیث اگرچہ پانی کے حصہ کو اور پانی پینے کو مطلقاً شامل ہے مگر اس سے پانی کا حصہ خاص کر لیا گیا یعنی پانی کا حصہ بٹائی نہیں کر سکتا اور رہا پانی پینے کا حق تو وہ باقی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں و اسکے مانند حوض وغیرہ اسواسطے نہیں ہیں کہ انمیں پانی بھر کر اپنی ملکیت میں کر لیا جائے حالانکہ مباح چیز کی ملکیت جب ہی ہوتی ہے کہ جب اپنی ملک میں احراز کرے تو پانی کا کنواں وغیرہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کی زمین میں ہرن نے اپنا گھر بنایا یعنی ہرن اسکی ملکیت میں نہوگا جب تک اسکو نہ پکڑے ورنہ جو پکڑے وہ لیجائیگا۔ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق باقی رہنے کی ضرورت ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ آدمی ہر جگہ پانی اپنے ساتھ لیے پھرے حالانکہ آدمی کو اپنی ذات کے لیے اور اپنی سواری کے لیے پانی کی ضرورت

ہوتی ہی پس اگر وہ پانی پینے سے منع ہو تو حرج عظیم تک نوبت پہونچے - فان اراد رجل ان یسقی بذلک
ارضا احیاہا کان لاہل النہر ان یمنعوہ عنہ اضر بہم او لم یضر لانہ حق خاص لہم ولا ضرورۃ ولانا لو ابحنا
ذلک لانقطعت منفعۃ الشرب والرابع الماء المحرز فی الاوانی وانہ صار مملوکا لہ بالاحراز وانقطع حق
غیرہ عنہ کما فی الصید الماخوذ الا انہ بقیت فیہ شبہۃ الشرکۃ نظرا الی الدلیل وہو ما روینا حتی لو سرقہ
انسان فی موضع یعز وجودہ وہو یساوی نصابا لم تقطع یدہ ولو کان البئر او العین او الحوض او النہر فی
ملک رجل لہ ان یمنع من یرید الشفۃ من الدخول فی ملکہ اذا کان یجد ماء آخر بقرب من ہذا الماء فی غیر
ملک احد وان کان لا یجد یقال لصاحب النہر اما ان تعطیہ الشفۃ او تترکہ یاخذہ بنفسہ بشرط ان
لا یکسر ضفتہ وہذا مروی عن الطحاوی رح وقیل ما قالہ صحیح فیما اذا احتفر فی ارض مملوکۃ لہ اما اذا احتفرہا
فی ارض موات فلیس لہ ان یمنعہ لان الموات کان مشترکا والحفر لاحیاء حق مشترک فلا یقطع الشرکۃ فی
الشفۃ ولو منعہ عن ذلک وہو یخاف علی نفسہ او ظہرہ العطش لہ ان یقاتلہ بالسلاح لانہ قصد اتلافہ بمنع
حقہ وہو الشفۃ والماء فی البئر مباح غیر مملوک بخلاف الماء المحرز فی الاناء حیث یقاتلہ بغیر السلاح لانہ قد
ملکہ وکذا الطعام عند اصابۃ المخمصۃ وقیل فی البئر ونحوہا الاولی ان یقاتلہ بغیر سلاح بعصا لانہ ارتکب
معصیۃ فقام ذلک مقام التعزیر لہ والشفۃ اذا کان یاتی علی الماء کلہ بان کان جدولا صغیرا وفیما یرد
من الابل والمواشی کثرۃ ینقطع الماء بشربہا قیل لا یمنع منہ لان الابل لا تردہا فی کل وقت فصار
کالمیاومۃ وہو سبیل فی قسمۃ الشرب وقیل لہ ان یمنع اعتبارا بسقی المزارع والمشاجر والجامع تفویت
حقہ ولہم ان یاخذوا الماء منہ للوضوء وغسل الثیاب فی الصحیح لان الامر بالوضوء والغسل فیہ کما قیل یؤدی
الی الحرج وہو مدفوع - پھر اگر کسی شخص نے بجوارہ کے پانی سے ایسی زمین سینچنی چاہی ہو اسنے موات زمین سے احیاء
کی ہو تو نہر والون کو اختیار ہو کہ اسکو منع کرین خواہ اس سے انکو ضرر ہو یا نہو کیونکہ یہ پانی انکا حق خاص ہو اور
سینچنے والے کے واسطے کوئی ضرورت متحقق نہین ہو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اسکو مباح سمجھین تو پینے کی منفعت
منقطع ہو جاوے - قسم چہارم وہ پانی ہو جو برتنون مین احراز کر لیا گیا اور وہ احراز کی وجہ سے مملوک ہوگیا اور اس سے
غیر کا حق بالکلیہ منقطع ہوگیا جیسے پکڑے ہوئے شکار مین ہوتا ہو لیکن اتنی بات ہو کہ اسمین ایک طرح کا شبہہ شرکت
بنظر دلیل مذکور باقی رہیگا اور دلیل مذکور وہ حدیث ہو جو ہمنے اوپر روایت کی یعنے تین چیزون مین لوگ شریک ہین الخ - یعنے
شاید ایسی صورت مین بھی شرکت باقی رہتی ہو اور اس شبہہ کا نتیجہ یہ ہو کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی ایسے
مقام مین چرالیا جہان پانی کمیاب ہو حالانکہ اسکی قیمت وہان دس درم نقد ہو پہنچتی ہو تو چور کا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا ف
کیونکہ حدود بوجہ شبہات کے دفع ہو جاتی ہین - م - اور اگر کنوان یا حوض یا چشمہ یا نہر کسی شخص کی ملکیت مین واقع ہو اور
کسی نے اسمین سے پانی پینا چاہا تو اسکو یہ اختیار ہو کہ اپنی ملک مین داخل ہونے سے اسکو روکے بشرطیکہ پیاسے کو اسکے
قریب ایسے مقام پر پانی ملتا ہو جو کسی کی ملکیت مین نہین ہو اور اگر دوسرے ایسے مقام پر اسکو پانی نہ مل سکتا ہو تو اس سے
کہا جائیگا کہ یا تو اسکو پانی پلادے یا اسکو آنے دے کہ وہ خود پانی پی لے بشرطیکہ اسکے حوض یا نہر کا کنارہ نہ توڑے - اور
یہ امام طحاوی رح سے مروی ہو - بعض نے کہا کہ یہ حکم جو امام طحاوی رح سے مروی ہو ایسی صورت مین صحیح ہو کہ اس شخص نے
کنوان یا نہر یا حوض اپنی ملکیت مین کھودی ہو اور اگر اسنے زمین موات مین کھودی ہو تو اسکو یہ اختیار نہین کہ پیاسے کو اسمین
سے روکے اسواسطے کہ زمین موات تو مشترک تھی اور کنوان وغیرہ کھودنا ایک حق مشترک حاصل ہونے کے واسطے ہوتا ہو یعنی تاکہ

اس سے عشر یا خراج حاصل ہو وہ عام مسلمانوں میں مشترک حق ہوتا ہے تو اس سے حق شفہ ساقط نہوگا۔ اور اگر ایسی صورت ہو کہ پیاسے کو حق شفہ حاصل ہے اور دوسرے نے اسکو روکا حالانکہ پیاس سے اسکو اپنی جان یا اپنی سواری کے جان جانے کا اندیشہ ہے تو اسکو جائز ہے کہ روکنے والے سے بذریعہ ہتھیار کے مقاتلہ کرے اسواسطے کہ روکنے والے نے چاہا کہ اسکو تلف کرے اسطرح کہ حق شفہ جو اسکو حاصل ہے وہ نہ دے۔ حالانکہ کنوئیں میں جو پانی ہے وہ کسی کی ملک خاص نہیں ہے بخلاف اُس پانی کے جو کسی نے اپنے برتن میں احراز کر لیا ہو کہ وہ اُسکی ملک ہے چنانچہ اگر ایسی صورت میں وہ روکے تو بغیر ہتھیار کے اُس سے لڑائی کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس پانی کا مالک ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو بھوک سے مخمصہ کی حالت پہونچے تو طعام والے سے بھی بغیر ہتھیار کے مقاتلہ کر سکتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ کنوئیں وغیرہ کی صورت میں بھی اولی یہی ہے کہ بغیر ہتھیار کے صرف لکڑی وغیرہ سے مقاتلہ کرے کیونکہ پانی روکنے والا ایک معصیت کا مرتکب ہوا تو سوائے ہتھیار کے لکڑی وغیرہ سے اسکو مارنا اسکے حق میں تعزیر کا قائم مقام ہوگیا۔ پھر واضح ہو کہ اگر آدمی و جانوروں کا پینا اس پانی کے حق میں یہان تک نوبت پہونچا کہ پورا پانی نمارد ہو جائے مثلاً چھوٹی نالی یا حوض ہو حالانکہ اونٹ و مواشی جو اُسپر پینے آتے ہیں اس کثرت سے ہوں کہ اُنکے پینے سے پانی منقطع ہو جائیگا تو اس صورت میں بعض مشائخ نے کہا کہ پانی والا روک نہیں سکتا ہے کیونکہ مواشی کا ورود ہر وقت نہیں ہوتا تو یہ گویا یومیہ باری ہوگئی اور پانی پینے کا بٹوارہ کرنے میں یہی راہ ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ وہ منع کر سکتا ہے جیسے وہ کھیتی یا درخت سینچنے کے واسطے پانی لینا چاہے تو منع کرنا جائز ہے اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں پانی والے کا حق مٹا جاتا ہے پھر شفہ کے سوائے اگر لوگوں نے اسمیں سے وضو کرنے یا کپڑے دھونے کے واسطے پانی لینا چاہا تو صحیح قول میں یہ جائز ہے کیونکہ اگر لوگوں کو یہ حکم دیا جائے کہ اسی جدول یا حوض صغیر میں وضو کریں یا دھوویں جیسا بعض نے زعم کیا ہے تو حرج و مشقت تک نوبت پہونچیگی حالانکہ شرع نے ایسا حرج دفع کیا ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ شرع نے اُسمیں سے وضو یا دھونے کا پانی لینے کی اجازت دی ہے۔ وان اراد ان یسقی شجرا او خضرا فی دارہ حملا بجرارہ لہ ذلک فی الاصح لان الناس یتوسعون فیہ و یعدون المنع من الدناءۃ۔ اور اگر کسی نے چاہا کہ اس حوض صغیر وغیرہ سے گھڑے میں پانی بھر کر اپنے درخت یا سبزی کی کیاری کو جو اُسکے گھر میں لگی ہیں سینچے تو صحیح قول میں اُسکو یہ اختیار ہے کیونکہ لوگ ایسا کرنے میں گنجائش دیتے ہیں اور اس سے روکنے کو کمینہ پن سمجھتے ہیں۔ ولیس لہ ان یسقی ارضہ و نخلہ و شجرہ من نہر ہذا الرجل و بیرہ و قناتہ الا باذنہ نصا ولہ ان یمنع من ذلک لان الماء متی دخل فی المقاسم انقطعت شرکۃ الشرب بواحدۃ لان فی ابقائہ قطع شرب صاحبہ ولان المسیل حق صاحب النہر والضفۃ تعلق بہا حقہ فلا یمکنہ التسییل فیہ ولا شق الضفۃ فان اذن لہ صاحبہ فی ذلک او اعارہ فلا باس بہ لانہ حقہ فتجری فیہ الاباحۃ کالماء المحرز فی اناۂ۔ اور کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی خاص شخص کی نہر یا کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین یا درخت سینچے مگر جب ہی کہ وہ شخص صریح اجازت دیدے اور اُس شخص کو یہ اختیار ہے کہ اسے روکے کیونکہ جب پانی بٹوارہ میں داخل ہو جاتا ہے تو اُس سے سینچنے کی شرکت بالکلیہ منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ اگر باقی رہے تو اس مالک خاص کا شرب منقطع ہو جائے اور اس دلیل سے کہ مسیل تو صاحب نہر کا حق ہے اور کنارہ سے اسکا حق متعلق ہے تو غیر کو یہ اختیار نہیں کہ اُسمیں پانی جاری کرے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ اُسکا کنارہ توڑ کر پانی بہا لیجاوے ہان اگر مالک نہر نے سینچنے کی اجازت دی اور نہر عاریت دی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ اُسکا حق ہے تو وہ جسکے واسطے چاہے مباح کر دے جیسے کسی نے اپنے برتن میں پانی احراز کیا تو وہ ہر ایک کو مباح کر سکتا ہے۔

فصل فی کری الانہار

یہ فصل نہروں کے اوگارنے کے بیان میں ہی

قال رضی اللہ عنہ الانہار ثلثۃ نہر غیر مملوک لاحد ولم یدخل ماؤہ فی المقاسم بعد کالفرات ونحوہ و
نہر مملوک دخل ماؤہ تحت القسمۃ الا انہ عام ونہر مملوک دخل ماؤہ فی القسمۃ وہو خاص والفاصل
بینہا استحقاق الشفعۃ بہ وعدمہ فالاول کریہ علی السلطان من بیت مال المسلمین لان منفعۃ الکرے
لہم فتکون مؤنتہ علیہم ویصرف الیہ من مؤنۃ الخراج والجزیۃ دون العشور والصدقات لان الثانی
للفقراء والاول للنوائب فان لم یکن فی بیت المال شئ فالامام یجبر الناس علی کریہ احیاء لمصلحۃ
العامۃ اذ ہم لا یقیمونہا بانفسہم وفی مثلہ قال عمر رضی اللہ عنہ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ یخرج لہ من کان
یطیقہ ویجعل مؤنتہ علی المیاسیر الذین لا یطیقونہ بانفسہم واما الثانی فکریہ علی اہلہ لا علی بیت المال لان
الحق لہم والمنفعۃ تعود الیہم علی الخصوص والخلوص ومن ابی منہم یجبر علی کریہ دفعا للضرر العام وہو ضرر
بقیۃ الشرکاء وضرر الآبی خاص ویقابلہ عوض فلا یعارض بہ ولو ارادوا ان یحصنوہ خیفۃ الانبثاق وفیہ ضرر
عام کغرق الاراضی وفساد الطرق یجبر الآبی والا فلا لانہ موہوم بخلاف الکری لانہ معلوم واما الثالث
وہو الخاص من کل وجہ فکریہ علی اہلہ لما بینا ثم قیل یجبر الآبی کما فی الثانی وقیل لا یجبر لان کل واحد
من الضررین خاص ویمکن دفعہ عنہم بالرجوع علی الآبی بما انفقوا فیہ اذا کان بامر القاضی فاستوت
الجنبتان بخلاف ما تقدم ولا جبر لحق الشفۃ کما اذا امتنعوا جمیعا ومؤنۃ کری النہر المشترک علیہم من اعلاہ فاذا
جاوز ارض رجل رفع عنہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہی علیہم جمیعا من اولہ الی آخرہ بحصص الشرب
والاراضین لان لصاحب الاعلی حقا فی الاسفل لاحتیاجہ الی تسییل ما فضل من الماء فیہ ولہ ان المقصود
من الکری الانتفاع بالسقی وقد حصل لصاحب الاعلی فلا یلزمہ انفاع غیرہ ولیس علی صاحب المسیل
عمارتہ کما اذا کان لہ مسیل علی سطح غیرہ کیف وانہ یمکنہ دفع الماء عن ارضہ بسدہ من اعلاہ ثم انما یرفع
عنہ اذا جاوز ارضہ کما ذکرنا وقیل اذا جاوز فوہۃ نہرہ وہو مروی عن محمد رح والاول اصح لان لہ رایا فی
اتخاذ الفوہۃ من اعلاہ واسفلہ فاذا جاوز الکری ارضہ حتی سقط عنہ مؤنتہ قیل لہ ان یفتح الماء لیسقی ارضہ
لانتہاء الکری فی حقہ وقیل لیس لہ ذلک ما لم یفرغ شرکاؤہ نفیا لاختصاصہ ولیس علی اہل الشفۃ من
الکری شئ لانہم لا یحصون ولانہم اتباع ۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ نہریں تین قسم کی ہوتی ہیں
ایک وہ نہر ہی جو کسی کی مملوک ہو اور نہ اجتک اسکا پانی بٹواروں میں آیا ہو یعنی یہ نہر ہر وجہ سے عام ہی جیسے دریاے فرات
و اُسکے مانند جو بڑے بڑے دریا ہیں ۔ اور دوم نہر مملوک جسکا پانی بٹوارہ میں آگیا یعنی بٹوارہ کی راہ سے خاص ہو گئی لیکن
ابھی وہ ایک راہ سے عام ہی ۔ اور سوم وہ نہر مملوک جسکا پانی بٹوارہ میں آیا اور وہ ہر طرح سے پاک ہی پھر خاص و عام کے
درمیان فرق و حد فاصل یہ ہی کہ جس نہر کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو وہ نہر خاص ہی اور جسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ
نہ ہو وہ نہر عام ہی ف ۔ بعض نے فرمایا کہ استحقاق شفعہ اُسوقت ہوتا ہی کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو یا نہر پر
ایک گانوں آباد ہو یعنی نہر کا پانی اسی گانوں کے واسطے ہو تو یہ نہر خاص ہی کہ اسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہوگا اور بعض نے
کہا کہ چالیس سے کم کے واسطے خاص ہی اور چالیس یا زیادہ کے واسطے ہو تو عام ہی اور اصح یہ کہ امام مجتہد کی راے پر ہی

کہ وہ ان اقوال میں سے جسکو چاہے اختیار کرے انتہی مخلصاً ۔ پس قسم اول یعنی مطلقاً نہر عام کا اگارنا مسلمانوں کے بیت المال سے سلطان پر واجب ہی کیونکہ اُسکا نفع عام مسلمانوں کو پہونچیگا تو خرچہ بھی انھیں پر واجب ہوگا پھر بیت المال کے اموال میں سے صرف خراج اور جزیہ کا مال اسمین صرف کیا جائیگا اور عشر یا صدقات نہیں صرف کیے جائینگے اسواسطے کہ عشر و صدقات تو فقرا کے واسطے مخصوص ہیں اور ایسی ضروریات و مشکلات کے واسطے خراج یا جزیہ ہی پھر اگر بیت المال میں کچھ مال نہو تو امام کو اختیار ہوگا کہ اسکی درستی کے واسطے لوگوں پر جبر کرے کیونکہ اسمین مصلحت عام ہی اور عوام کو اپنی مصلحت خود قائم کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہی اور ایسے ہی معاملہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اپنے اختیار پر چھوڑ دیے جاؤ تو اپنی اولاد کو فروخت کر ڈالو ف ـــ لیکن مشہور کتب احادیث میں یہ روایت نہیں ملتی ہی ۔ ع ۔ بالجملہ اُسکے اگارنے کا عام حکم دیا جائیگا مگر اگارنے کے واسطے امام ایسے لوگوں کو بھیجے جو خرچہ نہیں دے سکتے بلکہ کام کر سکتے ہیں اور انکے کام کی مزدوری انکے لوگوں پر ڈالے جو تونگر ہیں اور اگارنے کا کام خود نہیں کر سکتے ہیں اور رہی قسم دوم یعنی جو باوجود بٹوارہ کے بھی ایک طرح سے نہر عام ہی تو اسکا اگارنا انھیں نہر کے مالکوں پر ہوگا اور بیت المال پر واجب نہیں ہی اسواسطے کہ یہ نہر انھین کا حق ہی اور اسکا نفع بھی خاص و خالص انھیں کو ملتا ہی اور اگر ان شرکاء میں سے کسی نے انکار کیا تو امام اُسپر اگارنے کے واسطے جبر کریگا تاکہ ضرر عام دور ہو یعنی باقی شرکاء کا ضرر دفع ہو اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص ہی اور ضرر خاص کا مقابلہ ضرر عام سے معتبر نہیں ہی اور اگر شرکاء نے چاہا کہ نہر کا کنارہ و بند پختہ کاری کے ساتھ مضبوط کریں اس خوف سے کہ ایسا نہو کہ اسکا کنارہ پھٹ جاے حالانکہ اس سے ضرر عام کا احتمال ہی مثلاً کنارہ پھٹ کر لوگوں کی آراضی غرق ہو جائینگی یا سڑکیں وراستے خراب ہو جائینگے تو اس صورت میں پختہ کرنے سے اگر کوئی منکر ہو تو اُسپر جبر کیا جائیگا اور اگر کنارہ پھٹنے سے ضرر عام کا خوف نہو تو جو شخص پختہ بنانے سے انکار کرے اُسپر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ کنارہ پھٹ جانا ایک امر موہوم ہی بخلاف اگارنے کے کہ وہ معلوم ہی یعنی اگر نہر اگاری نجائے تو پانی کی روانی بند ہو جائیگی ۔ رہی قسم سوم یعنی جو ہر طرح سے نہر خاص ہی تو اُسکا اگارنا محض خاص لوگوں پر ہی کیونکہ یہ انھیں کا حق ہی اور انھیں کو اسکا نفع ہی پھر اگر ان خاص لوگوں میں سے کسی نے اگارنے سے انکار کیا تو بعض مشائخ یعنی شیخ ابوبکر اسکاف نے فرمایا کہ نہر دوم کے مانند اسمین بھی منکر پر جبر کیا جائیگا اور بعض مشائخ یعنی شیخ ابوبکر بن ابو سعید بلخی نے فرمایا کہ جبر نہیں کیا جائیگا (یہی مختار النہایہ ہی) اسواسطے کہ دونوں ضرر یہاں خاص ہیں اور منکر کا ضرر دوسرے شرکاء خاص سے دفع کرنا اسطرح ممکن ہی کہ قاضی سے حکم حاصل کرکے شرکاء اسکے اگارنے میں خرچ کریں پھر جو کچھ خرچہ ہوا اسمین سے جسقدر منکر کے حصہ میں پڑے وہ اُس سے واپس لیں تو یہاں دونوں جانب برابر ہو گئیں بخلاف مسئلہ سابق کے یعنی نہر عام میں جب کوئی منکر ہو تو وہ مجبور کیا جاتا ہی کہ وہاں ضرر عام دور کرنا لازم ہی پھر جن لوگوں کو صرف پانی پینے یا پلانے کا حق ہی تو اس حق کی وجہ سے منکر پر اگارنے کا جبر نہیں ہو سکتا یعنی ان لوگوں کے حق کی وجہ سے اہل نہر اگارنے پر مجبور نہیں کیے جائینگے جیسے اگر سبھوں نے اپنی نہر خاص اگارنے سے انکار کیا تو انپر جبر نہیں ہوتا ہی ف ـــ حاصل یہ کہ اگر کہا جاوے کہ نہر خاص میں بھی خاص لوگوں کے ساتھ ایک حق عام متعلق ہی اور وہ حق شفعہ ہی یعنی اس نہر خاص سے عام لوگوں کو پانی پینے یا پلانے کا حق ہی پس اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکاء کی وجہ سے مجبور کیا جاوے مگر عام حق شفعہ کی وجہ سے مجبور کیا جاوے تو جواب یہ کہ ظاہر المذہب میں حق شفعہ کی وجہ سے جبر نہیں ہی جیسے اگر سب شرکاء نے اگارنے سے انکار کیا تو مجبور نہیں کیے جاتے ہیں ۔ پھر نہر مشترک کے اگارنے کا خرچہ عام لوگوں پر اسطرح سے پڑیگا کہ نہر کے اوپر کی جانب سے شروع کیا جائے پس جب اگارنا کسی شخص کی زمین سے آگے بڑھ جائے تو اس شخص کے ذمہ سے خرچہ دور کر دیا جائیگا یعنی اب اُس شخص پر ہوگا جسکی زمین اس مقام پر واقع ہی

حتی کہ جب اسکی زمین سے تجاوز کرے تو اسکے ذمہ سے خرچہ رفع ہوگا علی ہذا القیاس اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی (اور
اسی پر فتوی ہی۔ک۔) اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ خرچہ ابتدا سے انتہا تک ان سب لوگون پر بحساب مقدار پانی و زمینان
کے پھیلایا جائیگا کیونکہ اوپر والون کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہی کیونکہ وہ بچا ہوا پانی نیچے کی جانب بہادیگا۔ اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ ہی کہ اگاونے سے مقصود یہ ہوتا ہی کہ سینچنے کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہوگیا تو غیر کا نفع اُسپر لازم
نہوگا اور رہا نیچے کو پانی بہانا تو ایسے شخص پر تعمیر لازم نہیں ہوتی ہی مثلاً کسی شخص کو دوسرے کی چھت پر پانی بہانے کا حق
ہی تو اُسپر چھت کی تعمیر واجب نہیں ہی اور یہ کیونکر ہوگا حالانکہ وہ اپنی زمین سے پانی اسطرح دور کرسکتا ہی کہ نہر کو اوپر
سے بند کردے پھر اوپر والے کے ذمہ سے اگارنے کا خرچہ اُسوقت اُٹھا دیا جائیگا جبکہ اگارنا اُسکی زمین سے تجاوز کرے
جیسا ہمنے اوپر ذکر کیا اور بعض نے فرمایا کہ جب دہانہ نہر سے تجاوز کرے تو خرچہ اُٹھا دیا جاوے اور یہ امام محمد رحمہ سے بھی
روایت ہی لیکن قول اول اصح ہی اسواسطے کہ اس شخص کو دہانہ بنانے مین اونچے نیچے کا اختیار ہی یعنی اگر اُسنے نہر کا دہانہ
اپنی زمین کے بالائی حصہ مین کھولا تو دہانہ سے تجاوز ہوتی ہی وہ خرچہ سے چھوٹ جائیگا حالانکہ نہر کے محاذی اُسکی زمین
بہت پڑی ہوئی ہی لہذا اصح یہ کہ زمین سے تجاوز کرنا معتبر ہی پھر جب اگارنا اُسکی زمین سے تجاوز کرگیا حتی کہ اُسکے ذمہ سے
خرچہ ساقط ہوگیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اُسکو اختیار ہی کہ نہر کا دہانہ کھول کر اپنی زمین سینچے کیونکہ اگارنا اُسکے حق مین پورا ہوچکا
اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ اسکو یہ اختیار نہیں ہی جبتک اُسکے شرکا فارغ نہوجائین تاکہ مشترک پانی سے اسکا انتفاع مختص نہو
یعنی اگر وہ ابھی دہانہ کھولے تو شرکت سے پہلے یہ پانی اپنے واسطے خاص کریگا حالانکہ یہ جائز نہین ہی اور جو لوگ کہ نہر سے
پانی پیتے یا بلاتے ہین اُنپر اگارنے کے خرچہ مین سے کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ اول تو وہ شمار مین داخل نہین ہین اور
دوم وہ تابع ہین ف۔ اگر ایک کوچہ غیر نافذہ کا راستہ درست کرنے کی ضرورت پڑی کہ اول سے آخر تک درست
کیا جاوے تو ابتداے راستہ کی اصلاح باجماع ان سب کوچہ والون پر واجب ہی پھر جب کسی شخص کے مکان تک پہونچے تو
کیا اُسکے ذمہ سے خرچہ درستی ساقط کیا جائیگا یا نہین تو اصول مین اس مسئلہ کی روایت نہین ہی اور شیخ الاسلام نے اپنی
شرح مین فقیہ ابوجعفر سے نقل کیا کہ مین نے مشائخ کی بعض کتابون مین دیکھا کہ بالاتفاق اُسکے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائیگا
اگر بڑی نہر پر چند گاؤن آباد ہون جو اسی نہر سے پانی لیتے ہین اور ایسی نہر کو فارسی مین کام کہتے ہین پھر سب گاؤن والون
نے اس نہر کے اگارنے پر اتفاق کیا پھر اگارتے ہوئے کسی گاؤن کے دہانہ پر پہونچے تو کیا اس گاؤن والون سے خرچہ
ساقط کیا جائیگا تو اس مسئلہ کی روایت بھی مبسوط مین موجود نہیں ہی اور شیخ الاسلام نے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ نوادر مین اسطرح
مذکور ہی کہ بالاتفاق اُنکے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائیگا اور اگر ہم اسکو نہر خاص پر قیاس کرین تو چاہیے کہ جب تک اس
گاؤن کی اراضی سے تجاوز نکرے تب تک اس گاؤن والون کے ذمہ سے خرچہ ساقط نہو۔ المحیط۔ اگر کسی قوم کی نہر ہو اور
کسی غیر نے چاہا کہ مشک یا گھڑے سے پانی بھر کر لیجاوے اور اپنی کھیتی یا درخت سینچے تو بعض نے کہا کہ اصح یہ ہی کہ وہ
منع کیا جائیگا۔ القاضی خان والوجیز۔ اور بعض نے کہا کہ منع نہین کیا جائیگا اور یہی اصح ہی الہدایہ والکافی والتبیین والظہیریہ
سبیل کے پانی سے وضو کرنا بعض نے جائز کہا اور بعض نے فرمایا کہ اگر پانی بہت ہو تو جائز ہی ورنہ نہین جائز ہی اور اسیطرح
جو پانی کہ پینے کے واسطے رکھا گیا ہو اسمین بھی یہی حکم ہی حتی کہ مشائخ نے فرمایا کہ جن حوضون کو پانی پینے کے لیے بنایا گیا ہی
اسمین وضو کرنا نہین جائز ہی اور روک دیا جائیگا اور یہی صحیح ہی۔ اگر سقایہ سبیل کا پانی اپنے گھر لے گیا تاکہ اپنے گھر والون کو
پلاوے تو جائز ہی۔ غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کا پانی بدون اجازت مالک کے لیکر کھیتی سینچنا نہین جائز ہی اگرچہ اسکی کھیتی خشک
ہوئی جاتی ہی۔ القاضی خان۔ اور اگر کسی نے دوسرے کی نہر خاص یا حوض یا کنوئین سے پانی کا گھڑا بھرا تاکہ وضو کرے یا کپڑے

دوسرے تو شیخ طحاوی سے ذکر کیا کہ اُسکو جائز ہی اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی
صورتیں ہیں اول یہ کہ وہ مباح زمین میں اُگی ہو تو اسمیں سب لوگ شریک ہیں جسکا جی چاہے کاٹ لاوے اور جسکا جی چاہے
جانور چراوے جیسے سمندروں و بڑے دریاؤں و جھیلوں کا پانی ہی۔ دوم یہ کہ گھاس کسی کی مملوک زمین خود بخود بغیر کسی
کے اُگانے کے اُگی ہو پس مالک زمین نے اگر اُسکو کاٹ کر احراز کر لیا تو وہ گھاس کا مالک ہو گیا ورنہ وہ کسی کو گھاس سے
روک نہیں سکتا لیکن گھاس کے لیے اپنی زمین میں آنے سے روک سکتا ہی پس اگر گھاس کی خواہش کرنیوالے
اور مالک زمین میں جھگڑا ہوا تو ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ دیکھا جائے کہ اگر گھاس کے حاجتمند کو زمین سے قریب کسی
زمین مباح میں گھاس ملتی ہو تو مالک زمین اُسکو روک سکتا ہی اور اگر ایسا نہو تو مالک زمین کو کہا جائیگا یا تو اُسکی
زمین میں گھاس لینے کے واسطے آنے کی اجازت دے ورنہ خود گھاس کاٹ کر اُسکو باہر دیدے۔ محیط السرخسی۔ اور
تیسری صورت یہ کہ مالک زمین نے خود اپنی زمین میں گھاس اُگائی ہو اسطرح کہ زمین کو تر کر کے اُسکو پانی دیا تاکہ گھاس جمے
کہ اُسکے جانوروں کا چارہ ہو تو وہی اس گھاس کا حقدار ہی اور بدون اُسکی رضامندی کے کوئی اُسکو نہیں لے سکتا ہی
المبسوط۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اگر کسی نے بغیر اجازت اُسکی زمین میں جا کر گھاس چھیلی تو مالک زمین اوس سے
واپس نہیں لے سکتا ہی اور اس گھاس کی بیع بھی نہیں جائز ہی اور ہمارے مشائخ متاخرین نے واپس لینے اور بیع جائز
ہونے کا فتوی دیا ہی۔ اسی طرح چراگاہ کا اجارہ دینا بھی نہیں جائز ہی اور اسکے جواز کا حیلہ یہ ہی کہ قطعہ زمین محدود معلوم
اجارہ دیدے پھر اُسکی گھاس مباح کر دے۔ المضمرات۔ اور واضح ہو کہ جو چیز زمین پر پھیلی اور اسمیں ساق نہو تو وہ
گھاس ہی اور اگر ساق ہو تو وہ پیڑ ہی۔ محیط السرخسی۔ ہرتال و فیروزہ اور قیر مثل درخت کے ہی حتی کہ جسنے اسمیں سے
کچھ لیا وہ ضامن ہوگا۔ خزانۃ المفتین۔ منتقی میں ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر کسی کے مملوکہ جنگل میں ایندھن کی لکڑیاں
ہوں تو بدون اُسکی اجازت کوئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہی اور اگر غیر مملوک جنگل ہو تو اسمیں سے لکڑیاں لینے میں
مضائقہ نہیں اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو۔ الذخیرہ و المضمرات۔ لکڑیاں توڑنے والا لکڑیاں توڑتے ہی
اُسکا مالک ہو جاتا ہی اور گٹھا باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہی۔ اور کنوئیں سے ڈول بھرنے والا بھی اُسکا
مالک نہیں ہوتا۔ جبتک کہ وہ کسی ظرف میں نڈالے۔ السراجیہ۔ مترجم کہتا ہی کہ جب اپنے ڈول میں بھر کر نکال لیا تو مالک
ہو گیا۔ ہ۔ اگر کسی شخص کی زمین میں نمکسار ہو یعنی نمک کی جھیل ہو پھر کسی غیر نے اسمیں سے پانی لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہی
اور اگر یہ پانی نمک ہو گیا تو بھی اُس سے کوئی نہیں لے سکتا ہی۔ المضمرات۔ پھر حدیث جسمیں آگ کی نسبت بھی عام شرکت کا
بیان ہی اُسکے معنی یہ ہیں کہ آگ کے جوہر میں سب کی شرکت ہی اور اس سے لکڑی و کوئلہ میں شرکت ثابت نہیں ہوتی ہی
پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں جو کسی کی ملک نہیں ہی آگ جلائی تو ہر ایک کو اختیار ہی کہ اُس سے تاپے و اپنے کپڑے
خشک کرے اور اُسکی روشنی میں کام کرے اور اگر کسی نے چاہا کہ اسمیں سے انگارہ لیجائے پس اگر آگ جلانے والا روکے
تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہی بشرطیکہ یہ کوئلہ ہو جائیگا اور وہ اسقدر ہوگا کہ اُسکی کچھ قیمت ہی ورنہ اُسکے لے لینا جائز ہی۔ المبسوط

فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف فیہ

یہ فصل شرب میں دعوی اور اختلاف کرنے اور اسمیں تصرف کرنے کے بیان میں ہی۔

ويصح دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بدون الارض ارثا وقد يبيع الارض ويبقى الشرب له وهو مرغوب فيه فيصح فيه الدعوى واذا كان نهر لرجل يجري في ارض غيره فاراد صاحب الارض

ان لا یجری النهر فی ارضه ترک علی حاله لانه مستعمل له باجراء مائه فعند الاختلاف یکون القول قوله فان
لم یکن فی یده ولم یکن جاریا فعلیه البینة ان هذا النهر له او انه قد کان له مجراه فی هذا النهر یسوقه الی
ارضه لیسقیها فیقضی له لاثباته بالحجة ملکا له او حقا مستحقا فیه - خالی شرب کا دعوی بدون زمین کے اسلئے صحیح ہے
اسواسطے کہ بدون زمین کے بھی کبھی شرب کی ملکیت بطور میراث کے ثبوت ہوتی ہے اور کبھی آدمی اپنی زمین فروخت کرتا
اور شرب روک لیتا ہے اور شرب ایک امر مرغوب ہے تو اسمین دعوی صحیح ہے - اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین مین جاری
ہو پس مالک زمین نے چاہا کہ اسکی نہر میری زمین مین جاری نہو تو نہر مذکور اپنی حالت پر چھوڑ دی جائیگی کیونکہ مالک نہر اسکو
اپنے استعمال مین رکھتا ہے کہ اسمین پانی جاری رکھتا ہے تو اختلاف کی صورت مین اسی کا قول قبول ہوگا - یہ اسوقت کہ پانی
جاری رکھنے سے اسکے قبضہ مین ہو - اور اگر مالک نہر کے قبضہ مین نہو اور جاری نہو تو مدعی نہر پر گواہ واجب ہین کہ یہ نہر
اسی کی ملک ہے یا اسکو اس نہر مین پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی جاری کرکے اپنی زمین مین لے جاوے
تاکہ اسکو سینچے پس جب گواہ قائم کیے تو اسکے لیے نہر کا حکم دیا جائیگا کیونکہ اسنے حجت شرعیہ سے ثابت کیا کہ یہ نہر اسکی ملک
ہے یا اسمین اسکا حق مستحق ہے ف - کہ اسمین ہوکر پانی کو اپنی زمین مین لیجاوے - وعلی هذا المصب فی نهر او
علی سطح او المیزاب او الممشی فی دار غیره - اور اسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر مین گرنے یا کسی غیر کی چھت پر گرنے یا
پرنالہ مین یا غیر کے احاطہ مین ہوکر آمد و رفت کرنے مین اختلاف کیا - فحکم الاختلاف فیها نظیره فی الشرب - تو
ان وجوہ مین اختلاف کرنے کا حکم بھی شرب مین اختلاف کی نظیر ہے ف - چنانچہ اگر بالفعل اسکا پانی کسی غیر کی نہر مین
گرتا ہو یا کسی کی چھت پر بہتا ہو یا اسکے پرنالہ مین ہوکر جاری ہو یا اسکے احاطہ مین آمد و رفت قائم ہو تو اسی کا قول قبول
ہوگا اور اگر یہ بات فی الحال نہو تو اسپر گواہ لانا واجب ہین کہ اسکو یہ حق حاصل تھا - واذا کان نهر بین قوم واختصموا
فی الشرب کان الشرب بینهم علی قدر اراضیهم لان المقصود الانتفاع بسقیها فیتقدر بقدره بخلاف
الطریق لان المقصود التطرق وهو فی الدار الواسعة والضیقة علی نمط واحد فان کان الاعلی منهم
لا یشرب حتی یسکر النهر لم یکن له ذلک لما فیه من ابطال حق الباقین ولکنه یشرب بحصته وان تراضوا
علی ان یسکر الاعلی النهر حتی یشرب بحصته او اصطلحوا علی ان یسکر کل رجل منهم فی نوبته جاز لان الحق
لهم الا انه اذا تمکن من ذلک بلوح لا یسکر بما ینکبس به النهر من غیر تراض لکونه اضرارا بهم ولیس لاحد منهم
ان یکری منه نهرا او ینصب علیه رحی ماء الا برضاء اصحابه لان فیه کسر ضفة النهر وشغل موضع مشترک
بالبناء الا ان یکون رحی لا یضر بالنهر ولا بالماء ویکون موضعها فی ارض صاحبها لانه تصرف فی ملک نفسه
ولا ضرر فی حق غیره ومعنی الضرر بالنهر ما بیناه من کسر ضفته وبالماء ان یتغیر عن سننه الذی کان یجری
علیه والدالیة والسانیة نظیر الرحی - اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگون نے اسکے شرب
یعنی حصہ پانے مین جھگڑا کیا تو ان لوگون مین شرب بقدر انکی اراضی کے ہوگا یعنی ہر ایک کو اپنی اراضی کے موافق پانی
ملیگا کیونکہ مقصود یہ ہے کہ اس سے سینچنے کا نفع حاصل ہو پس اسی مقدار سے اسکا اندازہ ہوگا بخلاف راستہ خاص کے کہ
وہ سب شریکون مین برابر ہوتا ہے کیونکہ مقصود تو اس راہ سے گزرنا ہے اور یہ وسیع مکان و تنگ مکان دونون مین ایک ہی
طریقہ پر ہوتا ہے - پھر اگر اوپر والا حصہ دار اپنی زمین کو سیراب نکر سکے جب تک کہ نہر کو نیچے سے باندھ نہ دے تو اسکو باندھ
دینے کا اختیار نہین ہے کیونکہ ایسا کرنے مین باقیون کا حق مٹنا لازم آتا ہے ولیکن وہ اپنے حصہ تک سیراب کریگا اور اگر سب
شرکاء اس امر پر راضی ہوے کہ نہر کے بہاؤ مین اوپر کی جانب جسکی زمین واقع ہے وہ نہر کو باندھ لیکرے یہانتک کہ اپنے

حصہ کی مقدار سیراب کرے پانی والون نے باہم اصلاح صلح قرار دی کہ ہرایک حصہ دار اپنی باری پر نہر کو نیچے سے
باندھ لیا کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ انھین لوگون کا حق ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر باندھنا کسی لکڑی یا تختہ سے ممکن ہو
تو بغیر رضامندی شرکا کے ایسی چیز سے نہ باندھے جس سے نہر پٹ جاوے یعنی مٹی وغیرہ ڈال کر نہ باندھے کیونکہ یہ امر
نہر والون کے حق مین مضر ہوگا اور شرکا مین سے کسی کو یہ اختیار نہین ہے کہ اُسمین سے دوسری نہر کاٹے یا اُسپر پن چکی قائم
کرے مگر جبکہ اُسکے ساتھی راضی ہون تو جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے مین نہر کا کنارہ ٹوٹیگا اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک مشترک
جگہ کو اپنی عمارت سے گھیر لیگا لیکن اگر چکی ایسی ہو کہ نہر کو یا پانی کو کچھ ضرر نہین ہے اور اُسکی جگہ تو چکی والے کی زمین مین
ہے تو اُسکو اختیار حاصل ہے کیونکہ اُسنے یہ تصرف اپنی ذاتی ملک مین کیا اور غیر کو اس سے کچھ ضرر نہین ہے اور نہر کو
ضرر ہونے سے وہی مراد ہے جو ہمنے بیان کی کہ اسکا کنارہ ٹوٹ جاوے اور پانی کے ضرر سے یہ مراد ہے کہ وہ اپنی معمولی
رفتار سے متغیر ہو جاوے — اور کسی نہر پر چرخ و جرس قائم کرنا پن چکی کی نظیر ہے یعنی جو حکم پن چکی مین مذکور ہوا وہی
اسمین جاری ہے — ولا یتخذ علیہ جسرا ولا قنطرۃ بمنزلۃ طریق خاص بین قوم بخلاف ما اذا کان لواحد نہر
خاص یاخذ من نہر خاص بین قوم فاراد ان یقنطر علیہ او یستوثق منہ لہ ذلک او کان مقنطرا مستوثقا
فاراد ان ینقض ذلک ولا یزید ذلک فی اخذ الماء حیث یکون لہ ذلک لانہ یتصرف فی خالص ملکہ
وضعا ورفعا ولا ضرر بالشرکاء باخذ زیادۃ الماء ویمنع من ان یوسع فم النہر لانہ یکسر ضفۃ النہر ویزید
علی مقدار حقہ فی اخذ الماء وکذا اذا کانت القسمۃ بالکوی وکذا اذا اراد ان یوخرہا عن فم النہر فیجعلہا
فی اربعۃ اذرع منہ لاحتباس الماء فیہ فیزداد دخول الماء بخلاف ما اذا اراد ان یسفل کواہ او یرفعہا
حیث یکون لہ ذلک فی الصحیح لان قسمۃ الماء فی الاصل باعتبار سعۃ الکوۃ وضیقہا من غیر اعتبار
التسفل والترفع ہو العادۃ فلم یکن فیہ تغییر موضع القسمۃ ولو کانت القسمۃ وقعت بالکوی فاراد
احدہم ان یقسم بالایام لیس لہ ذلک لان القدیم یترک علی قدمہ لظہور الحق فیہ ولو کان لکل منہم کوی
مسماۃ فی نہر خاص لیس لواحد ان یزید کوۃ وان کان لا یضر باہلہ لان الشرکۃ خاصۃ بخلاف
ما اذا کانت الکوی فی النہر الاعظم لان لکل منہم ان یشق نہرا منہ ابتداء فکان لہ ان یزید فی الکوی
بالطریق الاولی — اور نہر خاص مین کسی شریک کو یہ اختیار نہین ہے کہ اُسپر چھوٹا یا بڑا پل بناوے جیسے کوئی راستہ کسی
قوم کے درمیان خاص ہو تو کوئی شریک اُسمین تصرف نہین کر سکتا ہے بخلاف اسکے اگر ایک قوم کے درمیان ایک
نہر خاص ہے اور اُنکی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی نہر خاص کاٹ کر بنائی خواہ یہ اجنبی ہو یا انھین
شرکا مین سے ہو مثلاً ایک نہر دس شخصون مین مشترک ہے پھر زید نے ان سب کی اجازت سے انکی نہر سے اپنی نہر خاص
نکالی پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اُسکی مضبوطی کرے تو اُسکو یہ اختیار ہے اور اسی طرح اگر اُسپر پل بنا ہوا ہو
یعنی نہر اول سے جس مقام پر دوسری نہر کاٹی ہے وہان زید کی نہر پر پل بندھا ہے پس زید نے چاہا کہ یہ پل توڑ دے
اور اس سے پانی آنے مین زیادتی بھی نہین ہوتی ہے تو اُسکو یہ بھی اختیار ہے کیونکہ وہ پل بنانے یا توڑنے مین اپنی خاص
ملک مین تصرف کرتا ہے اور پل توڑنے سے اول نہر والون پر پانی زیادہ نکلنے کا ضرر بھی نہین ہوتا — اور اگر اس شخص
زید نے چاہا کہ اپنی نہر کا دہانہ چوڑا کر دے تو روکا جائیگا اسواسطے کہ ایسا کرنے سے نہر اول کا کنارہ ٹوٹیگا اور جسقدر
اُسکو پانی لینے کا حق ہے اُسمین زیادتی ہو جائیگی اور اسی طرح اگر سوراخون کے حساب سے نہر کے پانی کا بٹوارہ ہو یعنی نہر پر ہر
شریک کا تختہ لگا ہو اور اُسمین ہر ایک کے اندازہ پر سوراخ ہو کہ جسقدر اُسکے سوراخ سے پانی آوے وہی اُسکا حصہ ہے

تو بھی وہ سوراخ نہیں بڑھا سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے چاہا کہ سوراخ دار تختہ کو کنارہ نہر سے ہٹا کر چار
ہاتھ پیچھے کر دے (یا دہانہ بغیر تختہ چھوڑ دے الذخیرہ) تو بھی اُسکو اختیار نہیں ہے کیونکہ اسمین پانی رک کر تیزی سے
دھار آنے سے پانی زیادہ داخل ہوگا بخلاف اسکے اگر اُسنے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ جہان لگا ہے اس سے نیچے یا اوپر
کی جانب لیجا کر لگا دے تو صحیح قول مین اُسکو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کا بٹوارہ در اصل بلحاظ سوراخ
کی تنگی یا وسعت کے رکھتے ہین بدون اسکے کہ اوپر کی جانب لگانے یا نیچے کی جانب لگانے کا لحاظ ہو تو ایسا کرنے مین بوضع
تقسیم کا تغیر نہیں ہے اور اگر سوراخون کے حساب سے بٹوارہ واقع ہوا پھر کسی شریک نے چاہا کہ اسکو دنون کے حساب سے
بٹوارہ کر دے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ جو امر قدیم ہے وہ اپنے قدیمی حال پر چھوڑا جائیگا کیونکہ اُسمین حق ظاہر ہو چکا ہے
اور اگر نہر خاص مین سوراخ متعدد ہون تو کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے واسطے کوئی سوراخ بڑھا دے اگرچہ
یہ امر اُسکے شرکاء کے حق مین مضر نہو اسواسطے کہ یہ شرکت خاصہ ہے یعنی بدون اجازت شرکاء کے اسمین تصرف جائز
نہیں ہے۔ بخلاف اسکے اگر دریاے کلان مین سوراخ ہون تو وہان تصرف جائز ہے کیونکہ اُسمین ہر ایک کو ابتدائی اختیار
یہ حاصل ہے کہ اپنے واسطے اُسمین سے نہر کاٹ لاوے تو اُسکو روزن بڑھانے کا اختیار بدرجہ اولی حاصل ہے۔ ولیس
لاحد من الشرکاء فی النہر ان یسوق شربہ الی ارض لہ اخری لیس لہا فی ذلک شرب لانہ اذا
تقادم العہد یستدل بہ علی انہ حقہ وکذا اذا اراد ان یسوق شربہ فی ارضہ الاولی حتی ینتہی
الی ہذہ الارض الاخری لانہ یستوفی زیادۃ علی حقہ اذ الارض الاولی تنشف بعض الماء قبل
ان یسقی الاخری وہو نظیر طریق مشترک اذا اراد احدہم ان یفتح فیہ بابا الی دار اخری ساکنہا
غیر ساکن ہذہ الدار التی مفتحہا فی ہذا الطریق ولو اراد الاعلی من الشریکین فی النہر الخاص وفیہ کوی
بینہما ان یسد بعضہا دفعا لفیض الماء عن ارضہ کیلا تنز لیس لہ ذلک لما فیہ من الضرر بالآخر وکذا
اذا اراد ان یقسم الشرب مناصفۃ بینہما لان القسمۃ بالکوی تقدمت الا ان یتراضیا لان الحق لہما
وبعد التراضی لصاحب الاسفل ان ینقض ذلک وکذا لورثتہ من بعدہ لانہ اعارۃ الشرب فان
مبادلۃ الشرب بالشرب باطلۃ۔ اور شرکاء نہر مین سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا شرب یعنی پانی کا حصہ اپنی دوسری
زمین لیجاوے جسکا شرب اس نہر سے نہیں ہے کیونکہ جب زمانہ دراز گذر جائیگا تو اسکے ذریعہ سے استدلال ہوگا کہ اس
زمین کا حق شرب بھی اسی زمین سے ہے اور اسی طرح اگر اُسنے چاہا کہ اپنی زمین کو یہانتک سینچے کہ وہ دوسری زمین تک
منتہی ہو یعنی پہلی زمین کا پانی یہانتک آوے کہ وہ دوسری زمین مین بہ جاوے کیونکہ اس صورت مین وہ اپنے حق سے
زیادہ لیگا اسواسطے کہ دوسری زمین مین پانی پہونچنے سے پہلے پہلی زمین نے تھوڑا پانی جذب کر لیا اور یہ مسئلہ خاص
مشترک راستہ کی نظیر ہے کہ اگر کسی ایک شریک نے چاہا کہ اس راستہ مین ایک دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب پھوڑے
جسمین دوسرا شخص رہتا ہے حتی کہ اگر اُسکا رہنے والا دوسرا نہو تو جائز ہے اور اگر نہر خاص کے دو شریکون مین سے ایک
نے چاہا کہ ان دونون کے درمیان مشترک روزن جو نہر مین بنے ہوے ہین اُنمین سے بعض کو بند کر دے تاکہ اپنی
زمین سے پانی کا سیلان روکے تاکہ اس سے اُسکی زمین نمناک نہو جاوے تو یہ اختیار اُسکو اسوجہ سے نہیں ہے کہ
اسمین دوسرے کا ضرر ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک نے چاہا کہ شرب کو نصفا نصف تقسیم کرے تو بھی یہ اختیار نہیں ہے
کیونکہ روزن کے ذریعہ سے بٹوارہ پہلے ہو چکا لیکن اگر دونون اس امر پر راضی ہو جائین تو جائز ہے کیونکہ حق
انھین دونون کا ہے اور باہمی رضامندی کے بعد اگر نصفا نصف بٹوارہ کر لیا تو نیچے کی جانب والے کو اختیار ہے کہ یہ تقسیم

نصفا نصفی زرد ے اور اسی طرح اسکے بعد اسکے وارثون کو بھی یہی اختیار حاصل ہی اسواسطے کہ یہ شرب کا عاریت دینا ہوا کیونکہ شرب کو شرب سے بدلنا باطل ہی ف — یعنی جب مبادلہ نہیں ہو سکتا تو لا محالہ عاریت ہی اور عاریت پھیر لینے کا اختیار ہر شخص کو ہوتا ہی — والشرب مایورث ویوصی بالانتفاع بعینه بخلاف البیع والھبة والصدقة والوصیة بذلک یعنی بھذہ العقود حیث لاتجوز العقود اما للجھالة او للغرر او لانه لیس بمال متقوم حتی لایضمن اذا سقی من شرب غیرہ واذا بطلت العقود فالوصیة بالباطل باطلة — اور شرب ایسی چیز ہی جو میراث ہوتا ہی اگرچہ بغیر زمین ہو اور اُسکے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت لیجاتی ہی بخلاف بیع وہبہ وصدقہ ووصیت کے یعنی اگر شرب کو بیچے یا ہبہ کرلے یا صدقہ دینے کی وصیت کی تو جائز نہیں ہی خواہ اسوجہ سے کہ عین شرب مجہول ہی یا اسمین دھوکا ہی یا اسوجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہی حتی کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین سینچی تو ضامن نہین ہوتا ہی اور جب یہ عقود باطل ہین تو وصیت بھی باطل ہی — وکذا لایصلح مسمی فی النکاح حتی یجب مہر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصدقات لتفاحش الجھالة ولا یصلح بدل الصلح عن الدعوی لانه لایملک بشیئ من العقود ولا یباع الشرب فی دین صاحبه بعد موته بدون ارض کما فی حال حیاته — اور اسی طرح نکاح مین مہر مسمی یہ شرب نہین ہو سکتا ہی حتی کہ مہر المثل واجب ہوگا اور خلع مین شرب کو عوض نہین ٹھہرا سکتے ہین حتی کہ عورت نے جو مہر وصول کیا وہ واپس کرنا اُسپر واجب ہی کیونکہ شرب مین جہالت کثیر ہی اور دعوی کا بدل صلح بھی شرب نہین ہو سکتا کیونکہ وہ کسی عقد کے ذریعہ سے مملوک نہین ہوتا اور جسکو حق شرب حاصل ہی اُسکے مرنے کے بعد اُسکے قرضہ مین خالی شرب بدون زمین کے فروخت نہین ہو سکتا جیسے اُسکی زندگی مین تھا — وکیف یصنع الامام الاصح ان یضم الی ارض لاشرب لھا فیبیعھا باذن صاحبھا ثم ینظر الی قیمة الارض مع الشرب وبدونه فیصرف التفاوت الی قضاء الدین وان لم یجد ذلک اشتری علی ترکة المیت ارضا بغیر شرب ثم یضم الشرب الیھا ویبیعھا فیصرف الثمن الی ثمن الارض والفاضل الی قضاء الدین واذا سقی الرجل ارضه او مخرھا ماء فسال من مائھا فی ارض رجل فغرقھا او نزت ارض جارہ من ھذا الماء لم یکن علیه ضمانھا لانه غیر متعد فیه واللہ اعلم — پھر جب خالی شرب فروخت نہین ہو سکتا تو امام اس قرضدار کے قرضہ مین کیا ترکیب کرے جسنے یہ شرب چھوڑا ہی تو اصح یہ ہی کہ اس شرب کو ایسی زمین کے ساتھ ملادے جسکے واسطے شرب نہین ہی پھر زمین کے مالک کی اجازت سے زمین مع شرب کے فروخت کرے پھر دیکھا جائے کہ زمین کی مع شرب کے کیا قیمت ہی اور بغیر شرب کے کیا قیمت ہی تو جو کچھ فرق ہو وہی اوسکے قرضہ مین دیا جائے اور اگر امام کو ایسی زمین نہ ملے تو میت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جسمین شرب نہین ہو پھر اس شرب کو اس زمین کے ساتھ ملاکر دونون کو فروخت کرے پھر اس ثمن مین سے زمین کے دام دیکر جو کچھ بچے وہ اداے قرض مین دیدے — اگر کسی شخص نے اپنی زمین سینچی یا اُسکو پانی سے بھر دیا پس اسکا پانی بہکر کسی شخص کی زمین مین پہونچا اور اُسکو غرق کردیا یا اس پانی سے کسی پڑوسی کی زمین نمناک ہوگئی تو اُسپر تاوان واجب نہوگا کیونکہ اُسنے کوئی تعدی نہین کی واللہ تعالے اعلم ف حتی کہ اگر تعنت کے طور پر اپنی زمین مین پانی بھرے تو ضامن ہونا چاہیئے — م۔

کتاب الاشربة

یہ کتاب نشیلی شرابون کے بیان مین ہی۔

شراب - لغت میں ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو پی جائے خواہ حرام ہو یا حلال ہو اور اہل شرع کے استعمال میں ایسی چیز کے ساتھ مخصوص ہی جسکا پینا حرام ہی - سمی بہا وہی جمع شراب لما فیہ من بیان حکمہا - اور اسکا نام کتاب الاشربہ رکھا گیا اور اشربہ جمع شراب ہی کیونکہ اسمین حکم شراب کا بیان ہی - قال الاشربۃ المحرمۃ اربعۃ الخمر وہی عصیر العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والعصیر اذا طبخ حتی یذہب اقل من ثلثیہ وہو الطلاء المذکور فی الجامع الصغیر ونقیع التمر وہو السکر ونقیع الزبیب اذا اشتد وغلا - شرابہائے محرمہ چار ہین - اول خمر اور وہ شیرۂ انگور ہی جبکہ جوش کھا کر تندی و اشتداد لاوے اور جھاگ ڈالے - اور دوم شیرہ انگور جب پکایا جاوے یہانتک کہ دو تہائی سے کم اُڑ جاوے اور اسی کا نام طلاء ہی جو جامع صغیر مین مذکور ہی - اور سوم نقیع التمر جبکہ جوش کھا کر اشتداد لاوے اور اسی کا نام سکر ہی - اور چہارم نقیع الزبیب جبکہ جوش کھا کر اشتداد لاوے ف نقیع التمر یہ کہ چھوارے پانی مین بھگوئے اور اسمین شیرینی نکل کر اتنی دیر تک تاخیر ہو کہ گرمی سے بھین آوے اور تند ہو کر مسکر ہو جاوے - اور نقیع الزبیب انگور کا اسی طرح شیرہ پانی مین نکالا جاوے کہ جھاگ سے تند و شدید ہو جاوے اما الخمر فالکلام فیہا فی عشرۃ مواضع احدہا فی بیان مائیتہا وہی النی من ماء العنب اذا صار مسکرا وہذا عندنا وہو المعروف عند اہل اللغۃ واہل العلم وقال بعض الناس ہو اسم لکل مسکر لقولہ علیہ السلام کل مسکر خمر وقولہ علیہ السلام الخمر من ہاتین الشجرتین واشار الی الکرمۃ والنخلۃ ولانہ مشتق من مخامرۃ العقل وہو موجود فی کل مسکر - ہر ایک کی تفصیل یہ ہی کہ اول خمر کا بیان ہی اور خمر کے بارے مین دس مقام پر کلام ہی - مقام اوّل - اُسکی ماہیت کا بیان یعنی وہ کیا چیز ہی تو جاننا چاہیے کہ وہ خام آب انگور ہی یعنی انگور کا کچا پانی جبکہ مسکر ہو جاوے اور یہ ہمارے نزدیک ہی اور یہی اہل اللغت و اہل العلم کے نزدیک معروف ہی اور بعض لوگون نے کہا یعنی امام مالک و شافعی نے کہا کہ خمر ہر مسکر کا نام ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہی - رواہ مسلم واحمد وابن حبان وعبد الرزاق من حدیث ابن عمر رضہ - اور اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر ان دونون درختون سے ہی اور آپ نے درخت انگور و خرما کی طرف اشارہ کیا - رواہ مسلم والاربعۃ من حدیث ابی ہریرہ رضہ - اور اس دلیل سے کہ خمر مشتق ہی مخامرۃ العقل سے یعنی عقل کو مختلط کرتا اور یہ ہر مسکر مین موجود ہی ف تو ہر مسکر خمر ہی چنانچہ حدیث ابن عمر مین یہ خود منصوص ہی اور حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مین جب درخت خرما کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہوا کہ خمر سوائے انگور کے خرما سے بھی ہوتی ہی اور اسکی مؤید حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزون سے ہوتی ہی انگور و چھوارہ و شہد اور گیہون و جو - رواہ البخاری ومسلم - اور حدیث انس رضی اللہ عنہ مین بھی وارد ہی کہ جس روز شراب کی تحریم نازل ہوئی مین ہی لوگون کو شراب پلا رہا تھا - الخ رواہ البخاری ومسلم - اور نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ مین مذکور ہی کہ ہم پر جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ تھی کہ ہم خمر انگور بہت کم پاتے تھے اور اکثر ہماری خمر یہی بسر و تمر تھی پس اس سے معلوم ہوتا ہی کہ خمر کا اطلاق سوائے شراب انگور کے چھوارے و شہد و جو و گیہون وغیرہ سے بھی مروی ہی - ولنا انہ اسم خاص باطباق اہل اللغۃ فیما ذکرناہ ولہذا اشتہر استعمالہ فیہ وفی غیرہ غیرہ ولان حرمۃ الخمر قطعیۃ وہی فی غیرہا ظنیۃ وانما سمی خمرا لتخمرہ لا لمخامرتہ العقل - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ لفظ خمر ایک اسم خاص ہی چنانچہ اسپر اہل لغت نے اتفاق کیا ہی اسی واسطے خمر کا استعمال اس معنی مین مشتہر ہوا اور دوسرے معنی مین دوسرا لفظ ہی اور اس دلیل سے کہ حرمۃ الخمر قطعی ہی اور یہ حرمت سوائے شراب انگور کے دوسری شرابون مین ظنی ہی اور خمر اسکا نام اسواسطے رکھا گیا کہ وہ متخمر ہی یعنی اسمین شدت و تیزی ہی

جو دوسری شرابوں میں نہیں ہے اور بوجہ مخامرۃ العقل کے اسکا نام خمر نہیں ہے جیسا تمنے کہا۔ ف۔ لیکن تکملہ فتح القدیر
میں اسپر یہ اعتراض کیا کہ اہل لغت کی اجماع کا دعویٰ مشکل ہے کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا نشرۂ انگور سے مسکر کا نام ہے یا وہ
عام ہے کہ ہر مسکر کا نام ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ حرمت خمر کے دن مدینہ میں خمر انگور نہ تھی بلکہ انکی شراب فقط بسر اور تمر تھی انتہیٰ
ما فی القاموس۔ مترجم کہتا ہے کہ صاحب قاموس محدث ہیں تو انہوں نے استدلال حدیث سے یہ معنی بیان کیے ولیکن حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے منبر پر اعلام کیا کہ الخمر ما خامر العقل اور نیز حدیث ابن عمر و ابوہریرہ و انس رضی اللہ عنہم میں خمر کا
اطلاق سوائے شراب انگور کے دوسری مسکرات پر موجود ہے اور شیخ مصنف رحمہ نے اسمیں مناقشہ کیا کہ اس سے
لفظ خاص ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے چنانچہ فرمایا۔ علی ان ما ذکرتم لا ینافی کون الاسم خاصا فیہ فان النجم مشتق
من النجوم وہو الظہور ثم ہو اسم خاص للنجم المعروف لا لکل ما ظہر وہذا کثیر النظیر۔ علاوہ برین جو
تمنے ذکر کیا کہ وہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے تو یہ اس امر کے منافی نہیں ہے کہ اسم خاص ہو یعنی اگر یہ معنی بھی مسلم ہوں تو
ممکن ہے کہ عام صفت چھوڑ کر خاص معنی میں استعمال ہوگیا ہو چنانچہ نجم کا لفظ نجوم سے مشتق ہے جسکے معنی ظہور ہیں پھر وہ ایک
ستارۂ خاص کا نام ہوگیا جو معروف ہے اور ہر ایسی چیز کا نام نہیں ہے جو ظاہر ہو اور اسکے نظائر بہت ہیں ف۔
جیسے ثوب کے معنی یہ کہ جو تن کو زیب دے حالانکہ یہ ایک خاص کپڑے کا نام ہوگیا۔ والحدیث الاول طعن فیہ
یحیی بن معین رح۔ اور حدیث اول میں یحیی بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے ف۔ یعنی حدیث ابن عمر کہ ہر مسکر
خمر ہے اسمیں شیخ مصنف کے نزدیک امام یحیی بن معین نے جو امام جرح و تعدیل ہیں طعن کیا یعنی اسکی اسناد ٹھیک نہیں ہے
لیکن شیخ زیلعی و عینی وغیرہ کسی نے یہ طعن نہیں پایا اور طعن کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ امام مسلم نے اسکو صحیح میں روایت کیا
پس حدیث صحیح ہے اور طعن مسلم نہیں ہوسکتا۔ والثانی ارید بہ بیان الحکم اذ ہو اللائق بمنصب الرسالۃ۔ اور
حدیث دوم سے مراد بیان حکم ہے کیونکہ یہی منصب رسالت کے لائق ہے ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واسطے
بیان احکام کے تشریف لائے تھے اور بیان لغات کے واسطے تشریف نہیں لائے تھے پس حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
میں مراد یہ ہے کہ جو شراب اس درخت انگور سے ہو حرام ہے اور جو اس درخت خرما سے ہو وہ بھی حرام ہے تو آپ نے
خمر کا اطلاق نہیں بلکہ حکم بیان فرمایا۔ واضح ہو کہ حاصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر مذکور ہے آیا اس سے خاص لغت
کا اطلاق ہے یا شرعی نقل ہے پس حنفیہ کے نزدیک اصول میں یہ بات قرار پائی ہے کہ لغت پر محمول کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے قرآن مجید میں جا بجا عرب کو تنبیہ کی کہ یہ کتاب مجید تمہاری زبان میں نازل ہوئی اور قرآن کو عربی فرمایا تو ظاہر ہے
کہ اس سے عربی زبان مقصود ہے پس خمر کا لفظ عرب میں اصل لغت کی راہ سے بمعنی شراب انگور ہے تو وہ اسی معنی پر
خاص ہوا اور رہے دیگر مسکرات تو حکم حرمت میں شامل ہیں بدلیل احادیث صحیحہ جو مذکور ہوئیں اور حدیث ابن عمر
رضی اللہ عنہ میں آیا کہ خمر حرام کی گئی اس حالت میں کہ مدینہ میں خمر سے کچھ نہیں تھا۔ کما فی صحیح البخاری۔ اور اسی طرح
ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزوں سے ہے۔ الخ۔ کما فی الصحیحین
تو ان دونوں روایتوں میں یہی توفیق ہے کہ خمر بمعنی شراب انگوری کا وجود مدینہ میں نہیں تھا اور شراب حرام کے معنی
جو تحریم سے مقصود ہیں تو اس معنی میں خمر کئی چیزوں سے بنتی ہے حتی کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے
کہ جسدن خمر حرام ہوئی تو میں ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کے گھر میں قوم کا ساقی تھا اور انکی شراب نہ تھی سوائے فضیخ بسر و تمر
کے کہ ناگاہ منادی نے آواز دی تو فرمایا کہ نکل کر دیکھ کیا حکم ہے تو میں نے نکل کر دیکھا پس پایا کہ منادی آواز دیتا ہے کہ
ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کی گئی۔ الحدیث۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پس خمر نہیں تھی مگر شراب حرام موجود تھی لیکن وہی الخ

عزوجل مین مقصود تحریم مسکر ہی تو وہ اس معنی مین ہر شراب مسکر کو شامل ہی- لہذا روایت انس رضی اللہ عنہ مین یون آئی
وارد ہی کہ ہم لوگ انگوری خمر نہین پاتے مگر بہت کم اور جو اکثر ہماری خمر تھی وہ یہی بُسر و تمر تھی- پس ثابت ہوا کہ
خمر کے لغوی معنی تو شراب انگوری ہین اور دیگر خمور یعنی حرام مسکر ہین- اور جعفر صادق رح نے بعض اہل بیت رض سے
روایت کی کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے نبیذ کو دریافت کیا تو ام المومنین رض نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے
خمر کو اسکے نام سے حرام نہین کیا بلکہ اسکے انجام سے حرام کیا تو جس شراب کا انجام مثل خمر کے ہو یعنی مسکر ہو وہ خمر کی طرح حرام
کی گئی ہی- رواہ الدارقطنی- اس سے معلوم ہوا کہ خمر تو خاص انگوری کا نام ہی لیکن جو مسکر ہو اسکا حکم مثل خمر کے ہی تو خمر
کی ذات فقط شراب انگوری ہی اور خمر کے حکم مین سب مسکرات داخل ہین- یہ تحریر مقام اول بر اصول حنفیہ ہی- پھر اگر
ائمہ مالک و شافعی وغیرہم کے واسطے تقریر اس طرح کی جاوے کہ اصل لغت مین خمر بمعنی شراب انگوری مان لیا گیا لیکن
اللہ تعالی نے اسکو تشریع کے طور پر حرام فرمایا تو تشریع مین جو مراد ہو وہ خمر کے معنی ہین اور احادیث مشہورہ متواترہ یعنی
سے خمر سے مراد ہر مسکر ہی تو یہان حضرت رسول اللہ صلے اللہ تعالی علیہ وآلہ وسلم سے اسکی شرعی تفسیر معلوم ہوگئی اور یہ اس
بنا پر کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہ ہی جو عرف شرع مین معلوم ہو لہذا وضو و صلوۃ و صوم مین شرعی معنی معتبر ہین اور ائمہ حنفیہ
رحمہم اللہ تعالی بھی اس امر سے انکار نہین کرتے ہین مگر لغت انکے نزدیک معانی شرعیہ مین ملحوظ ہی جیسے رکوع و سجود مین
اور تیمم مین معلوم ہو چکا اور حق یہ ہی کہ خمر کی تفسیر مین احادیث متواتر المعنی ہین اور بعض احادیث بھی مشہور سے کم نہین ہین
پس شک نہین کہ خمر اگر اصل لغت مین خاص شراب انگوری ہو تو شرع مین بحدیث مشہور یعنی شراب خرما و شہد وغیرہ بھی
عام ہی پس یہ بھی قطعی ہی جیسے یعنی شراب انگوری قطعی ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب- بالجملہ شیخ مصنف رح نے جزم کیا
کہ خمر یعنی شراب انگوری قطعی ہی اور یعنی شراب خرما و شراب عسل وغیرہ ظنی ہی- سو ماہیت خمر یہ کہ وہ آب انگور خام ہی لیکن
یہ تو معلوم کہ شیرہ انگور تازہ بلا خلاف حلال ہی تو یہ بیان کرنا چاہیے کہ وہ کب خمر ہو جاتا ہی لہذا فرمایا- **والثانی فی حد ثبوت
ہذا الاسم**- اور مقام دوم اس نام کے ثابت ہونے کی حد کے بیان مین ف— اور وہ کتاب مین مذکور ہوئی
کہ شیرہ مذکور رکھے رہنے سے گرمی پاکر جوش مارے و گاڑھا پڑے و جھاگ ڈالے- **وہذا الذی ذکرہ فی الکتاب
قول ابی حنیفۃ رح**- اور یہ جو کتاب مین ذکر کیا امام ابو حنیفہ رح کا قول ہی ف— کہ جھاگ ڈالنا اسکی حد مین داخل ہی
وعندہما اذا اشتد صار خمرا ولا یشترط القذف بالزبد- اور صاحبین رح کے نزدیک جب وہ گاڑھا پڑا تو
شراب خمر ہو گیا اور جھاگ ڈالنا شرط نہین ہی- **لان الاسم یثبت بہ**- اسواسطے کہ اشتداد و گاڑھا پڑنے سے
نام ثبوت ہو جاتا ہی- **وکذا المعنی المحرم بالاشتداد وہو المؤثر فی الفساد**- اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے
ہین وہ گاڑھا پڑنے سے ثبوت ہو جاتے ہین اور وہی فساد مین موثر ہین ف— حاصل یہ کہ جب جوش کرکے
گاڑھا پڑا تو تخمر یعنی اشتداد ہوا پس اسکو خمر کہتے ہین خواہ جھاگ آوین یا نہ آوین تو جھاگ کی قید زائد ہی کیونکہ بغیر جھاگ
کے بھی وہ مسکر و متخمر ہو جاتی ہی اور تخمر کے معنی اشتداد و قوت کے ہین تو جب اشتداد ہی سے تخمر ہوا اور خمر کا اطلاق ہو گیا
بدون جھاگ کے تو جھاگ شرط نہین ہی اور اسی حالت مین مسکر جو موجب تحریم ہی وہ موجود ہو جاتا ہی تو وہ صورت و معنی سے
خمر ہی اگرچہ جھاگ نہ لاوے- **ولابی حنیفۃ رح ان الغلیان بدایۃ الشدۃ**- اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ جوش کھانا
اسکی شدت کی ابتدا ہی ف— اور خمر جو تخمر یعنی شدت سے ماخوذ ہی وہ کامل شدت ہی پس ابتداے جوش مین بالاتفاق
خمر نہین ہی اور اوسط درجہ مین وہ گاڑھی ہوئی- **وکمالہا بقذف الزبد وسکونہ اذ بہ یتمیز الصافی من الکدر**- اور
کمال شدت اسوقت کہ جھاگ لاوے و ٹھہر جاوے کیونکہ اسی سے مکدر کا صافی سے امتیاز ہوتا ہی ف— تو یہی کمال کا [illegible]

پس سوال یہ ہوا کہ کیا خمر کا حکم منوط بتوسط ہی یا بکمال ہی جواب یہ کہ قطعی تو کمال پر ہونا چاہیے۔ واحکام الشرع قطعیۃ
فینا طو بالنہایۃ۔ اور شرعی احکام تو قطعی ہیں پس انکا تعلق بھی کمال اشتداد پر ہوگا ف۔ جو جھاگ دینے سے
ہوتا ہی۔ کالحد۔ جیسے خمر پینے والے کو حد مارنا ف۔ قطعی حکم اجماعی ہی تو یہ قطعی خمر کے معنی پر ہوگا جب تک اپنے شدت
پوری ہو جاوے۔ واکفار المستحل۔ اور جیسے اسکے حلال سمجھنے والے کو کافر کہنا ف۔ حتی کہ تو بہ نکرے تو مرتد ہونے
سے قتل کیا جاوے پس یہ قطعی ہی۔ وحرمۃ البیع۔ اور جیسے اسکی بیع حرام ہونا ف۔ قطعی ہی۔ وقیل یوخذ فی
حرمۃ الشرب بمجرد الاشتداد احتیاطاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ پینا حرام ہونے کے حق میں احتیاطاً خالی اشتداد
کو لیا جاوے ف۔ پس اگر اشتداد ہوا اور جھاگ نہ آئی تو پینا حرام ہی لیکن ابھی پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اور
نہ مستحل کافر ٹھہرایا جائیگا جہان تک کہ جھاگ دینے کے بعد اسکو پیوے یا حلال جانے۔ پھر واضح ہو کہ جب حکم کسی نص سے ثابت
ہوا تو اس حکم کے واسطے علت یہی نص ہی چنانچہ نماز خوف پڑھنے کی علت یہ تھی کہ تمکو خوف ہو کہ ناگاہ کفار تم پر ہجوم کرینگے پھر
یہ علت جاتی رہی اور تمام عرب میں اسلام ہوگیا لیکن نماز خوف منسوخ نہیں ہوئی بلکہ جائز ہی اسی طرح نص سے جو حکم ثبوت ہو
اسکے واسطے کوئی علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہی کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہی بلکہ اسکے واسطے یہی نص کافی ہی پھر اگر
کسی فرعی مسئلہ میں قیاس سے یہی حکم ثابت کیا جاوے تو فرع میں علت ضروری ہی مثلاً تاڑی میں قیاس خمر سے حکم نکالا جاوے
تو علت یہ کہ سکر و نشہ ہی پس اس فرع کے واسطے خمر میں سکر کی علت نکالی گئی اور خود خمر حرام ہونے کے واسطے سکر کی علت
کچھ ضرور نہیں بلکہ وہ تو نص سے حرام ہی جب یہ معلوم ہوا تو شیخ مصنف رح کا کلام سمجھ۔ والثالث ان عینہا حرام
غیر معلول بالسکر ولا موقوف علیہ۔ مقام سوم۔ یہ کہ عین خمر حرام ہی وہ علت نشہ سے معلول نہیں اور نہ وہ
نشہ ہونے پر موقوف ہی ف۔ یعنی نص سے خمر حرام ہی اور علت نشہ کی وجہ سے حرمت نہیں اگرچہ اسمین علت نشہ موجود ہی
اور خمر حرام ہونا کچھ نشہ ہونے پر موقوف نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حرام ہی اگرچہ نشہ نہو لہذا اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ
پیا تو حد مارا جاوے بخلاف تاڑی وغیرہ کے جو خمر پر قیاس کیجاتی ہیں کہ انمین علت حرمت معلول بسکر ہی اور سکر پر حکم موقوف
ہی حتی کہ اگر روغن بادام یا خربت انار وغیرہ جنمین نشہ نہیں انمین علت حرمت بھی نہیں ہی اور تاڑی وغیرہ جنمین نشہ ہی تو خمر پر انکا
قیاس ٹھیک ہی مگر وہ نشہ پر موقوف ہی حتی کہ اگر ایک پیالہ تاڑی سے نشہ نہوا تو حرام نہیں اور اگر دو پیالے سے نہوا تو بھی
نہیں اور اگر تیسرے پیالے سے نشہ ہوا تو یہی پیالہ حرام ہی اور خمر مطلقاً حرام ہی۔ ومن الناس من انکر حرمۃ عینہا وقال
ان السکر منہا حرام۔ اور لوگون میں سے بعض ایسا شخص ہی جسنے خمر کی ذات حرام ہونے سے انکار کیا اور کہا کہ خمر سے
نشہ حرام ہی۔ لان بہ یحصل الفساد وہو الصد عن ذکر اللہ۔ کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہی اور وہ یاد الٰہی
سے روک ہی ف۔ اور اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر
ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوۃ فہل انتم منتہون ۵۔ شیطان تو یہی چاہتا ہی کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈالے دربارہ خمر
و قمار کے اور تم کو یاد الٰہی عز و جل سے اور نماز سے روکے آخر تک پس معلوم ہوا کہ یہ فساد جو اسکے نشہ سے پیدا ہوتا ہی
تو نشہ حرام ہی۔ اور عین خمر حرام نہیں ہی۔ یہ سب اس شخص کا خیال ہی۔ اور شیخ مصنف رح نے اسکے جواب میں کہا۔ وہذا کفر
لانہ جحود الکتاب فانہ سماہ رجسا والرجس ما ہو محرم العین۔ اور یہ انکار خمر کفر ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسکو
قرآن میں رجس فرمایا اور رجس وہ چیز ہی جسکی ذات پلید ہو ف۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے قمار و پانسہ و بت سب کو
پلید فرمایا حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہوا اسمین ذاتی پلیدی نہیں ہی جواب یہ ہی کہ ہر رجس کا پلید ہونا نہیں فرمایا
بلکہ جو از قسم شراب ہو اگر وہ رجس ہی تو پلید ہی۔ وقد جاءت السنۃ متواترۃ ان النبی علیہ السلام حرم الخمر و

علیہ انعقد الاجماع ولان قلیلہ یدعوا الی کثیرہ وہذا من خواص الخمر ولہذا تزداد لشارب اللذۃ بالاستکثار منہ بخلاف سائر المطعومات۔ اور سنت متواترہ مین یہ بات ثابت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم نے خمر کو حرام فرمایا۔ اور اجماع امت بھی اسی پر منعقد ہی۔ (تو خمر قلیل وکثیر سب حرام ہی۔) اور اس دلیل سے بھی کہ قلیل خمر اپنی کثرت کی جانب رغبت دلانے والی ہی لیئے اگر قلیل حرام نہو تو وہ کثیر تک نوبت پہونچاویگی اور یہ خمر کا خواص ہی اور اسی وجہ سے شرابخوار کو شراب کی کثرت کرنے مین زیادہ لذت حاصل ہوتی ہی بخلاف دیگر مطعومات کے ف۔ کہ انمین یہ بات نہین ہی پس خلاصہ استدلال یہ کہ قلیل کی اباحت خلاف حکمت ہی کیونکہ لا محالہ کثیر کا ارتکاب لازم ہوگا۔ دوم یہ کہ باجماع امت یعنی سلف صالحین وہ قلیل وکثیر حرام ہی اور سوم یہ کہ بحدیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہی چنانچہ نمونہ احادیث یہ ہی کہ اول حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ بروایت الصحیحین۔ دوم حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بروایت مالک ومسلم واحمد ومحمد بن الحسن وسوم حدیث کیسان الثقفی بروایت امام احمد۔ چہارم حدیث محمد بن قیس ہلالی کہ ایک شخص ثقفی جسکی کنیت ابو عامر تھی ہر سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک کپھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتا تھا پھر جس سال کہ خمر حرام کی گئی تو اسنے اپنے دستور کے موافق اس سال بھی کپھال خمر بھیجی پس آپ نے فرمایا کہ اے ابو عامر اللہ تعالے نے خمر حرام کردی (اور ایک روایت مالک واحمد مین یہ ہی کہ اے ابو عامر کیا تجھے معلوم نہین ہوا کہ اللہ تعالے نے خمر حرام کردی) پس اب ہم کو خمر کی حاجت نہین ہی لیئے ہمارے کسی کام کی نہین ہی۔ (پس اسکے پہلو مین ایک نے خفیہ اسکے کہا مین کہا مالک واحمد) ابو عامر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ اسکو قبول فرما دین اور اسکو فروخت کرکے اسکے ثمن کو صرف مین لا وین پس آپ نے فرمایا کہ اے ابو عامر جسنے اسکا پینا حرام کیا اسنے اسکا بیچنا اور اسکا ثمن کھانا بھی حرام کیا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور یہی حدیث ابن عباس بروایت مالک واحمد ہی۔ اور آخر مین ہی کہ پھر اسنے دہانہ کھولدیا کہ سب بہ گئی۔ اور یہی حدیث کیسان الثقفی بروایت احمد ہی۔ پنجم۔ قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ اللہ تعالے یہودیون پر لعنت کرے کہ اللہ تعالی نے یہود پر چربی حرام فرمائی تھی پس انہون نے اسکو بیچنا حلال کرلیا اور اسکے دام کھائے۔ اللہ تعالی نے خمر حرام کی تو خمر بیچنا اور اسکا ثمن کھانا بھی حرام ہی۔ رواہ محمد۔ واضح ہو کہ اصول مین معلوم ہوا کہ مال عین کا عوض بھی عین کے حکم مین ہی حتی کہ سور کے دام بمنزلہ سور کے ہین۔ ششم۔ حدیث تمیم الداری رضی اللہ عنہ کہ تمیم ہر سال ایک کپھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتے تھے پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ۔ رواہ احمد وابو یعلی۔ ہفتم۔ حدیث عمرو بن العاص مرفوعا کہ اللہ تعالی نے حرام فرمائی خمر ومیسر الخ۔ رواہ احمد۔ ہشتم۔ حدیث ابن عباس بمانند حدیث عمرو بن العاص۔ رواہ ابو حنیفہ وغیرہ۔ نہم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی اسی کے مانند بروایت ابو داؤد واحمد وابن حبان وبیہقی۔ دہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جو ایک طویل ہی جسمین یہ بھی مذکور ہی کہ مجھے حکم دیا کہ مین بازار مین جاؤن اور جو کوئی شراب کی مشک پاؤن اسکو پھاڑ دون رواہ احمد۔ یازدہم حدیث عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور یہ بھی حدیث طویل ہی اور اسمین مذکور ہی کہ تم لوگ شراب سے دور رہو کہ وہ خباثت کی جڑ ہی اور اسمین یہ بھی مذکور ہی کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہین ہوتے بلکہ ان دونون مین سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہی۔ رواہ ابن ابی الدنیا رفعا والبیہقی وقفا۔ دوازدہم۔ حدیث جابر یہ بھی طویل ہی کہ ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے خبر پہونچی کہ خمر حرام کردی گئی ہی تو آپ نے فرمایا کہ ہان آخر تک رواہ ابو یعلی۔ سیزدہم حدیث مرفوع کہ اللہ تعالے نے خمر کے بارہ مین دس آدمیون پر لعنت فرمائی جسمین پینے والا اور پلانے والا وبنانے والا ولانے والا آخر تک سب مذکور ہین اور یہ کتاب الکراہیۃ مین اوپر گذر چکی۔ چہاردہم حدیث ابو ہریرہ کہ جسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دائمی خمر بخوار کو مانند بت پرست کے فرمایا۔ رواہ ابن ماجہ۔ پانزدہم اسی کے مانند حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ

رواہ ابن ابی شیبہ۔ شانزدہم۔ حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ شراب خوار مثل بت پرست کے ہے۔ رواہ البزار۔ ہفدہم۔
حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ خمر ام الخبائث ہے۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی
اور طبرانی کی روایت میں بجائے ام الخبائث کے ام الفواحش ہے۔ ہیژدہم۔ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ مرفوعاً جسمیں
خمر کو ام الخبائث کہا ہے رواہ ابوبکر بن ابی عاصم۔ نوزدہم۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ خمر ام الفواحش
اور بڑا کبیرہ گناہ ہے جسنے اسکو پیا اُس نے اپنی ماں وخالہ وپھوپھی سے زنا کیا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط۔
بستم۔ حدیث ابن عمرو مانند حدیث ابن عباس مذکور رواہ الطبرانی۔ بست ویکم۔ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مرفوعاً
الخمر جماع الاثم رواہ الدیلمی یعنے خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کنجی ہے۔ بست ودوم۔ حدیث ام ایمن رضی اللہ عنہا مرفوعاً
کہ خبردار شراب سے دور رہو کہ وہ ہر بدکاری کی کنجی ہے۔ رواہ العسکری۔ بست وسوم۔ حدیث ابوالدرداء رضی اللہ عنہ
مرفوعاً مانند حدیث ام ایمن رواہ ابن ماجہ والعسکری۔ بست وچہارم۔ حدیث خباب رضی اللہ عنہ مرفوعاً یعنی حدیث سابق
رواہ ابن ماجہ۔ بست وپنجم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسنے شراب خمر پی چالیس دن اُسکی نماز قبول نہیں ہوتی
ہے پھر اگر اُسنے توبہ کی تو اللہ تعالے اُسکی توبہ قبول کرتا ہے پھر اگر اُسنے دوبارہ خمر پی تو چالیس دن تک اُسکی نماز قبول
نہیں ہوتی ہے الخ۔ مطولا رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ بست وششم۔ حدیث ابن عباس بمانند حدیث بست وپنجم
رواہ ابوداود۔ بست وہفتم۔ حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ بمانند مذکور رواہ ابن ماجہ۔ بست وہشتم۔ حدیث اسماء
بنت یزید انصاریہ بمانند مذکور رواہ احمد۔ بست ونہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسنے دنیا میں شراب پی پھر توبہ
نہ کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا۔ رواہ مالک والبخاری ومسلم۔ بالجملہ احادیث اس بارہ میں اس کثرت سے ہیں کہ خمر کی
حرمت متواتر ہے مع متواتر نص قرآنی کے جو تحریم وپلیدی خمر کا بیان ہے۔ اب رہا یہ امر کہ خمر کا اطلاق دیگر مسکرات پر بھی ہوگا
یا نہوگا اگرچہ خمر کا حکم تو بالاجماع متعدی ہے یعنے دیگر مسکرات بھی مانند خمر کے حرام ہیں لیکن کلام اسمیں ہے کہ خمر کا اطلاق
بھی دیگر مسکرات پر ہوگا یا نہوگا بنظر اس علت کے کہ خمر یعنی مخامر عقل ہے تو جو چیز عقل کو خلط بخلط کرنے والی ہو وہ بھی
خمر کہلاوے یا یہ تعلیل جاری نہوگی تو شیخ مصنف نے فرمایا۔ **ثم ہو غیر معلول عندنا حتی لا یتعدی حکمہ الی سائر المسکرات
والشافعی رح یعدیہ الیہا وہذا بعید لانہ خلاف السنۃ المشہورۃ وتعلیل التعدیۃ الاسم والتعلیل
فی الاحکام لا فی الاسماء**۔ پھر خمر کے بارہ میں جو نص وارد ہے وہ ہمارے نزدیک معلول نہیں ہے یعنی بوجہ مخامرت عقل
کے اسکا نام خمر نہیں ہے حتی کہ اسکا حکم دیگر مسکرات کی جانب متعدی نہوگا یعنی اُن دیگر مسکرات کا نام خمر نہ رکھا جائیگا بلکہ سکر
کی وجہ سے اُنمیں حرمت ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اسکو دیگر مسکرات کی جانب متعدی کرتے ہیں ولیکن یہ ایسا کرنا بعید ہے
اسواسطے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور نیز یہ نام متعدی کرنے کے واسطے تعلیل ہے حالانکہ تعلیل تو حکم متعدی کرنے کے
واسطے ہوتی ہے نہ نام کے واسطے ف۔ حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ بوجہ مخامرت
عقل کے ہے تو دیگر مسکرات میں بھی بوجہ مخامرت عقل کے خمر کا نام متعدی ہوا یعنی دیگر مسکرات بھی خمر کہے جاویں اور جب
وہ خمر کہلائیں تو جو خمر کا حکم ہے وہ بھی متعدی ہوا لہذا اُنکے نزدیک اگر سوائے خمر کے تاڑی وغیرہ دیگر مسکرات میں سے
ایک قطرہ پیا تو حد مارا جائیگا پس اُنہوں نے پہلے مخامرت کی علت سے دیگر مسکرات کو خمر کا نام دیا اور جب انپر خمر کا نام صادق
آیا تو اُنکے واسطے خمر کا حکم ثابت کیا حالانکہ قیاسی علت تو حکم کے لیے ہوتی ہے اور نام کے لیے نہیں ہوتی ہے چنانچہ قیاس کے
ذریعہ سے لغت ثابت کرنا ممنوع ہے مثلاً کوئی کہے کہ مذہب کپڑا بوجہ زیبائش زر کے مذہب کہلاتا ہے اور یہ زیبائش کمخواب
میں موجود ہے تو کمخواب بھی مذہب کہا جاوے تو یہ باطل ہے اسی طرح خمر کا نام بھی دیگر مسکرات کو نہیں دے سکتے ہیں ہاں خمر

حرام ہو بوجہ نفس کے لیکن ہمنے علت واسطے دیگر مسکرات کے یہ نکالی کہ خمر مسکر ہو تو جو چیز مسکر ہو وہ بھی اس حکم مین حرام
ہو۔ صاحب نتائج الافکار نے کہا کہ خمر مین مسکر کی تعلیل کا لانا ٹھیک نہین یعنی خمر اسواسطے حرام ہو کہ وہ مسکر ہو تو اس سے
لازم آویگا کہ خمر کی ذات حرام نہو اسواسطے کہ قلیل قطرہ دو قطرہ مسکر نہین ہو اور امام شافعی بھی یہ بات نہین کہتے ہین اور اگر
خمر مین ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہین ہو جیسے مخامرہ وغیرہ تو ظاہر ایسی علت سے عین خمر حرام ہونا منافی نہین ہو۔
اور یہی میرے نزدیک حق ہو۔ انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہو کہ حق میرے نزدیک یہ ہو کہ امام شافعی رح نے حدیث ابن عمر وابی ہریرہ
وانس رضی اللہ عنہم وغیرہ مین پایا کہ سواے شراب انگور کے دیگر شرابون کا نام خمر لیا گیا ہو تو انھون نے جانا کہ یہ لفظ خمر
بمقتضاے لغت جاری نہین ہو بلکہ عرف شرع مین ہر ایسی چیز کے واسطے ہو جو مخامر عقل ہو۔ خصوص جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے منبر پر فرمایا کہ خمر وہ جو مخامر عقل ہو اور پانچ دیگر مسکرات کا نام خمر لیا تو یہ صریح ہو کہ لفظ خمر عرف شرع مین منقول ہو نہ آنکہ اسکو
قیاس سے نکالا ہو اور سابق مین مترجم نے مفصل نکال دیا کہ مدار اختلاف یہ ہو کہ خمر منصوص بر بناے لغت ہو جیسے حنفیہ کا قول
ہو یا بر بناے عرف شریعت ہو جیسے شافعیہ کا قول ہو اور اسی پر تفریع مسائل ہو حتی کہ حنفیہ کے نزدیک خمر لغوی منصوص حرام ہو
اور یہی قطعی ہو تو باقی شرابین ظنی حرام ہین اور انکی حرمت بوجہ سکر کے ہو اور خمر لغوی بعینہ حرام ہو۔ اور شافعیہ کے نزدیک خود
سب مسکرات قطعی حرام و رجس ہین فاحفظ فانہ حق واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ والرابع انہا نجسۃ نجاسۃ
غلیظۃ کالبول لثبوتہا بالدلائل القطعیۃ علی ما بیناہ۔ مقام چہارم۔ یہ کہ خمر نجس بنجاست غلیظہ ہو جیسے آدمی
آدمی کا پیشاب کیونکہ اسکا ثبوت بدلائل قطعیہ ہو جیسا کہ ہمنے سابق مین بیان کیا۔ ف۔ نتائج الافکار نے کہا کہ دلائل
سابق سے تو اسکی حرمت ثابت ہو نہ نجاست غلیظہ ولیکن قرآن مجید مین البتہ اسکو رجس فرمایا اور رجس بمعنی پلید کے کہتے ہین
جیسا کہ مصنف نے بیان کیا انتہی ملخصا۔ ولیکن اثبات نجاست مین تردد ہو جیسا کہ عینی رح نے تطہیر الصلوۃ مین امام نووی
وغزالی سے نقل کیا پس تائید اسکی اجماع دیکھاوے یعنی علماء نے اجماع کیا کہ وہ نجس ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے نزدیک
اسکا سرکہ بنانا جائز ہو پس اگر وہ ذاتی نجس ہو تو سرکہ بھی نجس ہوگا اور جواب یہ کہ اسباب بدل جانے مین نجاست وطہارت
مین بھی اختلاف ہو جاتا ہو جیسے نجس گوبر جل کر راکھ ہوگیا تو اسکی نجاست بدل گئی۔ م۔ والخامس انہ یکفر مستحلہا
لانکارہ الدلیل القطعی۔ مقام پنجم۔ یہ کہ اسکو حلال جاننے والا کافر قرار دیا جائیگا کیونکہ اسنے تو اس قطعی سے
انکار کیا۔ ف۔ یعنی خمر کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہو جسکا انکار کفر ہو۔ والسادس سقوط تقومہا فی حق المسلم
حتی لا یضمن متلفہا وغاصبہا ولا یجوز بیعہا لان اللہ تعالی لما نجسہا فقد اہانہا والتقوم یشعر بعزتہا و
قال علیہ السلام ان الذی حرم شربہا حرم بیعہا واکل ثمنہا۔ مقام ششم یہ کہ خمر کا تقوم مسلمان کے حق
مین ساقط ہو حتی کہ مسلمان کے خمر کو تلف کرنے والا یا غصب کرنے والا ضامن نہوگا اور خمر کی بیع بھی جائز نہین ہو اسواسطے
کہ اللہ تعالی نے جب اسکو نجس کیا تو اسکی اہانت فرمائی اور تقوم یعنی قیمتی ہونا اسکی عزت کو مشعر ہو تو خلاف اہانت الٰہی
عزوجل کے اسکی عزت یعنی قیمت نہین ہو سکتی ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے خمر کو حرام فرمایا اسنے خمر کو
بیچنا اور خمر کا ثمن کھانا بھی حرام کردیا ہو۔ ف۔ چنانچہ حدیث طویل جسکا یہ ٹکڑا ہو اوپر گذر چکی ہو۔ واختلفوا
فی سقوط مالیتہا والاصح انہ مال لان الطباع تمیل الیہا وتضن بہا۔ اور فقہاء نے اس امر مین اختلاف
کیا کہ اسکی مالیت ساقط ہو یا نہین یعنی اس امر مین اتفاق ہو کہ وہ قیمتی نہین ہو لیکن کیا وہ مال ہو یا نہین تو اصح یہ ہو کہ
وہ مال ہو اسواسطے کہ طبائع اسکی جانب میل کرتے ہین اور اسکو برباد کرنے مین بخیلی کرتے ہین۔ ف۔ ولیکن شافعیہ وغیرہ
کے نزدیک وہ مال نہین ہو اور نیز اسکا نجس غلیظہ ہونا بھی حکم مالیت مین دغدغہ پیدا کرتا ہو واللہ تعالی اعلم۔ ومن کان

لہ علی مسلم دین فاوفاہ ثمن خمر لایحل لہ ان یاخذہ ولا لمدیون ان یؤدیہ لانہ ثمن بیع باطل وہو غصب
فی یدہ او امانۃ علی حسب اختلفوا فیہ کما فی بیع المیتۃ ولو کان الدین علی ذمی فانہ یؤدیہ من ثمن الخمر
والمسلم والطالب یستوفیہ لان بیعہا فیما بینہم جائز۔ اور اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرضہ ہو پس
قرضدار نے اسکو خمر کے داموں سے یہ قرضہ ادا کیا یعنی خمر بیچکر اُسکے دام قرضخواہ کو لینا حلال نہیں ہی اور قرضدار کو بھی۔
حلال ادا سے میں دینا حلال نہیں ہی کیونکہ یہ بیع باطل کے دام ہیں اور بائع کے پاس یہ دام بطور غصب ہیں یا بطور امانت
یعنی اختلاف ہی جیسے مردار کی بیع میں مشائخ نے اختلاف کیا ہی یعنے اگر مردار کو فروخت کرکے دام لیے تو بعض کے نزدیک
اُسکے پاس غصب ہیں اور بعض کے نزدیک امانت ہیں۔ اور اگر قرضہ مذکور کسی ذمی پر ہو اور اُسنے خمر بیچکر اُسکے دام سے
قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضخواہ مسلمان ہی تو قرضخواہ کو اپنی ادائی میں لینا مباح ہی اسواسطے کہ باہم ذمیوں میں خمر کی خرید فروخت
جائز ہی ف۔ مسئلہ یہ کتاب الکراہیۃ میں گذر چکا ہی۔ والسابع حرمۃ الانتفاع بہا لان الانتفاع بالنجس
حرام ولانہ واجب الاجتناب وفی الانتفاع بہ اقتراب۔ اور مقام ہفتم یہ ہی کہ خمر سے سوائے پینے کے
دوسری طرح انتفاع بھی حرام ہی کیونکہ نجس سے نفع اٹھانا حرام ہی اور اسلیے کہ خمر سے دور رہنا واجب ہی حالانکہ انتفاع
میں اُس سے نزدیکی ہوگی ف۔ پس نزدیکی جائز نہیں ہی۔ والثامن ان یحد شاربہا وان لم یسکر منہا
لقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ فان عاد فاقتلوہ الا ان
حکم القتل قد انتسخ فبقی الجلد مشروعا وعلیہ انعقد اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ مقام ہشتم یہ ہی کہ خمر پینے والے کو
حد ماری جائیگی اگرچہ اُسکو خمر سے نشہ نہوا ہو کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جسنے خمر پی اُسکو حد مارو پھر اگر دوبارہ پی تو پھر اُسکو حد
مارو پھر اگر تیسری بار پی تو پھر اُسکو حد مارو پھر اگر چوتھی بار پی تو اُسکو قتل کردو۔ روا ابوداؤد وغیرہ کما فی حد الشرب
لیکن قتل کرنے کا حکم منسوخ ہوگیا تو درے مارنا مشروع رہا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم منعقد ہی اور دروں
کی مقدار وہ ہی جو ہمنے حدود میں بیان کی ف۔ یعنی آزاد کے واسطے اسی درے اور غلام کے واسطے چالیس
درے ہیں۔ والتاسع ان الطبخ لایؤثر فیہا لانہ للمنع من ثبوت الحرمۃ لا لرفعہا بعد ثبوتہا الا انہ
لایحد فیہ مالم یسکر منہ علی ما قالوا لان الحد بالقلیل فی النی خاصۃ لما ذکرناہ وہذا قد طبخ۔ مقام
نہم یہ کہ خمر میں پکانے سے کچھ اثر نہیں ہوتا ہی اسواسطے کہ پکانا تو حرمت ثابت ہونے سے روکتا ہی اور حرمت ثابت ہونے
کے بعد اسکو دور نہیں کرتا ہی لیکن خمر پکانے سے اتنی بات ہوگی کہ پکائی ہوئی کو پینے سے حد نہیں ماری جائیگی جب تک
کہ اُسکو نشہ نہوا ایسا ہی مشائخ نے بیان کیا ہی کیونکہ خمر قلیل پینے سے حد واجب ہونا خاصۃ خام آب انگور میں ہی بدلیل
مذکورہ بالا یعنی خمر لغت میں خام انگور کا ہی اور یہاں جسمیں کلام ہی یہ پکائی گئی ہی لیعنے خمر نہیں رہی تو نشہ معتبر ہوا۔ والعاشر
جواز تخلیلہا وفیہ خلاف الشافعی رح وسنذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ مقام دہم یہ کہ خمر کو
سرکہ کرنا جائز ہی اور اسمیں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہی اور ہم اس مسئلہ کو آئندہ ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے
ہذا ہو الکلام فی الخمر۔ یہ سب بیان خمر کے متعلق تھا ف۔ یعنی آب انگور خام جب کامل مسکر ہو جائے تو اُسکے
متعلق بیان دس مقامات میں کیا گیا۔ واما العصیر اذا طبخ حتی یذہب اقل من ثلثیہ وہو المطبوخ ادنی
طبخۃ ویسمی الباذق والمنصف وہو ما ذہب نصفہ بالطبخ فکل ذلک حرام عندنا اذا غلا واشتد وقذف
بالزبد واذا اشتد علی الاختلاف وقال الاوزاعی انہ مباح وہو قول بعض المعتزلۃ لانہ مشروب طیب
ولیس بخمر ولنا انہ رقیق ملذ مطرب ولہذا یجتمع علیہ الفساق فیحرم شربہ دفعا للفساد المتعلق بہ۔ اور اگر

اور اگر شیرۂ انگور اسقدر پکایا گیا کہ دو تہائی سے کم جل گیا اور یہی قلیل پختگی سے پکایا ہوا وہ کہلاتا ہو تو یہ بادہ اور منصف کہ پکانے سے اسکا نصف جل جاوے یہ دونون بھی ہمارے نزدیک حرام ہین جبکہ جوش کھا کر تند و شدید ہو جاوین اور بقول ابو حنیفہ رح انمین جھاگ آوین اور بقول صاحبین فقط اشتداد کافی ہو جیسا کہ اختلاف گذرا اور امام اوزاعی نے فرمایا کہ یہ مباح ہو اور یہی بعض معتزلہ کا قول ہو کیونکہ شربت پاکیزہ ہو اور خمر نہین ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ یہ تو یہ رقیق لذت دار اور سرور پیدا کرنے والا ہو اور اسی وجہ سے فاسق لوگ اسکے پینے پر مجتمع ہوتے ہین تو اسکا پینا حرام ہوگا تاکہ اسکے متعلق جو فساد ہو دور ہو — واما نقیع التمر وہو السکر وہو النیی من ماء التمر ای الرطب فہو حرام مکروہ — اور رہا سکر یعنی گدر چھوارے کا بھگویا ہوا خام پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہو ف — یہان جمہور شارحین نے کہا کہ گدر چھوارے کی قید اسواسطے لگائی کہ پختہ چھوارے کا بھگویا ہوا پانی جسکو نبیذ التمر کہتے ہین امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک حلال ہو لیکن نتائج الافکار نے اعتراض کیا کہ اسکا خفیف پکایا جانا شرط ہو جیسا کہ کتب معتبرہ مین مذکور ہو اور یہان خام مراد ہو — وقال شریک ابن عبد اللہ انہ مباح لقولہ تعالی تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا امتن علینا بہ وہو بالمحرم لایتحقق ولنا اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم ویدل علیہ ما رویناہ من قبل والآیۃ محمولۃ علی الابتداء وکانت الاشربۃ مباحۃ کلہا وقیل اراد بہ التوبیخ معناہ واللہ اعلم تتخذون منہ سکرا وتدعون رزقا حسنا — اور شریک بن عبد اللہ نے کہا کہ سکر مذکور مباح ہو کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا یعنی خرما سے تم لوگ سکر و رزق خوب بناتے ہو پس اللہ تعالی نے ہمپر اس سے احسان رکھا حالانکہ رزق حرام سے احسان نہین ہو سکتا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اور پھر وہ حدیث بھی دلیل ہو جو ہمنے سابق مین روایت کی یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخت انگور و درخت خرما کی جانب اشارہ کرکے فرمایا کہ خمر ان دو درختون سے ہو — اور رہا آیت کریمہ سے استدلال مذکور تو ہماری تاویل یہ ہو کہ یہ آیت زمانۂ ابتداء پر محمول ہو یعنے جس زمانہ مین سکر حرام نہوا تھا اور جملہ شرابین پیشتر حلال تھین — بعض مشائخ نے آیت کی تاویل مین کہا کہ وہ بطور ملامت ہو اور واللہ تعالی اعلم معنی یہ ہین کہ تم اس سے سکر بناتے اور رزق خوب چھوڑتے ہو ف — مراد یہ کہ اللہ تعالی نے اوپر اپنی پیدایش کی چیزون سے احسان رکھا یعنی جیسے تمہارے واسطے درختان خرما و انگور پیدا کیے کہ ہم اس سے تمکو رزق دیتے ہین ایک وہ کہ جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور دوم رزق خوب — اور یہ تاویل قوی ہو کیونکہ قولہ تعالی ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا — اس آیت مین بالاتفاق یون تقدیر ہو — ومن ثمرات النخیل والاعناب نرزقکم ما تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا — پس اگر تمنے رزقا حسنا — کو — سکرا — پر عطف کیا تو یہ معنی ہونگے کہ ہمنے خرما و انگور کے پھلون سے تمکو وہ رزق دیا جو تم اس سے بناتے ہو وہ سکر و رزق خوب ہو — اور اگر — رزقا حسنا — معقول ہو جیسے — ما تتخذون — ہو تو معنی یہ ہوئے کہ ہمنے خرما و انگور کے پھلون سے تمکو وہ دیا جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور رزق خوب دیا — اور مراد رزق خوب یہ کہ چھوارے و انگور سے حلوا و تازہ پختہ پھل ہین پس اس سے معلوم ہوا کہ رزق خوب تو یہ ہو اور اس سے سکر بنانا انکا فعل نامعقول ہو تو یہ ملامت ہوئی کہ ہمنے تمکو یہ پھل دیے تھے کہ انمین رزق خوب موجود تھا حالانکہ تمنے معمولی ناشکری مین اس سے بھی سکر بنانی شروع کی اور وہ شراب ہو — اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ شیخ مصنف رح نے جو معنی بیان کیے وہ حاصل معنی ہین اسواسطے بعید معلوم ہوتے ہین حالانکہ تقریر مترجم مین قوی ہین واللہ تعالے اعلم — م — واما نقیع الزبیب وہو النیی من ماء الزبیب فہو حرام اذا اشتد وغلا — رہا نقیع الزبیب یعنی انگور کو پانی مین بھگو کر اسکا خام پانی

پینا تو حرام ہے جب جوش کھاوے اور تند ہو جاوے ف۔ یعنی اسلئے کہ آگ سے پکایا جاوے اور احادیث میں نبیذ التمر والزبیب پینا مذکور ہے وہ اسوقت تک کہ چند دانہ چھوہارا یا انگور ڈال دیئے جس سے پانی میں شیرینی آگئی اور رقیق رہا جو آگ بھاگ ہو جوش سے حتی کہ جب دیر ہوئی تو وہ نبیذ جائز ہے لیکن جب جوش سے گاڑھا پڑ جاوے تو حرام ہے۔ ویتاتی فیہ خلاف الاوزاعی۔ اور اسمین بھی امام اوزاعی کا اختلاف پیدا ہوتا ہے ف۔ یعنی انکے نزدیک خمر نہونے سے حلال ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک حرام ہے۔ وقد بینا المعنی من قبل۔ اور ہم وجہ حرمت کو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف۔ کہ اسمین شدت و سرور ہے جسپر فساق جمع ہوتے ہیں۔ پس ظاہر ہوا کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک بادہ۔ اور منصف اور سکر و نقیع انگور سب حرام ہیں۔ الا ان حرمۃ ہذہ الاشربۃ دون حرمۃ الخمر لیکن خمر و دیگر شرابوں میں چند احکام کا فرق ہے کہ خمر کی حرمت قوی ہے اور ان چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔ حتی لا یکفر مستحلہا ویکفر مستحل الخمر۔ حتی کہ جو کوئی ان شرابوں کو حلال سمجھے تو اسکو کافر نہیں ٹھہرایا جائیگا اور خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر قرار دیا جائیگا۔ لان حرمتہا اجتہادیۃ وحرمۃ الخمر قطعیۃ۔ اسواسطے کہ ان شرابوں کی حرمت اجتہادی ہے اور شراب خمر کی حرمت قطعی ہے ف۔ اور قطعی حرام کو جو حلال سمجھے وہ کافر ہے اور جس چیز کی حرمت میں اجتہاد جاری ہو اور اسکے حرام ہونے پر اجماع نہو تو اسکے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں اگرچہ وہ گمراہ قرار دیا جائیگا پھر یہان یہ کلام ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے جیسا کہ مصنف رح نے ذکر کیا تو اجماع قطعی کے انکار سے کافر ہونا چاہیے اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجماع ہم تک متواتر منقول نہیں ہوا بلکہ خبر الواحد ہے تو ایسا اجماع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ مدار تو مجموعہ پر ہے حتی کہ حدیث اگر متواتر ثبوت ہو جاوے تو وہ مثل قرآن مجید کے ہے پس فرق ظاہر ہوا کہ خمر کا حرام ہونا نص قرآنی و حدیث مشہور رزی ثبوت ہوا اور ان شرابوں کا حرام ہونا بحدیث آحاد یا اجماع ظنی ثبوت ہوا پس وہ قطعی نہیں ہے۔ ولا یجب الحد بشربہا حتی یسکر ویجب بشرب قطرۃ من الخمر۔ اور فرق دوم یہ ہے کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہوگی یہانتک کہ اسکو نشہ ہو جاوے اور خمر سے ایک قطرہ پینے پر حد واجب ہوگی ف۔ کیونکہ خمر کی تحریم بوجہ نص کے ہے اور نشہ کی علت سے نہیں ہے اور دیگر مسکرات کی حرمت اجتہادی بوجہ سکر کے ہے لہذا اگر مسکرات دیگر سے اسقدر پیا کہ نشہ ہوا تو حد نہیں ماری جائیگی۔ پھر آیا اسقدر پینا کہ نشہ نہو مباح ہے کہ نہیں تو اسمین اختلاف ہے اور اکثر مشہور یہ جانا گیا کہ مباح ہے لیکن گروہ قلیل کی تائید قول میں وہ احادیث ہیں جنمیں چھوہارے وغیرہ کی شراب کو خمر کہا گیا ہے اور حد ساقط ہونا بوجہ عدم قطعیت کی اس امر کا منافی نہیں کہ عمل کی حرمت میں مساوی ہوں۔ فافہم۔ ونجاستہا خفیفۃ فی روایۃ وغلیظۃ فی اخری۔ اور دیگر شرابوں کی نجاست ایک روایت میں خفیفہ ہے اور ایک روایت میں غلیظہ ہے۔ ونجاسۃ الخمر غلیظۃ روایۃ واحدۃ۔ اور خمر کی نجاست بالاتفاق ایک روایت ہے کہ نجاست غلیظہ ہے۔ ویجوز بیعہا ویضمن متلفہا عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما فیہما۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک سوائے خمر کے دیگر شرابوں مذکورہ کی بیع جائز ہے اور انکے تلف کرنے والے پر تاوان واجب ہوگا بخلاف صاحبین کے کہ صاحبین کے نزدیک بیع بھی جائز نہیں اور تاوان بھی لازم نہوگا۔ لانہ مال متقوم۔ ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ دیگر شرابیں قیمتی مال ہیں۔ وما شہدت دلالۃ قطعیۃ بسقوط تقومہا بخلاف الخمر غیر ان عندہ تجب قیمتہا لا مثلہا علی ما عرف ولا ینتفع بہا بوجہ من الوجوہ لانہا محرمۃ۔ اور کوئی دلیل قطعی اس بات پر شاہد نہیں ہے کہ ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہوگیا بخلاف خمر کے کہ اسکا تقوم بدلیل قطعی ساقط ہے لیکن اتنی بات ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دیگر شرابوں کے تلف کرنے والے پر انکی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہوگا جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا ہے اور خمر کی طرح ان شرابوں

سے بھی کسی طور پر نفع نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ سب حرام ہیں ف۔ لیکن جب یہ سب حرام ہیں کہ ان سے کسی طرح انتفاع جائز نہیں ہے تو یہ کیونکر قیمتی ہو سکتی ہیں کیونکہ علماء نے تصریح کر دی کہ مال متقوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ اس سے انتفاع شرعاً مباح ہو تو جب انتفاع مباح نہیں تو تقوم بھی نہ رہا ہے علاوہ بریں دلیل قطعی تو اعتقاد کے واسطے لازم آتی ہے اور عملیات میں غالب گمان کافی ہے تو حق عمل میں ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ نتائج الافکار۔ وعن ابی یوسف رح انہ یجوز بیعہا اذا کان الذاہب بالطبخ اکثر من النصف ودون الثلثین۔ اور امام ابو یوسف سے نوادر میں مذکور ہے کہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ جل گیا ہو تو انکی بیع جائز ہے۔ فی الجامع الصغیر وماسوی ذلک من الاشربۃ فلا باس بہ قالوا ہذا الجواب علی ہذا العموم والبیان لایوجد فی غیرہ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوائے سکر و بادہ و نصف یہ سب بھی چھوڑ کر باقی شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں مشائخ نے فرمایا کہ اس عموم بیان کے ساتھ کسی کتاب میں یہ حکم نہیں معلوم ہوتا ہے۔ وہو نص علی ما یتخذ من الحنطۃ والشعیر والعسل والذرۃ حلال عند ابی حنیفۃ رح ولایحد شاربہ عندہ وان سکر منہ ولایقع طلاق السکران منہ بمنزلۃ النائم ومن ذہب عقلہ بالبنج ولبن الرماک۔ اور یہ جامع صغیر کی عبارت صریح ہے کہ جو گیہوں و جو و شہد و جوار سے بنائی جاوے وہ ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہے اور اسکے پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اگرچہ وہ اس سے نشہ میں ہو جائے اور جو شخص اسکے پینے سے مست ہو گیا اسکی طلاق واقع نہوگی جیسے اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی جو خواب میں ہو یا جسکی عقل بوجہ خراسانی اجوائن یعنی بھنگ کے یا گھوڑی کا دودھ پینے کے زائل ہوئی ہو۔ وعن محمد رح انہ حرام ویحد شاربہ اذا سکر منہ ویقع طلاقہ اذا سکر منہ کما فی سائر الاشربۃ المحرمۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ گیہوں و جو وغیرہ کی بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہے اور اسکے پینے والے کو حد ماری جائیگی جب نشہ میں ہو (اور اسی قول پر فتوی ہے النہایہ۔) اور اگر وہ اس سے نشہ میں ہو کر طلاق دے تو اسکی طلاق بھی واقع ہو جائیگی جیسے دیگر شرابہائے محرمہ کے مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ وقال فیہ ایضا وکان ابو یوسف رح یقول ما کان من الاشربۃ یبقی بعد ما یبلغ عشرۃ ایام ولایفسد فانی اکرہہ ثم رجع الی قول ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ بھی جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ابو یوسف پہلے کہتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب کہ رسیدہ ہو جانے کے بعد دس دن باقی رہے اور خراب نہو تو میں اسکو حرام جانتا ہوں پھر اس سے رجوع کر کے ابو حنیفہ رح کا قول اختیار کیا۔ وقولہ الاول مثل قول محمد رح ان کل مسکر حرام الا انہ تفرد بہذا الشرط۔ اور ابو یوسف کا پہلا قول مثل قول امام محمد رح ہے کہ ہر مسکر حرام ہے صرف اتنا فرق تھا کہ یہ شرط ابو یوسف نے تنہا لگائی ف۔ یعنی دس دن تک باقی رہے اور نہ بگڑے تو حرام ہے اور یہی ابن عباس کا قول ہے چنانچہ ضحاک نے ابن عباس سے روایت کی جو نبیذ دیر تک چھوڑ دینے سے خراب نہو بلکہ اچھی ہو جاسے تو اسمیں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہے اور اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے سوائے اتنی بات کے کہ ضحاک نے خود ابن عباس کو نہیں پایا۔ ومعنی قولہ یبلغ یغلی ویشتد۔ اور قول ابی یوسف کہ رسیدہ ہو جاوے اسکے یہ معنی کہ جوش کھا کر تند پڑ جاوے۔ ومعنی قولہ ولایفسد لایحمض۔ اور قول ابی یوسف کہ خراب نہو اور نہ بگڑے اسکے یہ معنی کہ کھٹی نہ ہو جائے۔ ووجہہ ان بقاءہ ہذہ المدۃ من غیر ان یحمض دلالۃ قوتہ وشدتہ فکان آیۃ حرمتہ ومثل ذلک مروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ دس دن تک باقی رہنا بدون اسکے کہ کھٹی پڑ جاوے اس امر کی دلیل ہے کہ اسمیں قوت و شدت ہے تو یہ اسکے حرام ہونے کی دلیل ہے اور ایسی ہی اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ وابو حنیفۃ رح

يعتبر حقيقة الشدة على الحد الذي ذكرناه فيما يحرم اصل شربه وفيما يحرم السكر منه على ما نذكره ان شاء الله تعالے وابو یوسف رح رجع الے قول ابی حنیفة رح فلم یحرم كل مسكر ورجع عن هذا الشرط ايضاً -
اور ابو حنیفہ رح نے حقیقی شدت اُس حد پر اعتبار کی ہو جسے اوپر بیان کی یعنے جوش کھا کر تند ہو جاوے اور جھاگ ڈالی خواہ وہ ایسی شراب ہو جو اصلی حرام ہے یعنے خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالے ہم اسکو بیان کرینگے - اور امام ابو یوسف رح نے قول ابو حنیفہ کی جانب رجوع کیا پس ہر مسکر کو حرام نہیں ٹھہرایا اور شرط مذکورہ سے بھی رجوع کیا یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا - وقال فے المختصر ونبيذ التمر والزبيب اذا طبخ كل واحد منهما ادنے طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما يغلب على ظنه انه لا يسكر من غير لهو ولا طرب وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وعند محمد والشافعی رح حرام والكلام فيه كالكلام في المثلث العنبي ونذكره ان شاء الله تعالے - اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوارے کی نبیذ و انگور کی نبیذ یعنی انکا بھگویا ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکایا جاوے تو حلال ہے اگرچہ وہ تند ہو کر جوش سے جھاگ ڈالے بشرطیکہ اسمیں سے اسقدر پیے کہ غالباً اُس سے نشہ نہ ہوگا اور لہو و طرب کی نیت نہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد و شافعی کے نزدیک اسکا قلیل و کثیر سب حرام ہے اور جیسے مثلث انگوری میں کلام ہے ویسے ہی کلام اسمیں ہے اور ہم اسکو انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - قال ولا باس بالخليطين لما روى عن ابن زياد انه قال سقاني ابن عمر رض شربة ما كدت اهتدي الے اهلي فغدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك على عجوة وزبيب وهذا من الخليطين وكان مطبوخا لان المروي عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النيء منه - چھوارے اور انگور کو ملا کر شربت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک شربت پلایا کہ قریب تھا کہ میں اپنے گھر نہ پہونچوں پھر دوسرے روز جا کر میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حال بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تجھے صرف عجوہ چھوارے اور خشک انگور کے سوائے اور کوئی چیز نہیں پلائی - رواہ محمد فی الآثار - اور یہ نبیذ خرما و انگور خلیط تھے اور پکائے ہوئے تھے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت آئی کہ انگور بھگو کر اسکا کچا پانی حرام کہتے تھے ف - لیکن شارحین نے یہ روایت نہیں پائی - اور روایت ابن زیاد کو امام نے ذکر کیا اخبرنا ابو حنیفة عن سليمان الشيباني عن ابن زياد الے آخره - امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے - حافظ العصر شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اسکا نام بیان کیا ہے - عینی نے کہا کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے اور ابن زیاد یہ عبد اللہ بن زیاد کی سند والے ذکر کیا کہ شیخ مرتضی حسینی نے کہا کہ یہ ظاہرا محمد بن زیاد ہے جو شعبہ کے شیوخ میں ہے اور اسنے ابو ہریرہ سے روایت کی اور وہ ابن سیرین کے اقران میں سے ہے بالجملہ وہ عبد اللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو مریم بہر صورت یہ شخص ثقہ ہے اور ابو حنیفہ نے ابن عمر و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا - وما روي انه عليه السلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب والرطب والبسر محمول على حالة الشدة وكان ذلك في الابتداء - اور یہ جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے چھوارہ و انگور جمع کرنے سے منع فرمایا یا گدر خرمہ و خام جمع کرنے سے منع فرمایا تو یہ محمول ہے کہ قحط سالی کی حالت میں تھا اور یہ ابتداء میں تھا ف - یعنی تونگروں کو اس امر سے منع کر دیا کہ چھوارے و انگور کو جمع کر کے نہ کھائیں یعنی ایک ہی چیز کھائیں اور دوسری محتاجوں کو دیں تاکہ فقیروں کا بھلا ہو لیکن یہ تاویل مشکل ہے اسواسطے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

زبیب اور چھوہارے دونوں کو جمع کر کے نبیذ بنانے سے منع فرمایا اور خام وگدر چھوہارے کو جمع کر کے نبیذ بنانے سے منع فرمایا
رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ابو قتادہ میں مذکور ہے مع زیادت کے کہ فرمایا ہر ایک سے علیحدہ نبیذ بناؤ
رواہ السنۃ الا الترمذی۔ اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی ممانعت حدیث ابن عباس
وابن عمر وابو سعید خدری رضی اللہ عنہم میں وارد ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمر
رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہو لیکن مصنف رحمہ نے جواب دیا کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں بحالت قحط ممانعت
تھی پھر جب اللہ تعالیٰ نے آسانی دی تو مضائقہ نہیں ہے اور یہی امام محمد رحمہ نے ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی
روایت کیا کہ بیا بندہ میں تنگی معیشت کی وجہ سے تھا جیسے چھوہارے ملا کر و گوشت دسمن سے ممانعت تھی پھر جب اللہ
نے لوگوں پر فراخی دی تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ کما فی الآثار۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ت ع م۔ قال ونبیذ العسل
والتین ونبیذ الحنطۃ والذرۃ والشعیر حلال وان لم یطبخ۔ قدوری نے کہا کہ نبیذ شہد وانجیر حلال ہے اور
نبیذ گندم وجوار وجو بھی حلال ہے اگرچہ پکائی نہ جاوے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح اذا کان من
غیر لہو وطرب۔ اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے بشرطیکہ بغیر لہو وطرب ہو۔ لقولہ علیہ السلام الخمر
من ہاتین الشجرتین واشار الی الکرمۃ والنخلۃ خص التحریم بہما والمراد بیان الحکم۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر تو ان دو درختوں سے ہے اور درخت انگور وخرما کی طرف اشارہ کیا۔ رواہ مسلم۔ پس آپ نے
تحریم دونوں درختوں کے ساتھ خاص فرمائی اور اس سے مراد بیان حکم ہے یعنی حرمت خمر کا حکم ان دو درختوں انگور
وخرما سے ہوتا ہے پس اس سے لازم آیا کہ شہد وانجیر وغیرہ سے نہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ حدیث
میں آیا کہ ہر مسکر خمر ہے۔ کما رواہ مسلم وغیرہ۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے کہ ہر مسکر حرام ہے اور یہی حق ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قیل یشترط الطبخ فیہ لاباحتہ وقیل لا یشترط وہو المذکور فی الکتاب لان قلیلہ لا یدعو
الی کثیرہ کیف ما کان وہل یحد فی المتخذ من الحبوب اذا سکر منہ قیل لا یحد وقد ذکرنا الوجہ من قبل
قالوا والاصح انہ یحد فانہ روی عن محمد رح فیمن سکر من الاشربۃ انہ یحد من غیر تفصیل وہذا لان الفساق
یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعہم علی سائر الاشربۃ بل فوق ذلک وکذلک المتخذ من الالبان اذا
اشتد فہو علی ہذا وقیل ان المتخذ من لبن الرماک لا یحل عند ابی حنیفۃ رح اعتبارا بلحمہ اذ ہو متولد منہ
قالوا والاصح انہ یحل لان کراہۃ لحمہ لما فی اباحتہ من قطع مادۃ الجہاد اولاحترامہ فلا تتعدی الی لبنہ
پھر بعض نے کہا کہ ان حبوب سے بنائی ہوئی شراب مباح ہونے کے لیے پکانا شرط ہے اور بعض نے کہا کہ شرط نہیں ہے اور
یہی کتاب قدوری میں مذکور ہے کیونکہ اسمیں سے قلیل جانب کثیر داعی نہیں ہوتا ہے چاہے خام ہو یا مطبوخ ہو پھر اگر حبوب کی
بنائی ہوئی شراب سے نشہ میں ہوگیا تو بعض نے کہا کہ حد ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی اور ہمنے پہلی
وجہ سابق میں بیان کی۔ مشائخ نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ حد مارا جائیگا کیونکہ امام محمد سے روایت ہے کہ جو شخص ان شرابوں سے
نشہ میں ہوا اسکو حد ماری جائیگی اور اس قول میں امام محمد نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی یعنی شراب حبوب یا غیر حبوب کا
کچھ فرق نہیں ہے اور حد کی وجہ یہ ہے کہ فاسق لوگ ہمارے زمانہ میں دیگر شرابوں کی طرح ان شرابوں پر بھی مجتمع ہوتے ہیں
بلکہ انسے بڑھکر مجتمع ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح جو شراب کہ گھوڑیوں وغیرہ کے دودھ سے بنائی جائے جب اسمیں شدت و
تندی آجائے تو اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ گھوڑیوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جائے وہ امام
ابو حنیفہ کے نزدیک حلال نہیں ہے بقیاس اسکے گوشت کے کیونکہ دودھ تو گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ

صحیح یہ ہے کہ وہ ابوحنیفہ کے نزدیک حلال ہے کیونکہ اُسکے گوشت کی کراہت اس وجہ سے کہ اُسکے مباح ہونے میں مادۂ جہاد
قطع ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ اُسکا گوشت محترم ہے تو یہ علت اُسکے دودھ کی جانب متعدی نہوگی۔ قال وعصیر العنب
اذا طبخ حتی ذہب ثلثاہ وبقی ثلثہ حلال وان اشتد وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد ومالک
والشافعی رحمہم حرام وہذا الخلاف فیما اذا قصد بہ التقوی اما اذا قصد بہ التلہی لا یحل بالاتفاق وعن محمد
مثل قولہما وعنہ انہ کرہ ذلک وعنہ انہ توقف فیہ۔ اور شیرۂ انگور جب پکایا جائے یہانتک کہ اُسکی دو تہائی
جل جائے اور ایک تہائی باقی رہے تو وہ حلال ہے اگرچہ اُسمیں جوش و اشتداد ہو اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور
امام محمد و مالک و شافعی نے فرمایا کہ حرام ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اسکے پینے سے عبادات پر قوت مقصود ہو اور
اگر اس سے لہو وطرب مقصود ہو تو بالاتفاق حلال نہیں ہے اور امام محمد سے ایک روایت مثل قول ابوحنیفہ و ابو یوسف مروی ہے
اور تیسری روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اسکو مکروہ جانا اور چوتھی روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اسمیں توقف کیا۔ لہم فی اثبات
الحرمۃ قولہ علیہ السلام کل مسکر خمر وقولہ علیہ السلام ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام ویروی عنہ علیہ السلام ما
اسکر الجرۃ منہ فالجرعۃ منہ حرام ولان المسکر یفسد العقل فیکون حراما قلیلہ وکثیرہ کالخمر۔ امام محمد و امام
مالک و شافعی کی دلیل احادیث و قیاس ہے۔ حدیث اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث دوم
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز کا کثیر نشہ کرے تو اُسکا قلیل بھی حرام ہے اور حدیث سوم یہ کہ جسمیں سے
ایک گھڑا نشہ کرے اوسمیں سے ایک گھونٹ حرام ہے اور دلیل قیاس یہ ہے کہ مسکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے تو اُسمیں سے بھی قلیل
و کثیر حرام ہوگا جیسے خمر میں ہے۔ ف۔ حدیث اول صحیح مسلم میں موجود ہے اور حدیث دوم کو نسائی و عبدالرزاق نے روایت
کیا اور حدیث سوم جو دوم کے معنی میں ہے اور وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ بروایت
ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان باسناد صحیح۔ اور حدیث سعد بن ابی وقاص بروایت نسائی و ابن حبان باسناد
صحیح حتی کہ منذری نے کہا کہ اسکی اسناد اس باب میں سب سے جید ہے۔ و حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت دارقطنی و حدیث
عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان و احمد باسناد صحیح۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت
اسحاق والطبرانی باسناد جید۔ و حدیث خوات بن جبیر بروایت حاکم و دارقطنی۔ و حدیث زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بروایت
طبرانی پس معلوم ہوا کہ حدیث صحیح ہے۔ ولہما قولہ علیہ السلام حرمت الخمر لعینہا ویروی بعینہا قلیلہا وکثیرہا
والسکر من کل شراب۔ اور ابوحنیفہ و ابو یوسف رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کی گئی خمر
بذات خود اسکا قلیل و کثیر سب اور دیگر شرابوں سے سکر حرام کیا گیا ہے۔ ف۔ لیکن یہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہوئی بلکہ
خود امام ابوحنیفہ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اسکو ابن عباس کا قول روایت کیا ہے۔ خص السکر بالتحریم فی غیر الخمر
اذ العطف للمغایرۃ۔ تو خمر کے سوائے دیگر شرابوں میں خصوص نشہ حرام کیا گیا ہے کیونکہ عطف تو مغایرت کے واسطے
ہے۔ ف۔ یعنی خمر پر دیگر کا عطف کیا پس اگر دیگر شرابوں میں بھی عین حرام ہو تو عطف بیکار ہے لہذا فرق یہ ہے کہ خمر بذاتہ
حرام ہے اور دیگر میں نشہ حرام ہے۔ رہا جواب قیاس تو یہ مسلم کہ مفسد عقل حرام ہے۔ وان المفسد ہو القدح المسکر
اور مفسد وہ قدح ہے جو مسکر ہوا۔ وہو حرام عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے۔ انما یحرم القلیل منہ
لانہ یدعو لرقتہ ولطافتہ الی الکثیر فاعطی حکمہ والمثلث لغلظہ لا یدعو وہو فی نفسہ غذاء فبقی علی الاباحۃ
اور خمر میں سے قلیل اسی وجہ سے حرام ہوا کہ خمر اپنی رقت و لطافت کی وجہ سے کثیر کی جانب داعی ہوتی ہے تو قلیل کو بھی کثیر کا
حکم دیا گیا اور مثلث وجہ گاڑھے پن کے اسکی جانب داعی نہیں ہوتا ہے اور یہ بذات خود ایک غذا ہے تو وہ اباحت پر باقی ہے

ف — لیکن یہ سب توجیہات بمقابلہ حدیث کے کیونکر مقبول ہونگی لہذا جواب دیا۔ والحدیث الاول غیر ثابت
علی ما بیناہ۔ اور حدیث اول یعنی ہر مسکر خمر ہے۔ ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ف — کہ اسمیں یحییٰ بن معین رح
نے طعن کیا ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوا کہ یحییٰ رح نے طعن کیا اور کیونکر کہ وہ تو صحیح مسلم کی روایت ہے بلکہ اسکی صحت تسلیم کرنا
لازم ہے لہذا اسکو تسلیم کرکے جواب دیا۔ ثم ہو محمول علی القدح الاخیر اذ ہو المسکر حقیقۃ۔ پھر بعد تسلیم صحت کے
حدیث مذکور اس مسکر کے قدح اخیر پر محمول ہے کیونکہ نشہ کرنے والا درحقیقت یہی قدح اخیر ہے ف — تو معلوم ہوا کہ قدح
اخیر کو خمر کا حکم یعنے حرام ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث دوم وسوم کا جواب نہیں ہوسکتا کیونکہ اسمیں صریح یہ مذکور ہے کہ جسکا کثیر
سکر ہو اسمیں سے قلیل بھی حرام ہے اور اوپر معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعددہ مروی ہے
نہ وہ بحد شہرت پہنچ گئی اور اسمیں اس تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ مثلث میں پانی ڈالکر رقیق کردیا گیا تو کیا
حکم ہے۔ والذی یصب علیہ الماء بعد ما ذہب ثلثاہ بالطبخ حتی یرق۔ اور وہ مثلث کہ پکانے سے دو تہائی
جل جانے کے بعد اسمیں پانی ڈالا گیا کہ وہ رقیق ہوگیا۔ ثم یطبخ طبخۃ۔ پھر وہ پکایا گیا۔ حکمہ حکم المثلث لان صب الماء
لا یزیدہ الا ضعفا۔ تو اسکا حکم بھی مثل مثلث کے ہے اسواسطے کہ پانی ڈالنے سے اسمیں سوائے ضعف کے کچھ نہیں بڑھیگا
ف — یعنی اسمیں اشتداد نہیں ہوسکتا بلکہ وہ پانی ڈالنے سے زیادہ کمزور ہوجائیگا۔ بخلاف ما اذا صب الماء علی
العصیر ثم یطبخ حتی یذہب ثلثا الکل۔ برخلاف اسکے اگر شیرۂ انگور خام میں پانی ڈالا گیا پھر وہ پکایا گیا حتی کہ اس کل کا
دو تہائی جل گیا ف — تو باقی حلال نہیں ہے۔ لان الماء یذہب اولا للطافتہ او یذہب منہما فلا یکون الذاہب
ثلثی ماء العنب۔ اسواسطے کہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اُڑ جائیگا یا جو کچھ اُڑا وہ پانی و شیرہ دونوں سے ملکر
گیا تو خالی آب انگور میں سے دو تہائی نہیں گیا ف — پس وہ مثلث نہوا تو حلال بھی نہوا۔ ولو طبخ العنب کما ہو
اور اگر انگور کا دانہ جیسا ہو ویسا ہی پکایا گیا ف — یعنی دانہ انگور کو بغیر پانی ڈالے پکایا جاوے۔ ثم یعصر۔ پھر
وہ نچوڑا جاوے۔ یکتفی بادنی طبخۃ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح۔ تو ابو حنیفہ رح سے ایک روایت میں کمتر پکانا کافی
ہے ف — یہ شرط نہیں کہ اسقدر پکایا جاوے کہ دو تہائی جل جاوے۔ وفی روایۃ عنہ لا یحل ما لم یذہب ثلثاہ
بالطبخ۔ اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ رح سے آیا کہ وہ حلال نہوگا جب تک کہ پکانے سے دو تہائی نہ جل جاوے۔
وہو الاصح لان العصیر قائم فیہ من غیر تغیر فصار کما بعد العصر۔ اور یہی اصح روایت و صحیح قول ہے اسواسطے
کہ شیرہ تو انگور کے اندر بدون تغیر کے قائم ہے تو اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے ف — کہ بغیر دو تہائی
جل جانے کے حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہے۔ ولو جمع فی الطبخ بین العنب والتمر
او بین التمر والزبیب لا یحل حتی یذہب ثلثاہ لان التمر ان کان یکتفی فیہ بادنی طبخۃ فعصیر العنب لا بد
ان یذہب ثلثاہ فیعتبر جانب العنب احتیاطاً۔ اور اگر انگور و چھوارے کو ملاکر یا چھوارے و مویز کو ملاکر پکایا تو
حلال نہیں ہے یہانتک کہ دو تہائی جل جاوے اس سے مراد یہ ہے کہ شیرۂ انگور تازہ یا بھگویا ہوا پانی اور چھوارے کا پانی
ملاکر پکایا تو دو تہائی جل جانا شرط ہے کیونکہ چھوارے میں اگرچہ خفیف پکانا کافی ہے لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے تو
احتیاطاً انگور کی جانب لحاظ رکھا جائیگا ف — غایۃ البیان میں کہا کہ پختہ خشک انگور کے پانی میں بھی خفیف پکانا
کافی ہوتا ہے چنانچہ خود قدوری سے یہ مسئلہ اوپر صریح گذرا نتائج میں لکھا کہ اسی واسطے صاحب کافی نے عبارت کو اسطرح
بدل دیا کہ اگر تازہ انگور و چھوارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی جمع کرے تو دو تہائی جل جانا ضرور ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ مصنف نے بربنائے احتیاط بیان کیا تو خشک انگور کے پانی میں بھی یہی احتیاط ہے۔ وکذا اذا جمع بین عصیر العنب

ونقیع التمر لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوارے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہے ف۔ یعنی دو تہائی جل جانا ضرور ہے کیونکہ جانب انگور کا لحاظ کیا جائیگا۔ ولو طبخ نقیع التمر والزبیب ادنی طبخۃ ثم انقع فیہ تمر او زبیب ان کان ما انقع فیہ شیئا یسیرا لا یتخذ النبیذ من مثلہ لا باس بہ وان کان یتخذ النبیذ من مثلہ لم یحل کما اذا صب فی المطبوخ قدح من النقیع والمعنی تغلیب جہۃ الحرمۃ۔ اور اگر چھوارے وخشک منقی کو جوش دیا تھوڑا پکایا گیا پھر اسمین خشک چھوارے یا انگور ڈالدیے گئے پس اگر یہ چند چھوارے یا انگور ہوں جیسے نبیذ نہیں بنائی جاتی ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر اسقدر مقدار ہو جس سے نبیذ بنانا ممکن ہے تو حلال نہیں ہے جیسے پکائی ہوئی مین انگور یا چھوارے کا خیساندہ ایک قدح ڈالدیا گیا تو بغیر پکائے حلال نہیں ہے۔ اسی جہت سے کہ حرام کے پلہ کو غالب رکھا گیا۔ ولا حد فی شربہ لان التحریم للاحتیاط وہو فی الحد فی درئہ ولو طبخ الخمر او غیرہ بعد الاشتداد حتی یذہب ثلثاہ لم یحل لان الحرمۃ قد تقررت فلا ترتفع بالطبخ۔ اور اگر سکو بغیر حلال ہونے کی حد تک پکانے کے کسی نے پیا تو اسکے پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اسواسطے کہ تحریم تو احتیاطًا ہے اور حدود مین احتیاط حد کو دور کرنے والا ہوتا ہے۔ اور اگر کسی نے خمر کو یا دیگر شرابہائے محرمہ کو تندی اشتداد کے بعد یہانتک پکایا کہ دو تہائی جل گئی تو حلال نہوگی کیونکہ حرمت جم گئی ہے تو وہ پکانے سے دور نہوگی۔ قال ولا باس بالانتباذ فی الدباء والحنتم والمزفت لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول بعد ذکر ہذہ الاوعیۃ فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف لا یحل شیئا ولا یحرمہ ولا تشربوا المسکر وقال ذلک بعد ما اخبر عن النہی عنہ فکان ناسخا لہ۔ اور کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ آدمی کدو کی تونبی مین یا سرخ وسبز ٹھلیا مین یا زفت کے روغن دار برتن مین (یا کھدی ہوئی لکڑی کے برتن مین) نبیذ بنا دے یعنی انمین پانی ڈالکر اسمین چھوارے یا انگور ڈالدے جس سے پانی مین شیرینی آجائے جب تک کہ اسمین سکر نہ آوے حالانکہ پیشتر ان برتنوں مین شراب رکھی جاتی تھی لہذا انکے استعمال سے منع فرمایا پھر نسخ کر دیا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث طویل مین ان برتنوں کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ہر ظرف مین پیو کیونکہ ظرف کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا ہے اور مسکر مت پیو اور یہ حدیث آپ نے ممانعت کرنے کے بعد فرمائی یعنی پہلے ان برتنوں مین ممانعت فرمائی تھی تو یہ اجازت ناسخ ممانعت ہو گئی ف۔ اور ممانعت کی حدیث واجازت کی حدیث دونوں صحیحین مین مروی ہین۔ وانما ینتبذ فیہ بعد تطہیرہ فان کان الوعاء عتیقا یغسل ثلثا ویطہر وان کان جدیدا لا یطہر عند محمد رح لتشرب الخمر فیہ بخلاف العتیق وعند ابی یوسف یغسل ثلثا ویجفف فی کل مرۃ وہی مسألۃ ما لا ینعصر بالعصر وقیل عند ابی یوسف یملأ ماء مرۃ بعد اخری حتی اذا خرج الماء صافیا غیر متغیر یحکم بطہارتہ۔ اور ان برتنوں مین جبھی نبیذ بنائی جائیگی کہ جب پہلے انکو پاک کر لیا جاوے پس اگر پرانا برتن ہو تو وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائیگا اور اگر جدید ہو تو امام محمد کے نزدیک پاک نہوگا کیونکہ وہ خمر کو چوس گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک نئے برتن کو بھی تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے تو پاک ہوگا اور یہ مسئلہ ایسی چیز نجس ہو جانے مین ہے جسکا نچوڑنا معتاد نہو اور بعض نے کہا کہ ابی یوسف کا قول یہ ہے کہ پہلے وہ برتن اسکو پانی سے بھرے حتی کہ جب پانی صاف بغیر تغیر کے نکلے تو اسکے پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ قال واذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلا بنفسہا او بشیء یطرح فیہا ولا یکرہ تخلیلہا۔ اور جب خمر سرکہ ہو گئی تو حلال ہو گئی خواہ بذات خود سرکہ ہو گئی یا اسمین کوئی چیز ڈالنے سے سرکہ ہوئی ہو اور اسکو سرکہ بنانا مکروہ نہیں ہے۔م ک ر دھ۔ وقال الشافعی رح یکرہ التخلیل ولا یحل الخل الحاصل بہ ان کان التخلیل بالقاء شیء فیہ قولا واحدا وان کان بغیر القاء شیء فیہ فلہ فی الخل الحاصل بہ قو

لمان فی التخلیل اقترابا من الخمر علی وجہ التمول والامر بالاجتناب ینافیہ - اور امام شافعی نے فرمایا کہ سرکہ بنانا
مکروہ ہے - (اور یہی قول مالک و احمد ہے خواہ دھوپ سے ہو یا نمک وغیرہ ڈالنے سے ہو - ع -) اور اس سے جو سرکہ حاصل ہو
وہ بھی حلال نہیں ہے پس اگر کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو امام شافعی کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سرکہ حلال نہیں ہے - اور اگر بغیر کوئی
چیز ڈالنے کے دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ کی گئی تو اس سرکہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہے اور
دوسرے قول میں حلال نہیں ہے - (اور یہی قول مالک و احمد ہے ہاں اگر خود بخود سرکہ ہو گئی بدون کسی ترکیب کے تو وہ بالاتفاق
حلال ہے - ع -) امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ سرکہ کرنے میں مال جمع کرنے کے طور پر خمر سے نزدیکی ہے حالانکہ خمر سے دور رہنے
کا حکم دیا گیا تو یہ اُس سے منافی ہے - ف - یا حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ
کیا خمر سرکہ بنائی جائے آپ نے فرمایا کہ نہیں - رواہ مسلم - اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے اپنی پرورش
کے یتیموں کے واسطے خمر خریدی تھی اور اب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو کیا میں اُسکو سرکہ بنالوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اسکو بہادے
رواہ مسلم والطبرانی - مترجم نے کہا کہ اگر اسکا سرکہ کرنا جائز ہوتا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اُسکے بہانے کا حکم نہ فرماتے خصوص
جبکہ وہ یتیموں کا مال تھا اسواسطے کہ بہانے میں یتیموں کے مال کی بربادی ہے بلکہ یتیموں کے مال کی اصلاح کا حکم دیتے کہ اسکا
سرکہ بناؤ اور جس وقت تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنی اپنی شرابیں بہائیں پس
اگر سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپ حکم دیدیتے جیسے مردار بکری پھینکنے والوں کو ارشاد کیا کہ اسکی کھال دباغت کر لو - مترجم
کہتا ہے کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سرکہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ اُس نے بہادی جیسا کہ سابق میں بیان گزرا - ولنا قولہ علیہ السلام
نعم الادام الخل ولان بالتخلیل یزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حیث تسکین الصفراء
وکسر الشہوة والتغذی بہ والاصلاح مباح وکذا الصالح للمصالح اعتبارا بالتخلل بنفسہ وبالدباغ -
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی عمدہ چیز سرکہ ہے - رواہ الجماعة الا البخاری
اور اس دلیل سے کہ سرکہ کر ڈالنے سے خمر کا وصف مفسد جاتا رہتا ہے بلکہ اُسمیں وصف صالح آجاتا ہے اس راہ سے کہ وہ صفرا کو
تسکین دیتا اور شہوت کو توڑتا اور آدمی اسکے ساتھ روٹی کھاتا ہے اور ایسی اصلاح کرنا مباح ہے اور اسی طرح جو چیز کہ مصلحتوں میں
کام آوے وہ بھی مباح ہے جیسے وہ خمر کہ جو خود بخود سرکہ ہو گئی مباح ہوتی ہے اور جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے -
والاقتراب لاعدام الفساد فاشبہ الاراقة - اور یہاں خمر سے نزدیکی اس غرض سے ہے جو اُسکا فساد دور کرے تو ایسا
ہوا جیسے خمر بہانے کے واسطے اُسکے پاس جاوے - ف - اور حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہمارے یہاں
ایک بکری تھی جسکا ہم دودھ دوہا کرتے تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو نہ پایا تو پوچھا کہ وہ بکری کیا ہوئی لوگوں
نے عرض کیا کہ وہ مر گئی تو فرمایا کہ تم نے اُسکی کھال سے انتفاع کیوں نہیں لیا تو ہم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار تھی تو آپ نے فرمایا کہ
دباغت سے و[illegible] ہو جاتی ہے جیسے خمر کو سرکہ حلال کر دیتا ہے - رواہ الدارقطنی - لیکن دارقطنی نے کہا کہ آخری جملہ فقط فرج
ابن فضالہ نے روایت کیا حالانکہ وہ یحیی بن سعید انصاری سے بہت حدیثیں ایسی لاتا ہے کہ کوئی اُسکی متابعت نہیں کرتا اور وہ
راوی ضعیف ہے - اور بیہقی نے ایک حدیث روایت کی کہ تمہارے سرکہ کی اقسام میں خمر کا سرکہ بہتر ہے - بیہقی نے کہا کہ اسکو فقط
مغیرہ بن زیاد روایت کرتا ہے اور وہ قوی نہیں ہے - اور جن احادیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اُنکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ
وہ ابتدا میں بطور تشدد تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خمار کا گھر پھونک دیا - رواہ ابن سعد باسناد صحیح -
واللہ تعالے اعلم - والتخلیل اولے لما فیہ من احراز مال یصیر حلالا فی الثانی فیختارہ من ابتلی بہ واذا صار الخمر
خلا یطہر مایوازیہا من الاناء فاما اعلاہ وہو الذی نقص منہ الخمر قبل یطہر تبعا وقیل لا یطہر لانہ خمر یابس الا

اذا غسل بالخل یتخلل من ساعتہ فیطہر وکذا اذا صب منہ الخمر ثم ملئ خلا یطہر فی الحال علی ما قالوا۔ جز خمر کو بار دینے سے اسکا سرکہ کر ڈالنا بہتر ہے کیونکہ ایسا کرنے میں ایک مال اپنی حفاظت میں رہا جو آئندہ حلال ہو جائیگا بس ہوگیا خمر کو بطور میراث وغیرہ پاوے اگر ایسی حالت میں قبضہ ہو تو بہانے کے بنسبت یہی اختیار کرے کہ اسکو سرکہ کرلے اور جب خمر سرکہ ہوگئی تو جہاں تک وہ برتن میں بھری تھی اُس حد تک برتن پاک ہو جائیگا اور رہا اس سے اوپر یعنی جہاں سے شراب کم ہو کر نیچے آگئی ہے تو اسکے پاک ہونے میں دو قول ہیں بعض نے کہا کہ وہ تابع ہو کر پاک ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ وہ نہیں پاک ہوگا کیونکہ وہ خشک خراب ہے لیکن جب وہ سرکے سے دھو یا گیا تو اُسی وقت شراب مذکور سرکہ ہو جائیگی تو وہ بھی پاک ہو جائیگا اور اسی طرح اگر اُسمیں سے خمر بہائی گئی پھر اُسمیں سرکہ بھر دیا گیا تو بقول مشائخ متاخرین وہ فی الحال پاک ہو جائیگا۔ قال ویکرہ شرب دردی الخمر والامتشاط بہ لان فیہ اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام۔ جامع صغیر میں ہے کہ خمر کی تلچھٹ پینا یا اُس سے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسمیں خمر کے اجزاء موجود ہیں اور حرام سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے۔ ولہذا لا یجوز ان یداوی بہ جرحا او دبرۃ دابۃ ولا ان یسقی ذمیا ولا ان یسقی صبیا للتداوی والوبال علی من سقاہ وکذا لا یسقیہا الدواب وقیل لا تحمل الخمر الیہا اما اذا قیدت الی الخمر فلا باس بہ کما فی الکلب والمیتۃ ولو لقی الدردی فی الخل لا باس بہ لانہ یصیر خلا لکن یباح حمل الخل الیہ لا عکسہ لما قلنا۔ اسی وجہ سے کہ حرام سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے یہ نہیں جائز کہ خمر یا تلچھٹ سے زخم کا علاج کرے یا جانور کی لگی پیٹھ وغیرہ کا علاج کرے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلا دے اور جائز نہیں کہ دوا کے طور پر بچہ کو پلاوے اور پلانے کا وبال پلانے والے پر ہوگا (اور بچہ معذور ہے) اور اسی طرح جائز نہیں کہ جانوروں کو شراب پلاوے اور بعض نے کہا کہ شراب کو اٹھا کر جانور کے پاس نہ لاوے لیکن اگر جانور کو خمر کی طرف کھینچ لے جاوے کہ وہ چاٹ لے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے مردار و کتے میں ہے کہ مردار کتے کے پاس نہ ڈالے بلکہ کتے کو لاکر مردار کے پاس چھوڑنے میں مضائقہ نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر درد شراب کو سرکہ میں ڈال دے تو مضائقہ نہیں کیونکہ درد مذکور بھی سرکہ ہو جائیگی لیکن سرکہ کو اٹھا کر درد مذکور کی طرف لانا مباح ہے اور اسکا عکس یعنی شراب خمر کو سرکہ کے پاس لیجانا مباح نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا ف۔ خمر کو اٹھا کر لیجانا حرام ہے یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ قال ولا یحد شاربہ ای شارب الدردی ان لم یسکر وقال الشافعی رح یحد لانہ شرب جزءا من الخمر۔ اور خمر کی تلچھٹ پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی بشرطیکہ نشہ نہ ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی کیونکہ خمر کا جز پیا ہے۔ ولنا ان قلیلہ لا یدعو الی کثیرہ لما فی الطباع من النبوۃ عنہ فکان ناقصا فاشبہ غیر الخمر من الاشربۃ ولا حد فیہا الا بالسکر ولان الغالب علیہ الثفل فصار کما اذا غلب علیہ الماء بالامتزاج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل تلچھٹ پینا کثیر کا باعث نہیں ہوتا کیونکہ طبیعتوں میں تلچھٹ سے نفرت ہے تو تلچھٹ خمر ناقص ہے تو وہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں سے مشابہ ہوگئی حالانکہ اُنمیں حد جبھی ہوتی ہے کہ نشہ ہو اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا ثقل غالب ہوتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے خمر میں پانی ملانے سے اُسپر پانی غالب ہوگیا ف۔ تو جب تک نشہ نہ ہو حد نہیں ماری جاتی ہے۔ قال ویکرہ الاحتقان بالخمر واقطارہا فی الاحلیل لانہ انتفاع بالمحرم۔ اور مقعد میں سے حقنہ لینا اور سوراخ ذکر میں خمر ٹپکانا مکروہ ہے اسواسطے کہ یہ حرام سے انتفاع ہے ولا یجب الحد لعدم الشرب وہو السبب۔ اور حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ خمر پینا نہیں پایا گیا حالانکہ حد کا سبب یہی ہے ف۔ کہ خمر پیے۔ ولو جعل الخمر فی مرقۃ لا تؤکل لتنجسہا بہا ولا حد ما لم یسکر منہ لانہ اصابہ الطبخ اور اگر شوربہ میں خمر ڈالی گئی تو وہ نہیں کھایا جائیگا کیونکہ وہ خمر سے نجس ہوگیا اور جب تک سکر نہ ہو تب تک حد نہیں ماری جائیگی

کیونکہ وہ شوربہ کے ساتھ پک گئی ہے سو یکرہ اکل خبز عجن عجینہ بالخمر لقیام اجزاء الخمر فیہ - اور ایسی روٹی کھانا مکروہ
ہے جسکا آٹا خمر سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اسمیں خمر کے اجزا قائم ہیں فـــــــــ و یہ نجس ہے جیسے پیشاب سے آٹا گوندھا ہو
(فروع مختلفہ) - خمر جب سرکہ ہو جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسمیں کچھ ترشی آگئی لیکن اسمیں کچھ تلخی بھی باقی ہے تو وہ امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک سرکہ نہوگی جبتک کہ تلخی دور نہو جاوے اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی ترشی سے بھی حلال
ہو جائیگی - یہ اسوقت کہ خود سرکہ ہو گئی ہو - اور اگر نمک وغیرہ کی ترکیب سے سرکہ بنائی گئی تو سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی
شرح الطحاوی - اگر خمر میں چوہا گر کر مرا اور نکال پھینکا گیا پھر وہ خمر سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گئی اور اگر چوہا اسمیں پاش پاش ہو گیا
ہو تو سرکہ پاک نہوگا کیونکہ چوہے کے اجزا سرکہ میں ہونگے - القاضیخان - لہو و لعب کے طور پر بھی خمر کو ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے
اور جس پانی کے مٹکے میں خمر کا قطرہ گرا پھر یہ مٹکا پانی ایک مٹکے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو صحیح یہ کہ وہ خراب نہوگا اور اسی پر فتوی
ہے - القاضیخان الذخیرہ - اگر بکری کو خمر پلائی گئی تو اسکا گوشت اور دودھ مکروہ نہوگا اگرچہ خمر اسکے معدہ میں باقی ہو اور اگر
اسقدر کثیر ہو کہ خمر کی بو اسکے گوشت میں پائی جاوے تو جلالہ کی طرح مکروہ ہے - محیط السرخسی - اگر پیاس سے خوف ہلاکت
ہو تو بقدر ضرورت خمر پینا مباح ہے جیسے مضطر کے واسطے مردار و سور کا حکم ہے - اسی طرح اگر اسکو اچھو وغیرہ لگنے کا اسکی
جان کا خوف ہوا اور سوائے خمر کے کوئی چیز نہیں پاتا جو اسکو زائل کرے تو پینا مباح ہے - القاضیخان - جو شرابیں
کہ جو و گیہوں وغیرہ و شہد و دودھ و انجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں انکے پینے میں امام محمد رح کے قول پر فتوی ہے کہ حرام
ہیں حتی کہ جو شخص انسے نشہ میں ہو اسکو حد ماری جائیگی - التبیین - فقیہ ابو اللیث رح نے فرمایا کہ ہم ایسے قول کو لیتے
ہیں - الخلاصہ - اگر خمر میں دوا گوندھی گئی تو دونوں میں جسکا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہوگا یعنی اس دوا کا استعمال حرام
ہے لیکن حد ماری جانے کے حق میں غلبہ معتبر ہے - المحیط - واضح ہو کہ مست نشہ کے سب تصرفات نافذ ہیں سوائے مرتد
ہونے کے اور سوائے حدود خالصہ الہی عزوجل کے - الذخیرہ - جو شخص کہ خمر یا دیگر شرابہائے مذکورہ سابق سے نشہ میں
ہو جاوے اسکے تصرفات مانند طلاق و عتاق و اقرار قرضہ و اقرار مال عین و تزویج دختر صغیرہ یا پسر صغیر اور قرض دینا
و لینا اور ہبہ و صدقہ جبکہ موہوب لہ و متصدق علیہ اپنا قبضہ کرلے سب نافذ ہیں اور اسی کو مشائخ نے لیا ہے - رہا اسکا مرتد
ہونا تو وہ بحکم استحسان نہیں صحیح ہے - یہ حکم اس مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب سے مست ہو جو اصل خمر سے بنائی گئی
ہے یعنی خمر کی اصل انگور و خرما ہے تو جو شراب مسکر کہ انگور و خرما سے بنائی گئی ہو اسکے مست کا حکم یہ ہے جو اوپر مذکور ہوا
اور اگر ایسی شراب سے مست ہوا جو شہد و جو وغیرہ اناج اور دیگر پھلوں سے بنائی گئی ہے تو اسکے تصرفات نافذ
ہونے میں اختلاف ہے جیسے اسکے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے حتی کہ فقیہ ابو جعفر و شمس الائمہ سرخسی کے
نزدیک حد واجب نہیں تو تصرفات بھی نافذ نہیں ہیں - اگر بنگ و اجوائن خراسانی و گھوڑی کے دودھ سے مست ہوا
اور عقل زائل ہوئی تو اسکے تصرفات نافذ نہونگے اور اسی طرح اگر اسنے شربت شیرین پیا مگر چونکہ اسکے مزاج سے موافق نہوا
اسکی عقل زائل ہوئی چنانچہ اسی حالت میں اسنے طلاق دیدی تو امام محمد رح نے کہا کہ اسکی طلاق واقع نہوگی اور اسی پر
فتوی ہے - یہ سب اسوقت کہ اسنے اپنے اختیار و رغبت کے ساتھ پی ہو اور اگر زبردستی مجبور کرکے پلایا گیا حتی کہ مست ہو کر
اسنے تصرفات کیے تو صحیح یہ کہ تصرفات نافذ نہیں ہونگے - القاضیخان - اگر طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا گیا اور اسنے نشہ
میں مست ہو کر طلاق دی تو صحیح یہ کہ واقع ہو جائیگی - الظہیریہ - اجوائن خراسانی و بنگ سے اور گھوڑیوں کے دودھ سے
نشہ بالاجماع حرام ہے - الجواہر الاخلاطی - اگر کسی برتن میں خمر بھری گئی تو برتن نجس ہو گیا اور اگر اسمیں سے خمر نکال ڈالی گئی
تو برتن تین مرتبہ دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا بشرطیکہ پرانا ہو اور اگر کورا برتن ہو جسمیں خمر ڈالی گئی تو ابو یوسف کے
ہے

قول ہو اسکو تین مرتبہ دھویا جاوے اور ہر مرتبہ خشک کیا جاوے اور اگر خشک کیا بلکہ بار بار اسمین پانی بھر کر جایا بہانتک کہ پانی صاف آنے لگا جسمین کچھ تغیر نہین ہو تو پاک ہو گیا - اور اسی پر فتوی ہی - اور اگر اسمین خمر پڑی رہی یہانتک کہ سرکہ ہو گئی تو امام محمد رح نے برتن کا حکم ذکر نہین کیا - حاکم ابو نصر الہرویہ رح سے نقل کیا جاتا ہی کہ خمر کے محاذی تک برتن پاک ہو جائیگا اور برتن کا اونچا سرا جہان سے خمر گھٹا سرکہ ہوئی ہی تو وہ نجس ہی پس وہ سرکہ سے دھویا جاوے حتی کہ سب پاک ہو جاوے اور اگر ایسا کیا تو پانی وغیرہ جو اس مقام سے لگیگا نجس ہو جائیگا - فقیہ ابو جعفر رح سے منقول ہی کہ جتنے مین جسقدر شراب ہی جب وہ سرکہ ہوئی تو کل برتن پاک ہو گیا اور اس تکلف کی کچھ ضرورت نہین ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی صدر شہید رح نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہی - شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اسکو خمر بناویگا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مضائقہ نہین ہی اور صاحبین رح نے کہا کہ مکروہ ہی - بعض مشائخ کا قول ہی کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی جبھی کراہت نہین کہ اسنے ذمی کے ہاتھ شیرہ مذکور اسقدر گران قیمت کو بیچا کہ مسلمان اسقدر دامون کو نہین خریدیگا اور اگر مسلمان بھی اتنے دامون کا خریدار موجود ہی تو خمر بنانے والے کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہی اور یہ ایسا ہوا جیسے باغ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچا کہ وہ انگورون کو خمر کے کام مین لاتا ہی تو مضائقہ نہین بشرطیکہ اسکی غرض فروخت کرنے مین دام حاصل کرنا ہو اور اگر یہ نیت ہو کہ اسکے ہاتھ فروخت کرنے سے خمر پیدا ہوگی تو مکروہ ہی - اور یہی حکم انگور کے درخت لگانے مین ہی چنانچہ اگر شراب کی نیت سے انگور کے درخت لگائے تو مکروہ ہی اور اگر انگورون کی غرض سے لگائے تو نہین - افضل یہ ہی کہ شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت نکرے جو اس سے شراب خمر بناویگا کذا فی فتاوی قاضی خان - م -

فصل فی طبخ العصیر

فصل شیرۂ انگور پکانے کے بیان مین -

شیخ مصنف رح نے اس مقام پر بطور تتمہ کے اس بارہ مین چند اصول بیان فرمائے جو جامع صغیر و قدوری مین مذکور نہین ہین الاصل ان ماذہب بغلیانہ بالنار وقذفہ بالزبد یجعل کان لم یکن ویعتبر ذہاب ثلثی مابقی لیحل الثلث الباقی - اصل یہ ہی کہ جو کچھ شیرہ کہ آگ سے جوش کھانے و جھاگ ڈالنے سے جاتا رہا وہ گویا کالعدم قرار دیا جائیگا اور مابقی کا دو تہائی جل جانا معتبر ہوگا تاکہ باقی تہائی حلال ہو - بیانہ عشرۃ دوراق من عصیر طبخ فذہب دورق بالزبد یطبخ الباقی حتی یذہب ستۃ دوارق ویبقی الثلث فیحل - اسکا بیان یہ ہی کہ دس پیمانہ (مثلاً دس لبنیان) شیرہ انگور پکایا گیا جسمین سے ایک لبنی بطریق جھاگ کے جاتا رہا تو وہ برابر پکایا جاوے یہانتک کہ چھ لبنیان جل جاوین اور تین لبنیان باقی رہے تو حلال ہوگا - لان الذی یذہب زبدا ہو العصیر او ما یمازجہ وایاما کان جعل کان العصیر تسعۃ دوارق فیکون ثلثہا ثلثۃ - بواسطے کہ جسقدر جوز عصیر کہ بصین ہوکر گیا وہ خود شیرہ ہوگا یا اسکے ساتھ ممزوج چیز ہوگی اور بہرحال یہ کوئی چیز ہو وہ کالعدم سمجھکر شیرۂ انگور فقط نو لبنیان قرار دیا جائیگا تو اسکی تہائی فقط تین لبنیان ہوئین ف پس چھ لبنیان جل جانا لازم ہی والاصل الآخر ان العصیر اذا صب علیہ الماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائہ - اصل دیگر یہ کہ اگر شیرۂ انگور مین پکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا پھر وہ مع پانی کے پکایا گیا ف ــــ مثلاً نو لبنی شیرہ مین تین لبنی پانی ڈالا گیا پھر یہ سب ۱۲ لبنیان پکایا گیا - ان کان الماء اسرع ذہابا بالرقۃ ولطافتہ یطبخ الباقی بعد ما ذہب مقدار ما صب فیہ من الماء حتی یذہب ثلثاہ - اگر پانی بوجہ اپنے رقیق و لطیف ہونے کے پہلے اڑ جاوے تو جسقدر پانی ڈالا گیا اسقدر جل جانے کے بعد باقی کو

یہانتک پکایا جاوے کہ اسکی دو تہائی جل جاوے ف۔ یعنی پہلے تین لبنیاں جل جاویں بعد اسکے پھر چند لبنیوں
کے قدر جل جاوے تو باقی تین لبنیاں حلال ہیں۔ لان الذاہب الاول ہو الماء۔ کیونکہ جو پہلے جل گیا وہ پانی تھا
والثانی ہو العصیر فلا بد من ذہاب ثلثی العصیر۔ اور بار دوم شیرۂ انگور جلا تو ضرور ہے کہ دو تہائی شیرہ
جل جاوے ف۔ یہ اسوقت کہ پانی پہلے جل جاوے وان کانا یذہبان معاً تغلی الجملۃ حتی یذہب
ثلثاہ ویبقی ثلثہ فیحل۔ اور اگر پانی و شیرہ دونوں ساتھ ہی اڑتے ہوں تو مجموعہ کو پکایا جاوے یہاں تک کہ
سب کی دو تہائی جل جاوے اور ایک تہائی باقی رہے تو یہ حلال ہو جائیگا۔ لانہ ذہب الثلثان ماء وعصیرا
والثلث الباقی ماء وعصیر۔ اسواسطے کہ پانی و شیرہ ملکر دو تہائی جاتا رہا اور ایک تہائی باقی میں پانی و شیرہ ہے۔
فصار کما اذا صب الماء فیہ بعد ما ذہب من العصیر بالغلی ثلثاہ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے شیرۂ انگور میں سے
دو تہائی جل جانے کے بعد اسمیں پانی ڈال دیا گیا ف۔ حالانکہ یہ حلال رہتا ہے تو وجہ مذکور میں بھی حلال ہے چنانچہ
بارہ لبنی میں سے ۸۔ جل گئیں تو چار باقی میں سے ۳۔ شیرہ ہیں اور ایک پانی ہے۔ اور شیخ مصنف رح نے مثال دی کہ
بیانہ عشرۃ دوارق من عصیر وعشرون دورقا من ماء۔ مثال یہ ہے کہ دس پیمانہ شیرہ ہے اور (۲۰) پیمانہ پانی ہے
ف۔ اور دو صورتوں سے خالی نہیں کہ یا تو پانی پہلے جلتا ہے یا دونوں برابر جلتے ہیں۔ ففی الوجہ الاول یطبخ
حتی یبقی تسع الجملۃ۔ لانہ ثلث العصیر۔ پس پہلی صورت میں کہ پانی پہلے جل جاتا ہے اسکو یہاں تک پکایا جاوے کہ سب کا
نواں حصہ رہ جاوے کیونکہ یہی شیرۂ انگور کا تہائی ہے ف۔ کیونکہ اول سب پانی جل جاوے اور باقی کا دو تہائی
جل جاوے کیونکہ شیرہ انگور کا ایک تہائی باقی رہنا چاہیے اور وہ صرف تین پیمانہ و تہائی پیمانہ ہے۔ اور یہی کل کا نواں حصہ
ہے اس دلیل سے کہ ۱۰ کا ایک تہائی چاہیے اور اس سے دو چند پانی ہے تو سہ چند کا حساب کیا جاوے پس نواں
حصہ لیا جاوے۔ وفی الوجہ الثانی حتی یذہب ثلثا الجملۃ لما قلنا۔ اور دوسری صورت میں (جبکہ دونوں جل
جاتے ہوں) یہاں تک پکایا جاوے کہ کل کا دو تہائی جل جاوے بدلیل مذکورہ سابق ف۔ تو اس صورت میں
۱۰۔ پیمانہ رہ جاوے اور ۲۰۔ جل جاویں تو گویا شیرہ انگور تہائی رہ گیا تھا اسمیں دو چند پانی ڈال دیا گیا۔ والغلی
بدفعۃ ودفعات سواء۔ اور پکانا خواہ ایکبارگی ہو یا کئی بار کرکے ہو دونوں طرح یکسان ہے ف۔ یعنی شیرہ مذکور
کو اسقدر پکانا کچھ ایکبار میں شرط نہیں ہے بلکہ اگر کئی دفعہ کرکے پکایا یہانتک کہ دو تہائی جل گیا تو کافی ہے۔ اذا حصل
قبل ان یصیر محرما۔ بشرطیکہ یہ پکانا قبل اسکے حرام ہو جانے کے پایا جاوے ف۔ کیونکہ یہ امر سابق میں بیان
ہو چکا کہ جب کوئی شیرہ حد حرمت کو پہونچ گیا تو پھر پکانے سے اسکی حرمت زائل نہیں ہوتی ہے لہذا معلوم ہو چکا کہ پکانا
صرف اس امر کو مفید ہے کہ حرمت طلوع نہو اور جب حرمت ثابت ہو جاوے تو اسکو دور کرنے میں کچھ مفید نہیں ہے
اس سے معلوم ہوا کہ اگر شیرہ انگور کو متفرق کرکے جوش دیا جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر تندی و اشتداد و جھاگ
سے پہلے واقع ہو تو مفید ہے یعنے حرمت ثابت نہونے پاویگی اور اگر بعد اسکے واقع ہو تو کچھ مفید نہیں ہے اگرچہ ابتدائی
و یکبارگی ہو۔ م۔ ولو قطع عنہ النار فغلی حتی ذہب الثلثان یحل لانہ اثر النار۔ اور اگر شیرۂ انگور سے
آگ منقطع ہو گئی (یعنے آنچ بجھ گئی) پھر اسنے حرارت سے جوش مارا یہانتک کہ دو تہائی اڑ گیا تو وہ حلال ہو جائیگا
کیونکہ یہ بھی آگ کا اثر ہے ف۔ چنانچہ اگر شیرہ پکایا اور ۹۔ پیمانہ میں سے پانچ جل چکے تھے کہ آگ بجھ گئی پھر وہ
حرارت باقیہ سے ابلتا رہا حتی کہ ایک پیمانہ دیگر اڑ گیا تب وہ سرد ہو گیا تو وہ دو تہائی جلا اور ایک تہائی باقی رہا تو حلال
ہے اور اگر وہ پانچ پیمانہ جل جلنے کے بعد سرد ہو گیا پھر اسنے جوش کھایا اور جھاگ لایا جس سے ایک پیمانہ اڑ گیا تو

یہ حلال ہوگا اسواسطے کہ جب آگ کا اثر جاتے رہنے کے بعد اسمیں جوش ہوا تو یہ تندی و تیزی آنے کی وجہ سے ہوگا اور
یہی خمر ہے تو خمر ہو جانے کے بعد اس سے اثر جاتا کچھ مفید نہیں حتی کہ پکانا کچھ مفید نہیں ہوتا ہے م۔ واصل آخر ان العصیر
اذا طبخ فذہب بعضہ ثم اہریق بعضہ کم یطبخ البقیۃ حتی یذہب الثلثان۔ اصل سوم یہ کہ شیرۂ انگور جب پکانے
لگا پس اسمیں سے کسی قدر معلوم (دو تہائی سے کم) جل گیا پھر اسمیں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا گیا تو بتلاؤ کہ اب باقی
کسقدر پکایا جاوے کہ یہ حکم ثابت ہو کہ دو تہائی جل گیا ف ــــ کہ حلال ہو جاوے۔ فالسبیل فیہ ان تاخذ ثلث
الجمیع۔ تو اسکا طریقہ یہ ہے کہ کل کا تہائی نکالو ف ــــ مثل کل۔ ۹۔ پیمانہ تھا اسکا تہائی۔ ۳۔ پیمانہ ہوتے ہیں اور
ایک مثال شیخ مصنف رح نے بھی آئندہ بیان فرمائی ہے۔ الحاصل کل کی تہائی لو۔ فتضربہ فی الباقی بعد المنصب
پس بہانے کے بعد باقی میں اسکو ضرب دو ف ــــ مثلاً بہانے کے بعد پانچ پیمانہ باقی تھا تو۔ ۳۔ کو۔ ۵۔ میں
ضرب دو کہ۔ ۱۵۔ ہوئے۔ ثم تقسمہ علی مابقی بعد ذہاب ماذہب بالطبخ قبل ان تنصب منہ شیئ فما یخرج
بالقسمۃ فہو حلال۔ پھر اس حاصل ضرب کو اس باقی پر تقسیم کرو جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے
رہا تھا پس جو کچھ حاصل قسمت ہو وہ حلال ہے ف ــــ مثلاً فرض کرو کہ۔ ۹۔ میں سے۔ ۳۔ پیمانہ جلا تھا پھر ایک
پیمانہ بہا دیا گیا تھا حتی کہ۔ ۵۔ پیمانہ رہا تھا تو بہانے سے پہلے۔ ۶۔ پیمانہ باقی تھا پس۔ ۱۵۔ کو۔ ۶۔ پر تقسیم کیا تو ڈھائی
پیمانہ خارج قسمت نکلا پس معلوم ہو گیا کہ باقی۔ ۵۔ پیمانہ کو جلاؤ یہاں تک کہ ڈھائی یعنی نصف رہ جاوے تو حلال
ہو جائیگا۔ یہ تو مترجم کی مثال ہے۔ اور شیخ مصنف رح نے کمو مثال دی بقولہ۔ بیانہ عشرۃ ارطال عصیر طبخ
حتی ذہب رطل۔ مثال یہ ہے کہ دس رطل شیرہ انگور پکایا گیا حتی کہ اسمیں سے ایک رطل جل گیا ف ــــ ۹۔
رطل باقی رہا۔ ثم اہریق منہ ثلثۃ ارطال۔ پھر اسمیں سے۔ ۳۔ رطل بہا دیا گیا ف ــــ اور۔ ۶۔ رطل باقی
رہا حالانکہ بہانے سے پہلے۔ ۹۔ رطل باقی تھا۔ تو اس قاعدہ مذکورہ بالا کے بموجب یوں کرنا چاہیے کہ۔ کہ تاخذ ثلث
العصیر کلہ۔ تو کل شیرہ مذکور کا تہائی لے ف ــــ یعنی۔ ۱۰۔ رطل کا تہائی۔ وہو ثلثۃ وثلث۔ اور یہ تین رطل
و تہائی رطل ہے۔ وتضربہ فیما بقی بعد المنصب۔ اور اس کو بہانے کے بعد مابقی میں ضرب دے۔ وہو ستۃ۔
اور یہ چھ رطل ہے ف ــــ کیونکہ بہانے کے بعد۔ ۶۔ رطل باقی رہا تھا۔ فیکون عشرین۔ تو حاصل الضرب۔ ۲۰۔
ہوا ف ــــ کیونکہ ۳ کو ۶ میں ضرب دیا تو۔ ۱۸۔ ہوئے اور تہائی کو ۶ میں ضرب دیا تو تہائی کا چھ گونہ۔ ۲۔ ہوئے پس
۱۸ و ۲۔ کا مجموعہ۔ ۲۰۔ ہوئے۔ ثم تقسم العشرین علی مابقی بعد ماذہب بالطبخ منہ قبل ان ینصب
منہ شیئ وذلک تسعۃ۔ پھر۔ ۲۰۔ کو اس مابقی پر تقسیم کرو جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہا تھا اور وہ
۔ ۹۔ رطل ہے ف ــــ کیونکہ۔ ۱۰۔ میں سے صرف ایک رطل بوجہ پکانے کے جل گیا تھا پس (۲۰) کو (۹) پر
تقسیم کرو۔ فیخرج لکل جزء من ذلک اثنان وتسعان۔ تو ہر جزو کے واسطے اسمیں سے۔ ۲۔ اور نواں
حصہ دو چند نکلا۔ فعرفت ان الحلال مابقی منہ رطلان وتسعان۔ پس تجھے معلوم ہو گیا کہ مابقی سے حلال
دو رطل و ایک رطل کے نو حصہ میں سے دو حصہ ہیں ف ــــ لہذا باقی چھ رطل کو یہاں تک جلاوے کہ مقدار مذکور رہ
رہ جاوے۔ وعلی ہذا تخرج المسائل۔ اور اسی قاعدہ پر دیگر مسائل نکل سکتے ہیں ف ــــ مثلاً سوال کریں کہ
کل ۲۵۔ رطل میں سے پانچ رطل جل جانے کے بعد۔ ۵۔ رطل بہایا گیا تو باقی کو کسقدر جلاویں کہ حلال ہو۔ اور مثلاً
۳۶۔ رطل میں سے۔ ۹۔ رطل جل جانے کے بعد۔ ۴۔ رطل بہایا تو باقی کو کسقدر جلاویں کہ حلال ہو جاوے۔ اور واضح
ہو کہ ۳۶۔ کی مثال میں اگر کچھ بہایا نجاوے تو ظاہر ہے کہ جب دو تہائی یعنی۔ ۲۴۔ جل جاوے تو باقی تہائی یعنی۔ ۱۲۔ رطل

حلال ثلث ہے اور جب ۹۔ رطل جل گیا کہ ۲۰۔ رطل رہا پھر ۲۔ رطل بہادیا تو ۱۸۔ رطل رہا پس موافق قاعدہ کے کل کی تہائی ۱۲۔ رطل لیکر اسکو باقی بعد بہانے کے ۱۸۔ میں ضرب دیا تو ۲۱۶ ہوئے اور اسکو بہانے سے پہلے باقی یعنی ۲۰۔ پر تقسیم کیا تو ۱۰⅘۔ حاصل رہا پس اسی قدر حلال ہے۔ ولہا طریق آخر وفیما اکتفینا بہ کفایۃ وہدایۃ الی تخریج غیرہا من المسائل واللہ اعلم بالصواب۔ اور اسکے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے اور جو قاعدہ ہمنے بیان کیا اور اسی پر اکتفا کیا تو دیگر مسائل کے نکالنے کے لیے اسی مین کفایت وہدایت ہے واللہ تعالے اعلم ف۔ اور چونکہ ان مسائل کی چندان ضرورت نہین نہ قاعدۂ دوم کے لکھنے کی تحریر کی حاجت نہین ہے واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م

کتاب الصید

یہ کتاب شکار کے مسائل مین ہے۔

الصید الاصطیاد۔ صید کے معنی شکار کرنا۔ ویطلق علی مایصاد۔ اور جو جانور شکار کیا جاتا ہے اُسپر بھی صید کا اطلاق ہوتا ہے ف۔ یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اُسکو بھی مجازاً صید کہتے ہین خواہ وہ ایسا جانور ہو کہ کھایا جاتا ہے جیسے ہرن وغیرہ یا اسکا کھانا جائز نہو جیسے ضبع یعنی بجو وغیرہ کیونکہ مثلاً شیر وغیرہ کے مارنے سے کھال وبال کے علاوہ یہ فائدہ ہے کہ لوگون کو اس سے ایذا نہ پہونچے۔ اور صید وہ جانور ہے جو اصلی خلقت مین آدمی سے متوحش ہو۔ القاضی خان۔ پس اگر ہرن ہل جاوے تو بھی صید ہے برخلاف بکری و پالو گائے وغیرہ کے کہ یہ دراصل پالو ہین اگرچہ کسی وجہ سے بہک کر وحشت کرنے لگین اور کبھی ایک ہی جنس مین پالو اور وحشی ہوتے ہین جیسے پالو گائے ہے اور نیل گائے وغیرہ اور جیسے پالو کبوتر اور جنگلی کبوتر وغیرہ ہین۔ م۔ والفعل مباح۔ اور یہ فعل یعنے شکار کرنا مباح ہے ف۔ یعنی سب کے واسطے مباح ہے۔ لغیر المحرم۔ سوائے محرم کے ف۔ جو حالت احرام حج یا عمرہ یا مطلق احرام مین ہو اور ہر جگہ مباح ہے اگرچہ مدینہ منورہ ہو۔ فی غیر الحرم۔ سوائے حرم محترم کے ف۔ یعنی حاصل یہ ہوا کہ زمین گرداگرد خانۂ کعبہ مین کسی وقت شکار مباح نہین ہے اور سوائے حرم کے اگر حالت احرام مین ہو تو مباح نہین ورنہ مباح ہے بدلیل قرآن مجید وحدیث شریف واجماع امت وقیاس مجتہد چنانچہ ہر ایک کی تفصیل بیان فرمائی۔ لقولہ تعالی واذا حللتم فاصطادوا۔ اول بدلیل قولہ تعالے واذا حللتم الآیۃ یعنی جب تم لوگ احرام سے باہر ہو جاؤ تو شکار کرو ف۔ یعنی مباح ہے یعنے جیسے احرام سے پہلے تمہارے لیے مباح تھا اب بھی اباحت پر ہو جاؤ۔ ولقولہ عز وجل وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما۔ اور بدلیل قولہ تعالے وحرم علیکم الآیۃ۔ یعنی خشکی کا شکار مارنا تمپر حرام کیا گیا جب تک تم محرم رہو ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے مباح تھا کہ احرام باندھنے سے حرام کیا گیا جب تک احرام مین رہین پھر احرام سے خارج ہو جانے کے بعد آیت اول سے مباح کر دیا۔ جیسے سابق مین مباح تھا۔ یہ تو آیت قرآن مجید سے دلیل ہے۔ قولہ علیہ السلام لعدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت اسم اللہ علیہ فکل وان اکل منہ فلا تاکل لانہ انما امسکہ علی نفسہ وان شارک کلبک کلب آخر فلا تاکل فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک۔ اور حدیث شریف سے دلیل یہ قول حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہے جو آپنے عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تونے اپنے سکھلائے ہوئے کتے کو چھوڑا درحالیکہ اسپر اللہ تعالے کا نام پڑھ دیا ہو (یعنی بسم اللہ اللہ اکبر) تو اسکا پکڑا ہوا شکار تو کھا اور اگر

اس کتے نے شکار مین سے کچھ یا تو ست کھایا (یعنی وہ سیکھا ہوا نہین ہی) اسواسطے کہ اسنے تو اپنے ہی لیے پکڑا تھا (یعنی تیرے واسطے نہین پکڑا اور نہ اسمین سے نہ کھاتا) اور اگر اس شکار مارنے مین تیرے کتے کے ساتھ مین دوسرا کتا شریک ہوگیا ہو تو اسکو تو مت کھا کیونکہ تو نے فقط اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور تو نے اپنے کے سوا غیر کتے پر تسمیہ نہین پڑھا تھا ف۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم۔ اور شک نہین کہ کثرت طرق و اسانید سے یہ حدیث بدرجۂ مشہور ہی جبکہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے شکار کی احادیث وارد ہین واللہ تعالے اعلم۔ م۔ وعلی اباحتہ انعقد الاجماع۔ اور شکار مباح ہونے پر اجماع امت منعقد ہی ف۔ پس یہ اجماع دلیل قوی ہی اور جواز کی دلیل قیاس بھی موجود۔ لانہ نوع اکتساب و انتفاع بما ہو مخلوق لذلک۔ اسواسطے کہ شکار کرنا ایک طریقہ کمائی و نفع اٹھانے کا ایسے جانور کے ساتھ ہی جو اسکے واسطے مخلوق ہی ف۔ حتی کہ اللہ تعالے نے ان چیزون کے انتفاع منصوص مباح فرمایا ہی اور بندون کو بھی کھانے وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہی تاکہ طاعت و عبادت پر قیام کرین تو انکو شکار مباح ہی۔ و کیہ استبقاء المکلف۔ اور اسکے مباح ہونے مین ایک تو بندہ مکلف کی بقاے حیات ہی ف۔ کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کریگا۔ و تمکنہ من اقامۃ التکالیف اور دوم اسکو طاعات ادا کرنے پر قابو ہی ف۔ کہ بھوک و کپڑے کی ضرورت سے فارغ ہو کر جن امور شرعیہ ادا کرنے کی اسکو تکلیف دی گئی ہی وہ پوری کریگا۔ فکان مباحا بمنزلۃ الاحتطاب۔ تو شکار کرنا بھی ایندھن کی لکڑیان لینے کیطرح مباح ہوا ف۔ اور واجب اسواسطے نہین کہ آدمی کو نان و نفقہ حاصل کرنے کے لیے صرف شکار ہی کا طریقہ متعین نہین ہی بلکہ زراعت و تجارت وغیرہ سے بھی حاصل کر سکتا ہی۔ ع۔ واضح ہو کہ شکار کا رکن یہ کہ فعل شکار ایسے شخص سے جو اسکی اہلیت رکھتا ہو ایسے محل مین صادر ہو جو شکار وحشی ہی مع شرائط جو مذکور ہونگے۔ شکار کا حکم یہ کہ جب شکار کو پکڑا خواہ حقیقۃً یا حکماً تو اسمین ملک ثابت ہو جاتی ہی۔ حکمی پکڑنا یہ کہ صید کو ایسے طور پر مجروح کر دے کہ وہ ہاتھ نہ آنے سے خارج ہو جاوے یعنی جب چاہے بدون حیلہ پکڑ لے مثلاً ہرن کو تیر مارا کہ وہ گر گیا حتی کہ جب چاہے اسکو پکڑ لے تو یہ شخص اسکا مالک ہوگیا گویا اسنے پکڑ لیا ہی پس اب اسکو دوسرا شخص نہین لے سکتا۔ واضح ہو کہ شکار حلال ہونے کے واسطے پندرہ شرطین ہین از انجملہ پانچ شرطین خود صیاد مین ہین۔ ۱۔ یہ کہ اسکو ذبح کرنے کی لیاقت ہو یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو یا کتابی ہو۔ ۲۔ تیر یا شکاری کتا و باز وغیرہ چھوڑنا اسکی طرف سے متحقق ہو اور اسی کو ارسال کہتے ہین۔ ۳۔ اسکے ارسال مین ایسا شخص جو مجوسی وغیرہ شریک نہو جسکا شکار حلال نہین ہی۔ ۴۔ اسنے عمداً تسمیہ نہ چھوڑا ہو۔ اور اس شرط مین شافعی رح کا خلاف ہوگا۔ ۵۔ ارسال و پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام مین مشغول نہو۔ اور از انجملہ پانچ شرطین شکاری جانور مین ہین۔ ۱۔ وہ سیکھا ہوا ہو خواہ کتا ہو یا چیتا یا باز وغیرہ جو یعنی جانور اپنے کھانے کے لیے دبا پکڑے بلکہ مالک کے واسطے پکڑے اور زیادہ توضیح آتی ہی۔ ۲۔ ارسال کی روش پر جاوے حتی کہ اگر اسنے ہرن پر چھوڑا اور وہ مڑ کر دوسرے ہرن پر دوڑا یا تیر لے لگ کر کسی پرند کو مجروح کیا تو یہ ارسال کی روش نہین رہی۔ ۳۔ سکھلائے شکاری کے شکار پکڑنے میں دوسرا جانور شریک نہو جسکا شکار حلال نہین ہی۔ ۴۔ اگر کتا وغیرہ صید کو پکڑ کر مار ڈالے تو مجروح کر کے مارا ہو یعنی کہ اگر وہ خرگوش پر چڑھ بیٹھا کہ خرگوش اسکے دباؤ سے مر گیا نہ مجروح ہو کر تو حلال نہین جیسے تیر کی لکڑی لگ کر اسکے دھکے وصدمہ سے مر گیا تو حلال نہین ہی۔ ۵۔ یہ جانور شکاری اپنے صید مین سے نہ کھاوے کیونکہ اگر خود کھانے لگا تو معلوم ہوا کہ اسنے اپنے واسطے شکار پکڑا تھا۔ از انجملہ پانچ شرطین صید کے جانور مین ہین۔ ۱۔ یہ کہ صید حشرات الارض مین سے نہو جیسے سانپ بچھو و نیولا وغیرہ و ۲۔ پانی کے جانورون مین سے نہو سواے مچھلی کے مانند مینڈک و مگر و گھڑیال وغیرہ۔ ۳۔ صید کو اپنے بازو و پنجون سے بچاؤ

و سینگ وغیرہ سے اپنی جان بچانے و روکنے والا ہو۔ ۴۔ ایسا جانور ہو جو اپنے ناخون سے پھاڑ کر کھاتا ہو یا پنجہ سے نوچ کھاتا ہو جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیڑیا وغیرہ۔ ۵۔ وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو بلکہ شکاری جانور کے مجروح کرنے سے مرچکا ہو تب ہاتھ آیا۔ النہایہ۔ م۔ لہٰذا اگر وہ ہاتھ آیا تو اب بدون ذبح کے حلال نہیں ہے اور اسکا قاعدہ یہ ہے کہ اصل میں اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبیحہ بذریعہ تیر و جانور شکاری کے حلال ہو جاتا ہے پس جب اسنے شکاری جانور چھوڑا اور اسنے پکڑا اور مالک پہونچ گیا درحالیکہ صید کو اسکو زندہ مل گیا تو اب اسپر اختیاری ذبح کرنا واجب ہو گیا حتی کہ اگر وہ مرگیا بدون ذبح کے تو مردار ہو گیا فافہم۔ م۔ ثم جعلہا یحویہ الکتاب فصلان۔ پھر یہ کتاب الصید جس مضمون کو مجموعہ ہے وہ کل دو فصلیں ہیں۔ احدہما فی الصید بالجوارح۔ ایک فصل تو بذریعہ جوارح کے صید کرنے کے احکام میں ہے۔ والثانی فی الاصطیاد بالرمی۔ اور دوم بذریعہ تیر وغیرہ پھینکنے کے شکار مارنے کے بیان میں ہے۔ ف۔ اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے۔

فصل فی الجوارح

فصل اول جوارح کے شکار میں ہے۔

ف۔ جوارح جمع جارحہ یعنی ایسے جانوروں سے شکار کرنا جو بذات خود کسب کرنے اور جرح و زخمی کر کے شکار مارتے ہیں جیسے کتا، چیتا، باز، شکرہ، عقاب وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ حلال ہونے میں صید کے مجروح ہو کر مرجانے کا اعتبار ہے حتی کہ تیر وغیرہ میں بھی یہی اعتبار ہے۔ اور یہ بھی واضح رہے کہ شکار مارنا جبکہ کھانے یا درخت وغیرہ کی حاجت سے ہو تو ایسے فعل مباح میں مشغول ہونا جائز ہے اور اگر بغرض لہو و لعب ہو تو رائگاں اوقات ضائع کرنا مکروہ ہے اگرچہ جو کچھ شکار کیا وہ بشرائط مذکورہ حلال ہوگا پس اسکو غور سے رکھنا چاہیے۔ م۔ قال ویجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفہد والبازی وسائر الجوارح المعلمۃ۔ مختصر قدوری میں ہے کہ شکار کرنا بذریعہ سکھلائے ہوئے کتے کے اور سکھلائے ہوئے چیتا و باز و دیگر جوارح کے جائز ہے۔ ف۔ غرض کہ یہ جانور جارحہ ہو اور سکھلایا ہوا ہو۔ وفی الجامع الصغیر وکل شیٔ علمتہ من ذی ناب من السباع وذی مخلب من الطیور فلا باس بصیدہ ولاخیر فیما سوی ذلک الا ان تدرک ذکاتہ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر جانور کہ جسکو تونے درندوں میں سے سکھلایا ہو یا شکاری پنجے والے پرندوں میں سے سکھلایا ہو تو اسکے ذریعہ سے شکار کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور ما سوائے انکے دیگر جانوروں کے ذریعہ سے شکار مارنے میں بہتر نہیں یعنی حلال نہیں ہے مگر اگر تجھے صید کو زندہ ملجاوے یہانتک کہ تو اسکو ذبح کرے۔ ف۔ تو وہ ذبح کے ذریعہ سے حلال ہو جائیگا۔ چنانچہ اگر بغیر سیکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ نے شکار پکڑا پس اگر اسنے مار ڈالا تو حرام ہے اور اگر زندہ مل گیا کہ تونے اسکو ذبح کر لیا تو جائز ہے بخلاف سیکھے ہوئے جوارح کے کہ اگر اسنے مار ڈالا اور تونے تسمیہ پڑھکر چھوڑا تھا تو حلال ہے اور اگر تونے اسکو زندہ پایا اور ذبح کیا یہانتک کہ مرگیا تو وہ اس وجہ سے مردار ہو گیا کہ تونے اختیاری ذبیحہ چھوڑ دیا۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وما علمتم من الجوارح مکلبین۔ اور اس باب میں اصل یہ قول اللہ عز و جل ہے۔ وما علمتم الآیۃ۔ ف۔ یعنی تمہارے واسطے شکار ایسے جوارح کا حلال ہے جنکو تم نے سکھلایا درحالیکہ تم مکلب ہو یعنی کلب کو ادب سکھلانے والے ہو اور مراد عام لی گئی خواہ کلب کو سکھلایا ہو یا کسی دوسرے جارح کو سکھلایا ہو۔ والجوارح الکواسب فی تاویل۔ اور جوارح ایک تفسیر میں یعنی کواسب ہے۔ ف۔ یعنی کسب کمائی کرنے والے جانور۔ کیونکہ جرح بمعنی کسب آیا ہے اور دوسری تفسیر میں جارحہ بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے۔ والمکلبین

المسلطین - اور مکلبین کے معنی مسلط کرنے والے ف یعنی ان جوارح کو صید پر مسلط کیا تو گویا انھوں نے غالب ہو کر صید کو جا لگے وروکنے سے خارج کر دیا کہ مالک نے اسکو پایا اور خود اپنے واسطے شکار نہیں مارا - اور اسکا حاصل یہی ہے کہ ان جوارح کو ادب سکھلا دیا ہے - فیتناول الکل بعمومه - تو اس تفسیر پر آیت کریمہ سب جوارح معلمہ کو شامل ہے خواہ کلب ہو یا دوسرا جانور ہو ف اور مکلب بجائے مسلط کے اسواسطے فرمایا کہ کلب کی کثرت تھی اور نیز کلب سے کثرت ہے تو جب کلب میں جائز ہے تو دوسرے میں بدرجۂ اولی جائز ہے واللہ تعالی اعلم م - دل علیہ ما رویناہ من حدیث عدی رضی اللہ عنہ - دلیل اسپر وہ حدیث بھی ہے جو ہمنے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ف کہ اسمیں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کلب کا ارسال بیان فرمایا - واسم الکلب فی اللغة یقع علی کل سبع حتی الاسد - اور کلب کا نام لغت میں ہر درندہ پر بولا جاتا ہے حتی کہ شیر پر اطلاق آتا ہے ف چنانچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابولہب کے حق میں بددعا فرمائی کہ الٰہی اسپر اپنے کتوں میں سے ایک کتا مسلط کر دے پس اللہ تعالی نے اسپر شیر مسلط کیا جسنے اسکو پھاڑ ڈالا - ع - مترجم کہتا ہے کہ اسمیں مجاز کا قرینہ موجود ہے کہ کتوں میں سے ایک کتا فرمایا - اور حضرت ابن عمر و مجاہد رضی اللہ عنہم اہل زبان سے ہیں باوجود اسکے انھوں نے مکلبین کے لحاظ سے صرف کلاب کی تخصیص کی پس اولی یہ کہ نص میں کلاب کا ذکر ہے اور دلالت سے عموم حاصل ہے اور اسی پر سلف سے عمل چلا آتا ہے - واللہ تعالے اعلم - م - وعن ابی یوسف رح انه استثنی من ذلک الاسد والدب لانهما لا تعملان لغیرهما - اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ابو یوسف رح نے عموم سے شیر و ریچھ کو مستثنی کیا کیونکہ یہ دونوں درندے اپنے سوائے دوسرے کے واسطے کام نہیں کرتے ہیں ف یعنی آدمی کے واسطے شکار نہیں مارتے - الاسد لعلو همته - پس شیر تو بوجہ عالی ہمتی کے آدمی کا منقاد نہیں ہوتا - والدب لخساسته - اور ریچھ بوجہ کمینہ پن کے غیر کے واسطے شکار نہیں پکڑتا ف بلکہ اسنے جو شکار مارا وہ اپنے ہی واسطے مارتا ہے اور مالک کے لئے نہیں پکڑتا پس یہ دونوں جیلہ اوب میں داخل نہیں ہوتے ہیں - والحق بہا بعضهم الحداۃ لخساسته - اور بعض فقہاء نے شیر و ریچھ کے ساتھ چیل کو بھی بوجہ اسکے کمینہ پن کے داخل کیا ہے ف یعنی چیل بھی مستثنی ہے کیونکہ وہ بھی ایسا فرومایہ جانور ہے کہ ریچھ کی طرح جب اسنے شکار مارا تو آدمی کے واسطے نہیں بلکہ اپنے ہی واسطے شکار مارے گی پس وہ مکلب نہ ہوگی - بالجملہ ان تینوں کے استثناء میں اختلاف ہے - والخنزیر مستثنی من عموم لانه نجس العین فلا یجوز الانتفاع به - اور سور بالاتفاق عموم سے مستثنی ہے اسواسطے کہ وہ تو ذاتی نجس ہے تو سور کے ذریعے انتفاع جائز نہیں ہے ف پس اسکو مکلب و مسلط کر کے صید کرنا جائز نہیں ہے اور اسمیں اشارہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اسکا لعاب نجس ہے اور اسی پر فتوی دیا گیا ہے واللہ تعالی اعلم م - ثم لابد من التعلیم لان ما تلونا من النص ینطق باشتراط التعلیم - پھر جوارح کا تعلیم دیا ہوا ہونا ضروری ہے یعنی اسکا معلمہ سکھایا ہوا ہونا ضروری ہے کیونکہ جسنے نص کی تلاوت کی وہ صریح شرط تعلیم کے ساتھ ناطق ہے ف یعنی قولہ تعالی وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونهن مما علمکم اللہ صریح ناطق بتعلیم ہے - والحدیث به وبالارسال - اور جو حدیث شریف ہمنے روایت کی وہ شرط تعلیم و شرط ارسال کے ساتھ ناطق ہے یعنے حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نص ہے کہ جارحہ سکھایا ہوا ہو اور صیاد اسکو ارسال بھی کرے لہذا اگر کسی کا سکھلایا ہوا باز بدون اسکے ارسال کے خود اڑ کر شکار پکڑے و مار ڈالے تو حلال نہیں ہے پس آیت کریمہ و حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ سکھلائے ہوئے جانور شکاری کو تسمیہ پڑھکر ارسال کرنا ضروری ہے تو تعلیم و ارسال دونوں شرط منصوص ہیں - ولانه انما یصیر آلة بالتعلیم لیکون عاملا له - اور اس قیاس سے کہ جانور شکاری تو تعلیم ہی سے اسکے واسطے آلۂ شکار ہوگا تاکہ وہ اسی کے واسطے شکار کرنے والا ہو ف پس گویا اسنے خود شکار کیا بذریعہ اس جانور کے تو یہ جانور اسکا آلہ ہے فیترسل

بارسالہ ویمسکہ علیہ - پس جانور کو اسکے ارسال پر روان ہو جائیگا اور وہ شکار کو اسی کے واسطے پکڑ رکھیگا ف اور تعلیم کے یہی معنی ہیں کہ جب وہ اسکو روان کرے تو وہ اسکے کہنے واشارہ پر روان ہو جاوے اور جس شکار کو پکڑے اسکو مالک ہی کے واسطے رکھ چھوڑے یعنی خود اسمین سے نہ کھاوے اور مترجم نے اوپر ذکر کیا کہ یہ بھی شرط ہی کہ وہ اسی روش پر جاوے جس پر چھوڑا گیا ہی لیکن جاننا چاہیے کہ جس روش پر چھوڑا اگر اسنے اس روش پر جس صید پر چھوڑا تھا اُس صید کے سوائے دوسرا مارا تو یہ جائز ہی - پھر واضح ہو کہ شکاری درندہ اور پرندہ مین فرق ہی لہذا فرمایا - وتعلیم الکلب ان یترک الاکل ثلث مرات - کتے (اور چیتے وغیرہ درندہ) کی تعلیم یہ ہی کہ وہ شکار کو پکڑ کر اُس سے کھانا تین مرتبہ چھوڑ دے ف اور اگر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ اسنے چھوڑا تو ابھی اسکے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا جب تک تین مرتبہ پورا ہو جاوے - وتعلیم البازی ان یرجع ویجیب اذا دعوتہ - اور باز (جرہ وشکرہ وعقاب وغیرہ) کی تعلیم یہ ہی کہ جب اسکو بلاوے تو وہ اٹ جاوے اور لوٹ آوے ف اور اگر اسنے شکار مار کر کچھ کھا لیا تو یہ عفو ہی یعنی اس سے اسکی تعلیم مین نقص نہوگا ع - وہو ماثور عن ابن عباس رضی اللہ عنہما - اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول مروی ہی ف اور قول صحابی جبکہ اسکے مخالف منقول نہو حجت ہوگا لیکن تخریج مین لکھا کہ یہ اثر پایا نہیں گیا - مترجم کہتا ہی کہ درندہ جانورون کی تعلیم مین یہ امر تو منصوص ہی کہ جب نہ کھاوے تو شکار حلال ہی اور اگر کھاوے تو اسنے اپنے واسطے پکڑا پس تعلیم یافتہ نہیں ہی - کما فی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ عند النسائی وغیرہ - رہا یہ کہ جب تین مرتبہ نہ کھاوے تو اسوقت تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہوگا یہ تصریح نہیں پائی جاتی ہی اور وجہ شاید یہ کہ تعلیم شرط منصوص ہی اور مقام احتیاط ہی تو تین مرتبہ پر تعلیم قرار دی گئی چنانچہ آتا ہی اور باز وغیرہ مین کھانے و نہ کھانے پر مدار نہیں بلکہ بلانے پر آجانے سے معلوم ہوگا - لان بدن البازی لا یحتمل الضرب وبدن الکلب یحتملہ فیضرب لیترکہ - اس دلیل قیاسی سے بھی کہ باز کا بدن نازک مار کو برداشت نہیں کر سکتا اور کتے کا بدن اسکو برداشت کرتا ہی تو کتا مارا جاوے تاکہ کھانا چھوڑ دے ف یعنی جب شکار پکڑے تو نہ کھاوے - ولان آیۃ التعلیم ترک ما ہو مالوفہ عادۃ - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ تعلیم یافتہ ہو جانے کی نشانی یہ کہ عادت کی راہ سے جو امر اسکو مرغوب ہی وہ چھوڑ دے - والبازی متوحش متنفر فکانت الاجابۃ آیۃ تعلیمہ - اور باز بالطبع متوحش متنفر ہی تو کہنا مان لینا اسکے حق مین تعلیم کی نشانی ہو جائیگا ف کیونکہ اسنے عادتی وطبعی مرغوب کو چھوڑ دیا - اما الکلب فہو الوف - رہا کتا تو وہ عادۃً ہلا ہوا ہی ف پس ہل جانا اسمین ترک عادت ونشان تعلیم نہوگا - لیعتاد الانتہاب - وہ لوٹ کی البتہ عادت رکھتا ہی ف کہ جو چیز کھانے کی پائی اُچک لے گیا - فکان آیۃ تعلیمہ ترک مالوفہ وہو الاکل والاستلاب - تو اسکے تعلیم کا نشان یہ کہ عادتی مالوف چھوڑے اور وہ کھانا اور اُچک لیجانا ہی ف لہذا جب اسنے شکار پکڑا اور نہ کھایا تو اسنے مالوف طبیعت کو چھوڑ دیا پس معلوم ہو گیا کہ وہ سیکھ گیا ہی - ثم شرط ترک الاکل ثلثا وہذا عندہما وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رحمہم اللہ تعالی لان فیما دونہ مزید الاحتمال فلعلہ ترک مرۃ او مرتین شبعا فاذا ترکہ ثلثا دل علی انہ صار عادۃ لہ - پھر جاننا چاہیے کہ تعلیم یافتہ ہو جانے کے لیے تین مرتبہ شکار سے کھانا چھوڑنا شرط کیا ہی یعنی شرط کی کہ تین مرتبہ شکار پکڑے اور اسمین نہ کھاوے تب تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہو جاوے اور یہ صاحبین کا قول ہی اور یہی امام ابو حنیفہ رح سے روایت آئی ہی اس دلیل سے کہ اس سے کم یعنی ایک یا دو مرتبہ کھانا ترک کرنے مین احتمال مزید موجود ہی کیونکہ شاید اسنے پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو پس جب اسنے تین مرتبہ اسمین سے کھانا ترک کیا تو دلیل قائم ہوئی کہ یہ امر اسکی عادت ہو گیا ہی ف کہ خلاف عادت مالوف کے وہ سیکھ گیا کہ شکار کو مالک کے واسطے پکڑے اور نہ کھاوے -

خلاصہ مقام یہ کہ تعلیم یافتہ ہونا غیر منصوص ہے پس اس غیر کا موجود ہونا حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ بدون اسکے شکار حرام ہوگا
تو ضرور ہوا کہ بغرض حرمت اس شرط کے موجود ہونے میں صرف اپنی اٹکل پر اکتفا نہ کیا جاوے بلکہ کسی دلیل شرعی سے
اثبات کیا جاوے تو ہمنے تین مرتبہ ترک کو دلیل قرار دیا۔ وہذا لان الثلث عدۃ ضربت للاختبار وابلاء الاعذار
اور یہ اسوجہ سے کہ شرع میں تین ایسی تعداد ہے کہ وہ امتحان کرنے اور قبول عذر کے لیے قرار دی گئی ہے۔ کما فی مدۃ الخیار
جیسے مدت خیار میں ہے ف۔ کہ اگر کوئی چیز مشتری نے خرید کر لیا تو اسکے واسطے تین روز کی مدت ہے پس اسکے بعد یہ عذر
نہیں ہو سکتا کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ میں نے خسارہ اٹھایا بلکہ اس مدت میں امتحان فکر سے معلومات ثابت
ہو جاتی ہے اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ سے ہو جائیگا۔ وفی بعض قصص الاخیار۔ اور جیسے بعض
اخیار کے قصص یعنی آثار میں ہے ف۔ شاید یہ قصہ حضرت موسیٰ وخضر علیہما السلام کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تیسری
مرتبہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ قد بلغت من لدنی عذرا۔ یعنی آپ میری طرف سے عذر کو پہنچ گئے یعنی عذر
کی انتہا ہو گئی۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ اسکے امثال بہت ہیں مانند قولہ تعالیٰ تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام۔ یعنی صالح علیہ السلام
نے قوم کو تین روز کی مہلت دی۔ اور زکریا علیہ السلام کے واسطے نشانی تین روز مقرر فرمائی بقولہ تعالیٰ ان لا تکلم الناس
ثلثۃ ایام۔ اور حدیث اجازت کہ جب تم میں کوئی تین بار اجازت طلب کرے یعنی ملاقات کے لیے آنے میں پس اجازت
نہ دی جاوے تو وہ واپس چلا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کمتر مدت قصر مسافر اور کمتر حیض تین روز ہیں اور مانند اسکے
بہت نظائر ہیں۔ بالجملہ تین ایسا عدد ہے کہ وہ امتحان آزمائش وقطع عذر کے واسطے شرعاً معتبر ہے لہذا ہمنے تین مرتبہ شکار
سے نہ کھانے کو دلیل تعلیم ٹھہرایا۔ ولان الکثیر ہو الذی یقع امارۃ علی العلم دون القلیل۔ اور اس دلیل
سے بھی کہ کثیر ہی ایسی تعداد ہے کہ وہ علم پر نشانی واقع ہوتی ہے نہ قلیل ف۔ یعنی جب بکثرت یہ امر واقع ہو کہ اسنے
شکار روک لیا تو اس سے جان لیا جائیگا کہ وہ سیکھ گیا اور قلیل سے یہ علم نہیں ہوتا۔ پس قلیل وکثیر بتلانا چاہیے۔
والجمع ہو الکثیر وادناہ الثلث فقدر بہا۔ اور کثیر وہی کہ جمع ہو اور کمتر جمع تین ہے تو اسی سے اندازہ مقرر کیا گیا
ف۔ کہ کمتر حد کثرت تین مرتبہ ہے۔ وعند ابی حنیفۃ علی ما ذکر فی الاصل لا یثبت التعلیم مالم یغلب علی
ظن الصائد انہ معلم۔ اور بنا بر روایت مبسوط کے امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تعلیم ثابت نہوگی جبتک صیاد کے
غالب گمان میں نہ آوے کہ یہ جانور معلم یعنی سیکھا ہوا ہوگیا۔ ولا یقدر بالثلث لان المقادیر لا تعرف اجتہادا
بل نصا وسماعا ولا سمع فیفوض الی رای المبتلی بہ کما ہو اصلہ فی جنسہا۔ اور تین بار سے اسکا اندازہ
نہوگا اسواسطے کہ مقادیر کا اندازہ بذریعہ اجتہاد نہیں ہوتا بلکہ بطریق نص وسماع ہوتا ہے اور یہ موجود نہیں ہے تو معاملہ
ہو جاتا اسی شخص کی رائے پر چھوڑا جائیگا جو اسمیں مبتلا ہو چنانچہ اس جنس کے مسائل میں یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قاعدہ کلیہ
ہے ف۔ کہ جسمیں نص موجود نہو تو کوئی اندازہ مقرر نہیں کرتے بلکہ جس شخص کا معاملہ ہو اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں
پس جس شکاری کا کتا ہو وہ خود اپنی رائے سے یقین کرے کہ وہ سیکھ گیا اور جبتک اسکو یہ یقین نہو تب تک اسکا
شکار جائز نہوگا اور یہاں یقین کی یہی راہ ہے کہ آزمائش سے اسکے غالب گمان میں جم جاوے کہ اب یہ سیکھ گیا ہے اور یہی
ظاہر الروایۃ ہے کذا فی النہا۔ اگر دوسری بار میں تعلیم کا یقین ہو تو شکار جائز ہوگا۔ کیونکہ (۳) مرتبہ سے کوئی تقدیر مقصود نہیں
ہے۔ وعلی الروایۃ الاولی۔ اور بنا بر روایت اول کہ جسمیں صاحبین کی طرح امام رحمہ سے بھی تین مرتبہ
کی تقدیر مروی ہے۔ عندہ یحل ما اصطادہ ثالثا۔ تو اس روایت پر امام رحمہ کے نزدیک تیسری مرتبہ میں اس جانور نے
جو شکار مارا وہ حلال ہوگا۔ وعندہما لا یحل لانہ انما یصیر معلما بعد تمام الثلث وقبل التعلیم غیر معلم فکان الثالث

صید کلب جاہل - اور صاحبین کے نزدیک تیسری مرتبہ کا شکار حلال نہوگا اسواسطے کہ یہ شکاری جانور تو سیکھا ہوا
جبھی ہو جائیگا کہ تینوں مرتبہ پورے ہو جاتے کے بعد ہوا اور تعلیم یافتہ ہونے سے پہلے وہ معلم نہین تو تیسری مرتبہ کا شکار
ایسے کتے کا شکار ہوا جو سیکھا ہوا نہین ہے ف۔ وحلال نہوا۔ وصار کالتصرف المباشر فی سکوت المولیٰ
اور یہ معاملہ ایسا ہو جیسے غلام کا وہ تصرف جو اسنے مولی کی حالت سکوت مین کیا ف۔ چنانچہ جب زید کے غلام مجور نے
مولی کی حضور مین تجارتی تصرف کیا اور مولی خاموش ہے تو غلام مذکور کو تجارت کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس تصرف
کے حق مین مولی کی اجازت ضرور ہے چنانچہ بدون اجازت مولی کے یہ تصرف نافذ نہوگا اگرچہ آیندہ کے واسطے غلام کو تجارت
کی اجازت حاصل ہوگئی اسی طرح یہان تیسری مرتبہ کے شکار سے جو اسنے نہین کھایا آیندہ کے واسطے اسکا شکار حلال ہوگا
اور وہ تعلیم یافتہ ہوگیا لیکن یہ شکار حلال نہین ہوا۔ ولہ انہ آیۃ تعلیمہ عندہ فکان ہذا صید جارحۃ معلمۃ - اور
امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تیسری مرتبہ شکار پکڑ کر نہ کھانا اسکے نزدیک کتے کی تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے تو یہ شکار
ایسے جارحہ کا شکار ہوا جو تعلیم یافتہ ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ یہ کتا تو تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ چھوڑنا اسکے ظاہر
ہو جانے کی علامت تھی تو اس علامت سے معلوم ہوگیا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا پس اسکا یہ شکار بھی حلال ہے۔ بخلاف
تلک المسألۃ لان الاذن اعلام ولا یتحقق دون علم العبد وذلک بعد المباشرۃ - برخلاف مسئلہ اذن کے
کہ اسمین تصرف مذکور اسواسطے نافذ نہین ہوتا کہ اذن یا اجازت دینا تو اعلام ہے یعنے آگاہ کرنا کہ تیرا تصرف تجارتی جائز ہے
اور یہ امر بدون آگاہی غلام کے متحقق نہوگا اور غلام کا آگاہ ہونا اس تصرف کے بعد واقع ہوگا ف۔ تو بعد اس
تصرف کے وہ ماذون ہوگا پس یہ تصرف قبل ماذون ہونے کے واقع ہوا لہٰذا نافذ نہوا۔ قال واذا ارسل کلبہ المعلم
او بازہ وذکر اسم اللہ تعالی عند ارسالہ فاخذ الصید وجرحہ فمات حل اکلہ - مختصر قدوری مین ہے کہ جب اپنا
تعلیم یافتہ کتا یا باز (وغیرہ) چھوڑا اور اسکو چھوڑنے کے وقت اللہ تعالی کا نام پاک ذکر کیا یعنے تسمیہ پڑھا (بسم اللہ واللہ
اللہ اکبر) پس اسنے صید پکڑا اور اسکو مجروح کردیا - (بوجھ سے نہین مارا -) پس وہ جرح سے مرگیا تو اس صید کا کھانا
حلال ہے ف۔ اور یہ ذبح اضطراری کے ساتھ ذبیحہ ہوگیا جب کہ اسنے صید کو زندہ قابل ذبح اختیاری نہین پایا
تو چھوڑنا مع تسمیہ ضروری ہے - لما رویناہ من حدیث عدی رضی اللہ عنہ ولان الکلب او البازی آلۃ و
الذبح لا یحصل بمجرد الآلۃ الا بالاستعمال وذلک فیہما بالارسال - اس دلیل سے کہ حدیث عدی بن حاتم
رضی اللہ عنہ مین جسکو ہم روایت کرچکے ارسال مع تسمیہ اور اس دلیل سے کہ کتا یا باز تو آلہ ذبح ہے اور خالی آلہ سے ذبح حاصل
نہین ہو جاتا جب تک اسکو استعمال نکرے یعنی خالی چھری موجود ہونے سے ذبح نہین ہو جاتا مگر جب کہ چھری سے ذبح
کرے اور کتا و باز مین استعمال کرنا یہی کہ انکو چھوڑے وسمیہ روانہ کرے - فنزل منزلۃ الرمی وامرار السکین
تو چھوڑنا بمنزلہ تیر مارنے و چھری چلانے کے ہوا ف۔ حالانکہ حلال ہونے کی شرط یہ کہ اسوقت تسمیہ پڑھے جب
چھری چلاوے - فلا بد من التسمیۃ عندہ - تو ارسال کے وقت بھی تسمیہ ضروری ہوا - ولو ترکہ ناسیا حل ایضا
علی ما بیناہ وحرمۃ متروک التسمیۃ عامدا فی الذبائح - اور اگر اسنے کتا و باز چھوڑنے کے وقت تسمیہ بھولکر چھوڑا ہو
تو بھی شکار مارا ہوا حلال ہوگا چنانچہ ہمنے کتاب الذبائح مین اسکی علت کو اور عمداً تسمیہ چھوڑے ہوے کی حرمت کو
بیان کردیا ہے ف۔ اور قدوری رح نے مسئلہ ہذا مین جرح سے مار ڈالنے کی قید لگائی - ولا بد من الجرح فی
ظاہر الروایۃ لتحقق الذکاۃ الاضطراری وہو الجرح فی ای موضع کان من البدن بانتساب ما وجد
من الآلۃ الیہ بالاستعمال - اور ظاہر الروایہ مین جواب مسئلہ کا صید کو جرح کرنا ضرور ہے تاکہ اضطراری ذبح پایا جاوے

اور اضطراری ذبح یہی کہ بدن میں جہاں کہیں ممکن ہو جرح کرے (اور چونکہ جارحہ جانور بمنزلہ شکار کرنے والے کے
آلہ کے ہے تو گویا شکار کرنے والے آدمی نے خود اس صید کو بذریعہ اپنے آلہ کے مجروح کیا) اسواسطے کہ جو آلہ پایا گیا یعنی جارحہ
سو وہ بوجہ استعمال میں لانے کے (تسمیہ پڑھکر چھوڑنے کے) خود شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہے ف اور
یہ امر ٹھہرا کہ شکاری مباح نے بذریعہ اپنے آلہ کے شکار کو مارا تو مارنا جبھی حلال ہوگا کہ ذکوٰۃ اختیاری ہو یا ذکوٰۃ اضطراری ہو
اور چونکہ ذکوٰۃ اختیاری نادار ہے مگر آنکہ زندہ پاوے تو نادار ذکوٰۃ اضطراری پر ہوا اور ذکوٰۃ اضطراری جبھی جائز ہے کہ
مجروح کرکے قتل کرے لہذا شرط ہے کہ جانور نے صید کو جرح سے مارا ہو۔ وفی ظاہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح
ما یشیر الی اشتراط الجرح۔ اور ظاہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح۔ میں ایسی بات موجود ہے جو جرح کی شرط ہونے
کا اشارہ کرتی ہے ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شکاری جانوروں کو جوارح فرمایا جمع جارحہ۔ اذ ہو من الجرح بمعنے
الجراحۃ فی تاویل۔ کیونکہ ایک تفسیر میں جارحہ مشتق از جرح بمعنی جراحت ہے ف جیسے دوسری تفسیر میں جرح
بمعنی کسب ہے پس اگر ہم جرح بمعنی کسب لیں یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کماتے و حاصل کرتے ہیں تو یہ احتمال
رہا کہ شاید بمعنی جراحت ہو۔ تو چاہیئے کہ ایسے معنی لیں کہ جسمیں دونوں باتیں آجاویں تو یقینی ہو جاوے۔ فیحمل علی
الجارح الکاسب بنابہ و مخلبہ۔ تو جارحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جاوے جسنے جرح کے ساتھ شکار کسب
کیا و بذریعہ اپنے دانتوں یا چنگال کے سولا تنافی۔ اور دونوں تفسیروں کو جمع کرنے میں کچھ منافات نہیں ہے ف
تو جمع کر لینا چاہیئے۔ وفیہ اخذ بالیقین۔ اور ایسا کرنے میں یقینی امر کو لینا ہوا ف بخلاف اسکے اگر دونوں
تفسیروں میں سے فقط ایک لیجاوے تو شاید دوسری تفسیر مراد ہو پس احتمال باقی رہیگا اور اب کوئی تفسیر ہو دونوں
بیان صادق ہیں تو یہ قطعی ہے اور قطعی کر لینا ایسے موقع پر واجب ہے پس ہمنے شرط کی کہ شکاری جانور نے جرح سے
مارا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی تفسیر لینا واجب ہے ایک تو اسمیں یقین حاصل ہوتا ہے اور دوم یہ کہ تیر اسکی ایک صورت ہے یعنی
شکار مارنا بذریعہ جانور ہو یا تیر ہو اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ میں تیر کے شکار میں صریح ہے کہ اسکے جرح سے جو شکار
مارا ہو وہ کھایا جاوے اور جو اسکی گانسی یعنی لکڑی کی چوٹ سے مرا ہو وہ حرام ہے۔ کما فی الصحاح۔ پس جیسے آلہ تیر
میں جرح شرط ہے اسی طرح جانور میں بھی شرط ہے۔ وعن ابی یوسف رح انہ لا یشترط رجوعا الی التاویل
الاول۔ اور ابو یوسف رح سے نوادر میں روایت ہے کہ جرح شرط نہیں بنظر تاویل اول ف یعنی جرح بمعنی کسب
ہے پس کاسب جانور شکاری نے جسطرح کسب کیا خواہ جرح سے یا بغیر جرح کے وہ حلال ہے۔ غایۃ البیان میں کہا کہ
یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے۔ وجوابہ ما قلنا۔ اور اسکا جواب وہ ہے جو ہمنے اوپر بیان کیا ف کہ جبکہ
حاصل یہ کہ حلال کو حرام سے الگ کرنے کے واسطے قطعی طریقہ اختیار کیا جائیگا اور جو تاویل کہ امام ابو یوسف رح نے
اس روایت میں اختیار کی یہ احتمالی ہے کیونکہ شاید دوسری تاویل مراد ہو تو واجب ہوا کہ دونوں کو جمع کیا جاوے حتی کہ
جرح کی شرط ہوگی۔ اور مترجم نے دوسری دلیل بھی بیان کی کہ تیر میں جرح منصوص ہے اور تیر و کتا وغیرہ آلہ ہونے میں برابر
ہیں تو وہاں بھی جرح شرط ہے یا کہا جاوے کہ آیت میں ما علمتم من الجوارح۔ میں جرح بمعنی جراحت ہے یا بمعنی کسب لیکن
حدیث سے بطور واضح جرح شرط ہے تو معلوم ہوا کہ جارح سے جراحت کرنے والا مراد ہے پس آیت میں بھی منصوص ہوا کیونکہ
تفسیر کسی حدیث سے معلوم ہو بہرحال حکم اسکا آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے فافہم۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو تعلیم یافتہ شکاری
کتا یا باز وغیرہ تسمیہ پڑھکر چھوڑا پس اسنے اسی ارسال میں شکار مار ڈالا پس اگر اسنے صدمہ و بوجھ وغیرہ سے بدون جرح کے
مار ڈالا تو نہیں کھایا جائیگا اور اگر جرح سے مارا تو کھایا جائیگا۔ یہ سب اسوقت کہ تعلیم یافتہ ہو یعنی اسنے شکار کو پکڑ کر مار ڈالا ہو

الکاسکے واسطے رکھہ چھوڑا۔ قال فان اکل منہ الکلب او الفہد لم یوکل وان اکل منہ البازی اکل
اور اگر اسنے شکار کو مار کر اسمین سے کھا لیا پس اگر کتے یا چیتے (وغیرہ جو ڈر یب و مار پیٹ سے سکھلایا جا سکتا ہی) نے
شکار سے کھا لیا ہو تو نہین کھایا جائیگا اور اگر باز نے (یا شکرہ و عقاب وغیرہ جو مار پیٹ سے نہین سکھلایا جا سکتا ہی)
شکار سے کھا لیا ہو وہ کھایا جاوے۔ والفرق ما بیناہ فی دلالۃ التعلیم۔ اور یہ فرق جو کتے وغیرہ اور باز وغیرہ مین
ہی اسکو ہمنے دلالۂ تعلیم مین بیان کر دیا ہی ف۔ جسکا حاصل یہ کہ تعلیم فرق ہی لیکن کتا مار پیٹ سے سکھلایا جا سکتا ہی
اور باز وغیرہ اس قابل نہین ہی۔ وہو مؤید بما رویناہ من حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ۔ اور یہ قول
بروایت حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ مؤید ہی ف۔ جسمین صریح آیا کہ اگر کتے نے اسمین سے کھایا ہو تو اسکو
مت کھا۔ اور قول امام مالک و قدیم قول شافعی مین ہی کہ اگر کتے نے کھا لیا تو بھی شکار کھایا جاوے۔ وہو حجۃ علی
مالک والشافعی فی قولہ القدیم فی اباحۃ ما اکل الکلب منہ۔ اور یہ حدیث حضرت عدی رضی اللہ عنہ حجت ہی
امام مالک و قدیم شافعی پر کہ کتے نے جو شکار مین سے کھا لیا ہو وہ بھی مباح ہی ف۔ اور شاید کہ ان دونون اماموں
کی دلیل حدیث ابو ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ عنہ ہی کہ جب تونے اپنا کتا چھوڑا اور نام الٰہی عزوجل ذکر کیا تو شکار کو کھا اگرچہ اسمین
سے کتے نے کھا لیا ہو۔ رواہ ابوداؤد اور اسکی اسناد حسن ہی اور یہ حدیث دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کما قال
صاحب التنقیح۔ لیکن امام بیہقی نے کہا کہ حدیث ابو ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ عنہ خود صحیحین مین مروی ہی حالانکہ اسمین یہ مذکور
نہین کہ (اگرچہ اسمین سے کتے نے کھا لیا ہو)۔ اور حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بہ نسبت روایت ابوداؤد اور
دارقطنی کے اصح ہی۔ انتہی۔ شاید اسی وجہ سے شافعی رح نے رجوع کیا اور قول جدید مین کہا کہ اگر کتے نے کھا لیا ہو تو
اسمین سے نہین کھایا جائیگا۔ اور اسی کو انکے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا۔ اور واضح ہو کہ اسناد ابوداؤد مین ایک
راوی داؤد بن عمرو الدمشقی ہین کہ ائمہ جرح و تعدیل سے انکے ادنیٰ درجہ کی توثیق کی اور عجلی رح نے کہا کہ قوی نہین ہی
واللہ تعالے اعلم بالصواب م۔ ولو انہ صاد صیودا ولم یاکل منہا۔ اور اگر کلب وغیرہ نے (جسکے کھانے سے
شکار حرام ہو جاتا ہی) چند شکار مارے اور کسی شکار مین سے اسنے نہین کھایا ف۔ حتی کہ ہر بار کا شکار حلال ہوا
اور کھایا گیا اور یہ امر معلوم ہوگیا کہ یہ سیکھا ہوا کتا ہی۔ ثم اکل من صید۔ پھر اسنے ایک شکار مارا جسمین سے کھا گیا
ف۔ تو پہلے شکاروں مین اختلافی تفصیل ہی اور۔ لا یوکل ہذا الصید لانہ علامۃ الجہل ولا ما یصیدہ
بعدہ۔ یہ شکار نہین کھایا جائیگا اسواسطے کہ کھا لینا اسکے بھول جانے کی اور غیر تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہی اور اسکے
بعد جو شکار مارے وہ بھی نہین کھائے جاوینگے۔ حتی یصیر معلما علی اختلاف الروایات کما بیناہا فی الابتداء
یہانتک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ ہو جاوے موافق ان روایات مختلفہ کے جو ہمنے ابتدا مین بیان کی ہین ف۔ کہ کلب کا
تعلیم یافتہ ہونا یہ کہ شکار سے تین مرتبہ کھانا چھوڑے آخر تک باختلاف صاحبین و امام رح۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر کتا
اول مین تعلیم یافتہ سمجھا گیا بنا بر اختلاف صاحبین و امام کے پھر اسنے چند شکار مارے جسمین سے کسی کو نہین کھایا
حتی کہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا پھر ایک مرتبہ اسنے شکار مار کر اسمین سے کھایا یعنی خون پیا تو مضر نہین ہی لیکن
اُسنے سوائے خون کے گوشت وغیرہ جو آدمی کے واسطے غذا ہی اسمین سے کھایا تو بالاتفاق یہ شکار و اسکے بعد کے
شکار کوئی نہین کھائے جاوینگے یہانتک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے اور رہا یہ کہ کب وہ تعلیم یافتہ قرار پاتا ہی یعنے
تین مرتبہ شکار سے نکھاوے تو چوتھی مرتبہ نکھانے پر یہ شکار چہارم حلال ہی یا شکار سوم بھی حلال ہی بنا بر اختلاف امام
و صاحبین رح۔ بہر حال پھر جب وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے تب اسکا شکار کھایا جاوے۔ اما الصیود التی اخذہا من قبل

اکل۔ رہے وہ شکار جو اس کتے نے پہلے مارے تھے ف۔ تو اسمیں تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ شکار کھالیا گیا ہو یعنی مالک نے رکھکر کھالیا۔ دوم یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل میں ہے۔ اور سوم یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں اٹھا لایا ہے۔ **فما اکل منہا لاتظہر الحرمۃ فیہ لانعدام المحلیۃ۔** پس ان شکاروں میں سے جو شکار کھالیا گیا ہو تو اسمیں حرمت نہیں ظاہر ہوگی۔ سواسطے کہ محل منعدم ہو چکا ہے ف۔ کیونکہ حرمت تو ایسے عین سے متعلق ہو سکتی ہے جو قائم ہو حالانکہ یہ شکار تو کھالیا گیا اور معدوم ہو چکا۔ پس حاصل یہ کہ وہ اپنی حلت پر کھایا گیا اور اب اس سے حرمت کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے تو اسمیں کلام ہی نہیں ہو سکتا۔ **وما لیس بمحرز بان کان فی المفازۃ بان لم یظفر صاحبہ بعد تثبت الحرمۃ فیہ بالاتفاق۔** اور جو شکار کہ ہنوز احراز میں نہیں آیا (صیاد شکاری کے ہاتھ نہیں آیا ہے) مثلاً وہ جنگل میں رہا کہ ہنوز صیاد کے ہاتھ نہیں لگا تو اسمیں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائیگی ف۔ یعنی جب کتے کا غیر تعلیم یافتہ ہونا ظاہر ہوا تو یہ شکار جو ابھی تک ہاتھ نہیں آیا ہے یہ بھی بالاتفاق حرام ہے بشرطیکہ مردہ ہاتھ آوے۔ **وما ہو محرز فی بیتہ یحرم عندہ خلافا لہما۔** اور رہا وہ شکار سابق جسکو شکاری اپنے مکان میں احراز کر لایا ہے اسکے بعد کتے کا جاہل ہونا ظاہر ہوا ہے تو امام رح کے نزدیک وہ حرام ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ف۔ پس سابق کے شکاروں میں سے صرف اسی تیسری صورت میں اختلاف ہے۔ **ہما یقولان ان الاکل لیس یدل علی الجہل فیما تقدم۔** صاحبین فرماتے ہیں کہ کلب کا شکار میں سے کھا لینا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ اس سے پہلے شکاروں کی حالت میں بھی جاہل تھا ف۔ بلکہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا تھا اور اسکے بعد اسنے بہت سے شکار کیے اور کسی میں سے نہیں کھایا تھا اور اب کھایا۔ تو اگلے شکاروں کی حالت میں جاہل ہونا ضرور نہیں ہے۔ **لان الحرفۃ قد تنسی ولان فیما احرزہ قد امضی الحکم فیہ بالاجتہاد فلا ینقض باجتہاد مثلہ لان المقصود قد حصل بالاول۔** اسواسطے کہ سیکھا ہوا حرفہ کبھی بھول جاتا ہے اور اسواسطے کہ جو شکار اسنے احراز کر لیا اسمیں تو اجتہاد کے ساتھ حکم جاری ہو چکا تو یہ حکم اس اجتہاد کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جائیگا اسواسطے کہ مقصود تو اجتہاد اول سے حاصل ہو چکا ف۔ یعنی اصول میں یہ امر مقرر ہو چکا کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد سے ایک حکم ہوا تو شرع کی ذمہ برداری ہو گئی اور یہ حکم لیا گیا پھر اگر اسی معاملہ میں اجتہادی طریقہ سے غور کے بعد دوسرا اجتہاد ظاہر ہوا پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نص آیت یا حدیث یا اجماع مل گئی تو پہلا اجتہاد ٹوٹ جاوے اور اگر عمل ہو چکا تو آئندہ کے واسطے ہے اور اگر دوسرا اجتہاد بھی مثل سابق کے مثلاً قیاس ہو تو پہلا نہیں ٹوٹیگا بلکہ آئندہ دوسرے اجتہاد پر عمل ہوگا۔ الحاصل یہاں پہلے کلب کا شکار حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد سے دیا کہ اسنے تین بار نہیں کھایا تو تعلیم یافتہ ہوا حالانکہ شاید ہر مرتبہ اسکا پیٹ بھرا ہو۔ پھر اس مرتبہ جب اسنے کھالیا تو بھی اجتہاد سے حکم ہوا کہ غیر تعلیم یافتہ ہے حالانکہ شاید وہ تعلیم یافتہ ہو مگر نہایت بھوک و اضطرار کی وجہ سے اسنے کھالیا ہو یا وہ اسی مرتبہ تعلیم بھول گیا ہو۔ بہر حال حکم قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے پس اول صیود کی نسبت حلت کا حکم اجتہادی ہو چکا اور اب حرمت کا حکم بدلیل قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے تو اجتہادی اپنے مثل اجتہادی سے نہیں توڑا جاتا ہے حالانکہ مقصود احراز تو اول سے حاصل ہو چکا تھا۔ **بخلاف غیر المحرز۔** برخلاف ایسے شکار سابق کے جو احراز میں نہیں آیا ف۔ پورا مقصود حاصل نہیں ہوا ہے۔ تو اسمیں اجتہاد اول توڑ دیا جاوے۔ **لانہ ما حصل المقصود من کل وجہ لبقاءہ صیدا من وجہ لعدم الاحراز فحرمناہ احتیاطاً۔** اسواسطے کہ مقصود (کہ شکار اپنے قابو میں آجاوے کہ وہ وحشی مباح نہ رہے) ہر طرح حاصل نہیں ہوا کیونکہ جو جنگل میں ہے وہ ایک وجہ سے ہنوز صید ہے اسلیے کہ وہ احراز میں نہیں آیا تو ہمنے اسکو احتیاطاً حرام ٹھہرایا ف۔ کیونکہ

احتمال ہے کہ شرع نے اسکو صید رکھا ہو تو حلال ہوگا لیکن احراز ہونے سے شبہہ ہے کہ صید ہو تو احتیاط یہی کہ اسکو حرام ہی
سمجھا جاوے اور جو احراز میں آچکا وہ تو صید نہیں رہا پس وہ حلال ہے جیسے پہلے حکم ہو چکا۔ اور ابوحنیفہؒ اسکو حرام
سمجھتے ہیں۔ لہ انہ آیۃ جہلہ من الابتداء لان الحرفۃ لا تنسی اصلہا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا اس مرتبہ
شکار میں سے کھا لینا اسکے جاہل ہونے کی علامت ہے (یعنے وہ کبھی تعلیم یافتہ نہیں ہوا تھا نہ آنکہ وہ معلم ہو کر بھولا ہو)
اسواسطے کہ حرفت زبانی اصل سے نہیں بھولتی ہے ف اور یہاں تعلیم کی اصل یہی کہ شکار سے نہ کھاوے تو بھولنے
کے قابل نہیں ہے۔ فاذا اکل تبین انہ کان ترک الاکل للشبع لا للعلم۔ پھر جب کلب مذکور نے اس مرتبہ شکار میں سے
کھایا تو ظاہر ہو گیا کہ سابق میں اسکا نہ کھانا بوجہ سیری کے تھا (یعنے اسکا پیٹ بھرا تھا) اور بوجہ تعلیم یافتہ ہونے کے
نہیں تھا ف ورنہ اصل تعلیم کو وہ نہ بھولتا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ پہلے جو تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہمنے اجتہاد کے ساتھ دیا تھا
وہ اجتہاد خطا تھا پس دوسرے اجتہاد سے توڑ دیا جائیگا۔ اور یہ جو تم کہتے ہو کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد
اپنے مثل سے نہیں بدلا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نہیں بدلتا۔ وتبدل الاجتہاد قبل
حصول المقصود۔ اور یہاں اجتہاد کا بدل جانا مقصود حاصل ہونے سے پہلے واقع ہوا۔ لانہ بالاکل۔ کیونکہ حصول مقصود
تو کھانے سے ہے ف کیونکہ شکار سے اصلی مقصود یہ کہ حلال طریقہ سے حاصل کر کے کھایا جاوے نہ آنکہ فقط احراز میں
لایا جاوے لہذا جو شکار کھانے کے قابل نہیں ہے اسکو بیکرا بالاتفاق کھال کھینچ لینا جائز ہے پس یہاں حصول مقصود سے
پہلے اجتہاد بدلا۔ فصار کتبدل اجتہاد القاضی قبل القضاء۔ پس یہ ایسا ہوا جیسے حکم قضاء جاری کرنے
سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل گیا ف مثلاً ربوا دستی سے قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس معاملہ میں یہ حکم ہے مگر ہنوز
اسنے حکم نہیں دیا تھا کہ اسکا اجتہاد بدل گیا تو بالاتفاق وہ اجتہاد دوم پر حکم کریگا کیونکہ اجتہاد اول کا مقصود حکم قضاء تھا اور
اسکے حاصل ہو جانے سے پہلے اسکا اجتہاد بدلا تو وہ دوسرے اجتہاد پر حکم جاری کرے۔ پھر واضح ہو کہ شکرہ و باز وغیرہ کی
تعلیم یہ کہ جب مالک بلاوے تو آجاوے اگرچہ شکار پکڑ کر اسمین سے کھا جاوے۔ ولو ان صقرا فر من صاحبہ
فمکث حینا۔ اور اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے ہاتھ سے اڑ گیا پس کچھ عرصہ تک دیر کی ف اور ہر چند مالک نے
بلایا پر نہ آیا تو ظاہر ہوا کہ وہ تعلیم یافتہ نہیں رہا۔ ثم صاد لا یوکل صیدہ۔ پھر اسنے شکار مارا تو اسکا شکار نہیں کھایا جائیگا
لانہ ترک ما صار بہ عالما فیحکم بجہلہ کالکلب اذا اکل من الصید۔ اسواسطے کہ جس بات سے اسکے تعلیم یافتہ
ہونے کا حکم ہوا تھا وہ اسنے چھوڑ دی تو حکم دیا جائیگا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہے جیسے کتا کہ جب اسنے شکار کر کے اسمین سے کھایا۔
ف تو اسکے غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور شکرہ نے اس سے پہلے جو شکار مارے ہیں اسمین ویسا ہی
اختلاف ہونا چاہیے جیسا کلب کی صورت میں مذکور ہوا ہے۔ پھر یہ امر بیشتر گذرا کہ کلب کا کھانا وہ جزو ممنوع ہے جو گوشت وا سکے
مانند غذائے آدمی ہو۔ ولو شرب الکلب من دم الصید ولم یاکل منہ اکل۔ اور اگر کلب نے شکار کا خون پیا اور
شکار سے نہیں کھایا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ لانہ ممسک للصید علیہ وہذا من غایۃ علمہ حیث شرب ما لا یصلح
لصاحبہ وامسک علیہ ما یصلح لہ۔ اسواسطے کہ کلب مذکور نے شکار کو مالک کے واسطے پکڑ رکھا اور فقط خون پینا
اس کلب کی خوب تعلیم یافتہ ہونے کی بات ہے کیونکہ اسنے شکار میں سے ایسی چیز پی جو مالک کے کام کی نہیں ہے اور جو رکھ چھوڑی
جو مالک کے کام آمد ہے ف پھر یہ سب اس وقت تک کہ شکار مذکور صید ہے یعنے مالک کے ہاتھ نہیں آیا ہے۔ ولو اخذ
الصائد الصید من المعلم ثم قطع منہ قطعۃ والقاہا الیہ فاکلہا یوکل ما بقی۔ اور اگر مرد شکاری نے کلب معلم
یعنے تعلیم یافتہ کا مارا ہوا شکار اس سے لے لیا پھر شکار میں سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کتے کو ڈال دیا پس اسکو کتے نے کھا لیا

وہ شکار کھایا جاوے ف۔ کذا فی المبسوط۔ لانہ لم یبق صیدا فصار کما اذا القی الیہ طعاما غیرہ۔ اسواسطے
کہ یہ شکار تو اب صید نہیں رہا (بلکہ مالک کے ہاتھ میں اسکے کھانے کا گوشت ہے) تو اس میں سے ایک ٹکڑا ڈال دینا ایسا
ہوگیا جیسے کسی دوسرے طعام میں سے اسکو ڈال دیا۔ وکذا اذا وثب الکلب فاخذہ منہ واکل منہ۔ اسی
طرح اگر کلب مذکور نے جست کر کے مالک سے شکار مذکور چھین لیا اور اس میں سے کچھ کھایا تو بھی باقی کھایا جائیگا۔ لانہ
ما اکل من الصید۔ اسواسطے کہ کلب مذکور نے صید میں سے نہیں کھایا ف۔ بلکہ مالک کے ہاتھ کے گوشت میں سے
کھایا۔ والشرط ترک الاکل من الصید۔ اور شکار حلال ہونے کی شرط یہی تھی کہ کلب تعلیم یافتہ ہو کر شکار میں سے
نہ کھاوے ف۔ یعنی جانور جب تک صید ہے تب تک پکڑ کر اس میں سے نہ کھاوے اور جب وہ صید نہیں رہا تو اس میں
سے کھانا منع نہیں ہے اور صید جبھی نہیں رہیگا کہ مالک کے قبضہ میں آجاوے تو اب اس میں سے کتے کا کھانا خواہ مالک کے
دینے سے ہو یا خود اچک لینے سے ہو حلت کو مضر نہیں ہے۔ فصار کما اذا افترس شاتہ۔ تو یہ کھانا ایسا ہوا جیسے کلب
تعلیم یافتہ نے مالک کی بکری پھینٹ لی اور چیر پھاڑ ڈالی ف۔ اور اس میں سے کھایا تو وہ تعلیم یافتہ ہونے سے خارج نہ ہوگا
بخلاف ما اذا فعل ذلک قبل ان یحرزہ المالک۔ برخلاف اسکے اگر کتے نے ایسا فعل اس حالت میں کیا کہ ابھی
تک صید کو مالک اپنے احراز میں نہیں لایا ہے ف۔ تو کلب مذکور تعلیم یافتہ نہیں اور شکار مذکور حرام ہے۔ لانہ
بقیت فیہ جہۃ الصیدیۃ۔ اسواسطے کہ شکار مذکور میں صید ہونے کی ایک جہت باقی ہے ف۔ جب تک مالک کے
قبضہ میں نہیں آیا۔ تو کلب مذکور نے صید میں سے کھایا پس اسنے مالک کے واسطے نہیں پکڑا اور وہ تعلیم یافتہ نہیں ہے۔
ولو نہس الصید فقطع منہ بضعۃ فاکلہا ثم ادرک الصید فقتلہ ولم یاکل منہ لم یوکل۔ مبسوط میں ہے کہ اگر کلب
(وا سکے مانند) نے صید پر دانت مار کر قتل کرنا چاہا تھا کہ اسکا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور اسکو کھایا پھر صید پر جھپٹا اور پاکر
اسکو مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہیں کھایا تو یہ صید نہیں کھایا جائیگا ف۔ ہر چند کہ اس میں حلت کا شبہہ ہے تاہم حرمت کو
ترجیح ہوگی۔ لانہ صید کلب جاہل حیث اکل من الصید۔ اسواسطے کہ یہ شکار ایک کلب غیر تعلیم یافتہ کا مارا ہوا ہے
کیونکہ اسنے شکار میں سے کھایا تھا ف۔ یہ اسی وقت ہوگا کہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے کلب نے وہ ٹکڑا
کھایا ہو۔ ولو القی ما نہسہ واتبع الصید فقتلہ ولم یاکل منہ واخذہ صاحبہ ثم مر بتلک البضعۃ فاکلہا
یوکل الصید۔ اور اگر کلب مذکور نے نوچا ہوا ٹکڑا منہ سے ڈال دیا اور برابر صید کے پیچھے جاکر اسکو مار لیا اور صید میں سے
کچھ نہیں کھایا یہاں تک کہ مالک نے صید کو لیا پھر کلب مذکور اس ٹکڑے کی طرف گذرا جسکو اسنے نوچ کر ڈال دیا تھا پس
اسکو کھا لیا تو صید مذکور کھایا جاوے۔ لانہ لو اکل من نفس الصید فی ہذہ الحالۃ لم یضرہ فاذا اکل ما بان
منہ وہو لا یحل لصاحبہ اولی۔ اسواسطے کہ اگر وہ اس حالت میں (کہ مالک نے صید مذکور اس سے لے لیا ہے)
خود صید میں سے کھا لیتا (خواہ اچک کر یا مالک کے دینے سے) تو کچھ مضر نہیں تھا پس جب اسنے ایسا ٹکڑا کھایا جو جدا
ہو چکا اور وہ مالک کے واسطے حلال نہیں تھا تو بدرجہ اولی اسکو مضر نہیں ہے ف۔ اسواسطے کہ زندہ جانور سے جو جزو جدا
کر لیا گیا وہ مردار ہے تو یہ ٹکڑا درحقیقت مردار ہو چکا تھا جو مالک کے واسطے حلال نہیں تھا اور باقی حلال ٹکڑا صید میں سے ذبح کر
کے کھاتا تو بھی شکار مذکور حلال رہتا چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا تو مردار ٹکڑا کھانے سے بدرجہ اولی کچھ ضرر نہ ہوگا۔ یہ اسوقت کہ
شکار مار کر مالک کو دینے کے بعد اسنے کھایا۔ بخلاف الوجہ الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ کہ جہاں
مردار ٹکڑا اسنے پہلے کھایا پھر شکار مار کر مالک کے حوالہ کیا کہ اس صورت میں مضر ہے۔ لان الاکل فی حالۃ الاصطیاد
فکان جاہلا ممسکا لنفسہ۔ اسواسطے کہ اسنے شکار کرنے کی حالت میں وہ ٹکڑا کھالیا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جاہل ہے کہ

اسنے اپنی ذات کے واسطے شکار پکڑا ہے ف۔ اور پکڑ کر اسواسطے نہیں کھایا کہ مردار کھانے سے اسکا پیٹ بھر چکا ہے ولان ہذہ الخصلۃ قد یکون لیاکلہا۔ اور اس دلیل سے کہ شکار کا ٹکڑا نوچ لینا کبھی تو اسواسطے ہوتا ہے کہ اسکو کھاوے ف۔ جیسے بغیر سیکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہیں۔ وقد یکون حیلۃ فی الاصطیاد لیضعف بقطع القطعۃ منہ فیدرکہ۔ اور کبھی اسکی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار مارنے کا حیلہ ہے تاکہ شکار میں سے ایک ٹکڑا کٹ جانے سے وہ کمزور ہو جاوے کہ اسکو پکڑ پاوے۔ فالاکل قبل الاخذ یدل علی الوجہ الاول پس یہ ٹکڑا کھا لینا اگر شکار پکڑنے سے پہلے ہو تو یہ دلیل ہے کہ اسنے کھانے کے واسطے نوچا تھا ف۔ تو تعلیم یافتہ نہیں ہے پس اسکا مارا ہوا شکار مردار ہے۔ وبعدہ علی الوجہ الثانی فلا یدل علی جہلہ۔ اور اگر شکار پکڑنے کے بعد ہو تو یہ دلیل ہے کہ اسنے شکار کو کمزور کرنے کے واسطے نوچا تھا پس یہ امر اسکے غیر تعلیم یافتہ ہونے پر دلیل نہوگا ف۔ پھر واضح ہو کہ سابق میں مترجم نے بیان کیا کہ شکار کا حلال ہو جانا بذریعہ کلب و باز و تیر وغیرہ کے جبھی ہوتا ہے کہ شکار کرنے والے نے صید پر زندہ ہونے کی حالت میں قابو نہیں پایا کہ اختیاری طریقے سے اسکو ذبح کرے۔ قال وان ادرک المرسل الصید حیا۔ اور اگر کتا چھوڑنے والے نے صید کو زندہ پایا ف۔ مثلاً کتے نے جا کر اسکو پکڑا اور پیچھے سے مالک پہنچ گیا اور اسنے زندہ پکڑ لیا۔ وجب علیہ ان یذکیہ۔ تو مالک صیاد پر واجب ہے کہ اسکو ذبح کرے ف۔ کیونکہ یہی اصل ہے کہ اختیاری طریقہ سے حلال کیا جاوے چنانچہ کتاب الذبائح میں مفصل بیان کرتا ہے اور اس صورت میں اگر کتا غیر تعلیم یافتہ ہو اور اسنے جا کر ہرن کی ٹانگ پکڑی حتی کہ مالک نے پہنچ کر اسکو ذبح حلال کیا تو یہ جائز ہے اور تعلیم یافتہ ہونا جبھی شرط ہے کہ اسنے قتل کر دیا ہو۔ وان ترک تذکیتہ حتی مات لم یوکل۔ اور اگر اسنے صید مذکور کو ذبح کرنا چھوڑا یہاں تک کہ وہ مرگیا تو نہیں کھایا جائیگا ف۔ کیونکہ مردار ہے۔ وکذا البازی والسہم۔ اور یہی حکم باز اور تیر کے شکار میں ہے ف۔ چنانچہ اگر باز نے کوئی جانور پکڑا اور مالک نے اسکو زندہ پایا اور تیر مارا جس سے جانور گرا اور اسنے زندہ پایا تو ذبح کرے ورنہ مردار ہوگا۔ خواہ اسمیں زندگی ظاہر ہو یا خفیہ ہو ع۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ شکاری کو اصل پر قدرت ہوگئی قبل اسکے کہ بدل سے مقصود حاصل ہو ف۔ اور اصل یہ کہ اختیاری طور پر ذبح کرے اور جب بوجہ شکار وغیرہ ہونے کے ذبح اختیاری ممکن نہو تو اسکا بدل ذبح اضطراری ہے جو بذریعہ زخم تیر یا جانور تعلیم یافتہ ہے پھر اگر بدل سے مقصود حاصل ہوگیا تو وہ ذبیحہ حلال ہے اور اگر ہنوز ذبح نہیں ہوا کہ اسکو ذبح کرنے پر قدرت ہوگئی تو اب بدل کا حکم ساقط ہے پس ذبح کرنا واجب ہوا۔ اذ المقصود ہو الاباحۃ۔ اسواسطے کہ مقصود اصلی تو یہ ہے کہ شکار کھانا مباح ہو جاوے۔ ولم یثبت قبل موتہ۔ اور یہ مقصود شکار کی موت سے پہلے نہیں حاصل ہوا ف۔ بلکہ وہ ہنوز زندہ ہے اور اسکو اختیاری طریقہ سے ذبح کرنے کی قدرت ہوگئی تو یہی واجب ہوا۔ فبطل حکم البدل۔ تو بدل یعنی بذریعہ تیر و کتا وغیرہ کے ذبح جائز ہونے کا حکم باطل ہوگیا۔ وہذا اذا تمکن من ذبحہ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ شکار کرنے والے کو اس صید کے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہوئی ہو۔ اما اذا وقع فی یدہ ولم یتمکن من ذبحہ۔ اور اگر صید مذکور اسکے ہاتھ میں آیا حالانکہ اسکو صید مذکور ذبح کرنے کی قدرت نہیں ہے ف۔ مثلاً اسکے پاس چھری وغیرہ آلہ نہیں ہے یا اسقدر فرصت نہیں ملا کہ ذبح کر سکے۔ یا جانور مذکور مانند نیل گاؤ کے زبردست ہے کہ یہ اسکو تنہا ذبح کرنے پر قادر نہیں ہے۔ وفیہ من الحیاۃ فوق ما یکون فی المذبوح۔ حالانکہ صید مذکور میں حیات اس سے زائد ہے جسقدر مذبوح میں ہوتی ہے ف۔ پس یہ ذبح نہیں کر سکا حتی کہ وہ مرگیا۔ لم یوکل فی ظاہر الروایۃ۔ تو ظاہر الروایۃ میں یہ حکم ہے کہ یہ حلال

نہیں کھایا جائیگا۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ یحل وہو قول الشافعی لانہ لم یقدر علی الاصل۔ اور
نوادر میں امام ابوحنیفہ وابویوسف سے روایت ہے کہ یہ شکار حلال ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے اسواسطے کہ اس
شخص کو شکار کو ذبح کرنے کی قدرت نہیں ہوئی ف۔ تو اختیاری ذبح کا بدل یعنی اضطراری ذبیحہ کافی ہوگیا
فصار کما اذا رأی الماء ولم یقدر علی الاستعمال۔ تو ایسا ہوگیا جیسے تیمم والے نے پانی دیکھا حالانکہ اسکو
پانی استعمال کرنے کی قدرت نہیں ہوئی ف۔ تو اسکو بس یعنے وضو چھوڑ کر بدل یعنی تیمم کافی ہوتا ہے اسی طرح
یہاں ذبیحہ اضطراری کافی ہوگا۔ وجہ الظاہر انہ قدر اعتبارا لانہ ثبت یدہ علی المذبح وہو قائم مقام
التمکن من الذبح۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو قدرت اعتباری حاصل ہوئی (اگرچہ حقیقی قدرت نہو)
اسواسطے کہ ذبح کی جگہ پر اسکا ہاتھ پہونچ گیا اور یہ امر ذبح کرنے کی قدرت کا قائم مقام ہے ف۔ گویا اسکو ذبح کی
قدرت ہوگئی۔ اذ لایمکن اعتباره لانہ لابد لہ من مدۃ والناس یتفاوتون فیہا علی حسب تفاوتہم فی
الکیاسۃ والہدایۃ فی امر الذبح۔ کیونکہ حقیقی قدرت ذبح کا اعتبار ممکن نہیں اسلئے کہ اسکے واسطے ایک مدت
زمانہ کا اندازہ چاہیے حالانکہ لوگوں کا حال اسمیں متفاوت ہے جیسے ذبح کرنے میں دانائی وہوشیاری میں لوگ
مختلف ہوتے ہیں ف۔ حاصل یہ کہ ذبح کی قدرت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ حقیقی قدرت معتبر ہو اور دوم یہ
اسکے قائم مقام معتبر ہو۔ پس حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی چنانچہ بعض آدمی ذبح کرنے میں جیسی
چالاکی رکھتا ہے وہ بہت جلد ذبح کرسکتا ہے اور بعض دیگر نادانی سے دیر لگاتا ہے تو اسکے وقت کا اندازہ ممکن نہیں ہے پس
وہ حالت اسکے قائم مقام معتبر ہے یعنے آدمی کو اس جانور کے ذبح کی جگہ پر قابو ہوجاوے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا جائیگا۔
فادیر الحکم علیہ ما ذکرنا۔ تو اسی پر حکم کا مدار ہوا جو ہمنے ذکر کیا ف۔ تو حاصل یہ نکلا کہ جب شکار مذکور اسطرح
صیاد کے قابو میں آیا کہ اسکے مذبح پر قابو ہے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا گیا حتی کہ اگر اسمیں مذبوح سے زائد حیات ہو پھر مرجاوے
تو سمجھا جائیگا کہ اسنے باوجود قدرت کے ذبح اختیاری کو ترک کیا پس یہ جانور مردار ہے۔ بخلاف ما اذا بقی فیہ من
الحیاۃ مثل ما یبقی فی المذبوح۔ برخلاف اسکے اگر اس صید میں زندگی اسی قدر ہو جس قدر کہ مذبوح میں ہوتی ہے
ف۔ تو اس حالت میں وہ ذبح پر قادر نہیں سمجھا جائیگا۔ لانہ میت حکما۔ کیونکہ از راہ حکم کے یہ میت ہے ف۔
حتی کہ اگر مرجاوے تو حلال ہے اسواسطے کہ اسنے ذبح اختیاری پر قدرت نہیں پائی بلکہ ذبح اضطراری سے ذبح کیا تو جائز ہے
الا تری انہ لو وقع فی الماء وہو بہذہ الحالۃ لم یحرم کما اذا وقع وہو میت۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر صید مذکور پانی
میں گر جاوے حالانکہ اسکی حالت یہی ہے کہ مذبوح کے مانند زندگی ہے تو وہ حرام نہوگا جیسے اگر مردہ ہوکر پانی میں گرے تو
حرام نہیں ہوتا ہے ف۔ تو جس صید میں بقدر مذبوح کے حیات باقی ہو وہ بمنزلہ مردہ کے ہے۔ والمیت لیس
بمذبح۔ اور جو مردہ ہو وہ ذبح کرنے کا محل نہیں ہے پس محل ذبح وہ ہے جسمیں مذبوح سے زائد زندگی ہو حتی کہ ظاہر الروایۃ
میں باوجود قدرت ذبح کے اگر چھوڑے تو مردار ہوجاوے۔ وفصل بعضہم فیہ تفصیلا۔ اور بعض مشائخ نے
اس صورت میں تفصیل بیان کی۔ وہو انہ ان لم یتمکن لفقد الآلۃ لم یؤکل۔ اور تفصیل یہ ہے کہ اگر صیاد کو ذبح
کرنیکی قدرت اسوجہ سے نہوئی کہ ذبح کا آلہ نہ تھا تو یہ مردار ہوجائیگا کہ نہیں کھایا جائیگا ف۔ اسواسطے کہ ذبح
کرنے کا آلہ اپنے ساتھ نہ لانا اسی کی خطا ہے کف۔ وان لم یتمکن لضیق الوقت لم یؤکل عندنا خلافا للشافعی
اور اگر اسکو صید مذکور کے ذبح کرنے پر قابو اسوجہ سے نہیں ہوا کہ وقت بہت تنگ تھا تو ہمارے نزدیک وہ نہیں کھایا جائیگا
اور اسمیں امام شافعی رح کا اختلاف ہے۔ لانہ اذا وقع فی یدہ ولم یبق صیدا فبطل حکم ذکاۃ الاضطرار۔ اسواسطے

صید نہ کر جب اسکے ہاتھ میں آگیا تو صید نہیں رہا پس ذبح اضطراری سے حلال ہونے کا حکم ساقط ہو گیا ف ـــ تو معلوم ہوا کہ ذبح اختیاری واجب ہوا اور یہ نہیں ہوا تو مردار ہو کر کھانے کے قابل نہیں رہا۔ یہ تو ہماری دلیل ہے اور امام شافعی و حسن بن زیاد و محمد بن مقاتل کے نزدیک وہ استحساناً کھایا جائے اسواسطے کہ جب اسقدر وقت تنگ ہو کہ وہ ذبح نہیں کر سکتا تو قدرت نہیں پس ذکاۃ اضطراری باقی رہی جو موجب حلت ہے۔ شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ک۔ پھر یہ سب اختلاف اسوقت ہے کہ صید میں مذبوح سے زائد حیات ہو۔ وہذا اذا کان یتوہم بقائہ۔ اور مذبوح سے زائد حیات ہونا جبھی کہ اس جانور مجروح کا زندہ رہنا وہم ہوتا تھا ف ـــ یعنی ذبیحہ سے زائد اسکی زندگی کا گمان ہو۔ واما اذا شق بطنہ واخرج ما فیہ ثم وقع فی ید صاحبہ حل۔ اور اگر شکاری کے جانور نے شکار کا پیٹ پھاڑ دیا اور اسکے پیٹ کی اوجھ و آنتیں نکال دیں پھر مالک کے ہاتھ میں آیا تو حلال ہے ف ـــ کیونکہ اسمیں مذبوح سے زائد حیات متصور نہیں ہے۔ لان ما بقی اضطراب المذبوح فلا یعتبر۔ اسواسطے کہ جو رمق حیات اسمیں باقی رہی وہ مذبوح کی پھڑکن ہے تو اسکا اعتبار نہیں ہے ف ـــ پس اسکے حق میں ذکاۃ اضطراری پوری ہو چکی۔ اب ذکاۃ اختیاری پر قدرت ہونا کچھ مضر نہیں ہو سکتا اذا وقعت شاۃ فی الماء بعد ما ذبحت جیسے ذبح کرنے کے بعد کوئی بکری پانی میں گر پڑی ف ـــ تو حلال رہتی ہے اور یہ معارضہ نہیں ہوتا کہ شاید وہ پانی کی وجہ سے گھٹ کر مری ہو اسواسطے کہ ذبح سے وہ بمنزلہ مردہ ہو چکی تو بعد اسکے پانی کا اثر معتبر نہ ہوگا۔ ہاں اگر ذبح پورا نہ ہوا ہو یعنی امید ہو کہ ابھی زندہ رہ سکتی ہے اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو مردار ہے۔ وقیل ہذا قولہما۔ بعض نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے ف ـــ یعنی شیخ ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ جب پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل پڑنے کے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہونا صاحبین کے نزدیک ہے۔ اما عند ابی حنیفۃ لا یوکل ایضاً اور امام ابو حنیفہ رح کے قول میں یہ بھی نہیں کھایا جائیگا ف ـــ جبکہ اختیاری ذکاۃ سے ذبح نکیا ہو۔ لانہ وقع فی یدہ حیا فلا یحل الا بذکاۃ الاختیار رداً الی المتردیۃ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالی۔ اسواسطے کہ صید مذکور اسکے ہاتھ میں زندہ آیا تو بدون ذبح اختیاری کے حلال نہیں ہوگا بقیاس متردیہ کے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف ـــ یعنی جیسے متردیہ کا حکم ہے اور متردیہ وہ گاے بکری وغیرہ جو اونچی بلندی سے گر پڑی پس اگر مالک نے ذبح کی تو حلال ہے اور اگر بدون اسکے مر گئی تو مردار ہے اگرچہ اسکی زندگی کی امید نہو اسی طرح اس صید میں حکم ہے لیکن مخفی نہیں کہ متردیہ کو اسنے آلۂ اضطراری سے ذبح نکیا تھا بخلاف اس صید کے کہ اسکو آلۂ اضطراری یعنی کلب وغیرہ سے ذبح کیا تھا تو یہ تفصیل ہوگی کہ اگر ذبیحہ ہو جانے سے پہلے ہاتھ آوے تو ذبح اختیاری واجب ہے اور اگر اسکے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہو چکی اور یہاں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کے معنی میں ہو کر ہاتھ آیا تو وہ ذبیحہ ہو چکا۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ہذا الذی ذکرناہ اذا ترک التذکیۃ فلو انہ ذکاہ حل اکلہ عند ابی حنیفۃ اور یہ اختلاف اسوقت کہ صیاد نے ذکاۃ اختیاری سے ذبح کرنا چھوڑا ہو اور اگر اسنے باختیار خود ذبح کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حلال ہے۔ وکذا المتردیۃ والنطیحۃ والموقوذۃ۔ اور اسی طرح متردیہ اور نطیحہ اور موقوذہ ہے ف ـــ متردیہ جو اونچی بلندی سے گری ہو اور نطیحہ جسکو دوسرے سینگ والے جانور نے مارا کہ وہ مرنے لگی اور موقوذہ جو کسی صدمہ دھکے و لاٹھی وغیرہ سے مرنے لگی۔ یعنی اگر آدمی نے اختیاری طور پر ذبح کر لیا متردیہ کو یا نطیحہ کو یا موقوذہ کو۔ والذی بقر الذئب بطنہ۔ اور اس جانور کو جسکا پیٹ پھاڑا بھیڑیا (وغیرہ) نے۔ وفیہ حیاۃ خفیۃ او بینۃ درحالیکہ اس جانور میں حیات مخفی یا ظاہر ہو ف ـــ یعنی اس حالت میں ذبح کر لیا تو اسکا کھانا حلال ہے۔ وعلیہ الفتوی

اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ **لقولہ تعالیٰ الا ما ذکیتم۔** بدلیل قول تعالیٰ الا ما ذکیتم **ف** یعنی متردیہ و نطیحہ وغیرہ کے
مردار حرام ہونے کے بعد فرمایا۔ الا ما ذکیتم۔ یعنی باستثنا اسکے جسکو تم نے ذبح کر لیا۔ **استثناء مطلقا من
غیر فصل۔** پس اللہ تعالیٰ نے یہ استثنا مطلق فرمایا بدون تفصیل کے **ف** یعنی یہ تفصیل نہیں کہ تمہارا ذبح کرنا
سوائے متردیہ وغیرہ کے ہو بلکہ مطلق ہے کہ خواہ متردیہ وغیرہ کو ذبح کر لیا دوسرے کو ذبح کرو اور متردیہ وغیرہ خواہ زندہ رہنے
کے قابل ہو یا نہو پس ذبیحہ حلال ہوگا۔ **وعند ابی یوسف اذا کان بحال لا یعیش مثلہ لا یحل لانہ لم یکن موتہ
بالذبح۔** اور ابو یوسف رح کے نزدیک اگر متردیہ وغیرہ ایسی حالت پر ہو کہ ایسا جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے تو وہ ذبح
کرنے سے حلال نہوگا اسواسطے کہ اسکا مرنا بذریعہ ذبح کے نہوگا **ف** اور اسکا جواب یہ ہے کہ مار ڈالنے کا طریقہ منحصر
نہیں بلکہ خون مسفوح بہانا معتبر ہے پس وہ زندہ رہے یا نہیں جب ذبح ہوا تو حلال ہے۔ **وقال محمد رح ان کان مثلہ
یعیش فوق ما یعیش المذبوح یحل والا فلا۔** اور امام محمد رح نے کہا کہ اگر متردیہ وغیرہ ایسی حالت میں ہو کہ اسکا
زندہ رہنا بہ نسبت مذبوح کے بڑھکر ہو تو وہ ذبح سے حلال ہو جائیگی ورنہ نہیں **ف** کیونکہ جب وہ مذبوح کے مانند
ہوئی تو ذبح بیکار ہے۔ **لانہ لا معتبر بہذہ الحیاۃ علی ما قررناہ۔** اسواسطے کہ یہ ایسی زندگی کا کچھ اعتبار نہیں جیسا کہ
ہمنے سابق میں تقریر کیا ہے **ف** کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ یہاں چار صورتوں میں کلام ہے
اول یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اسمیں صرف اتنی زندگی رہگئی جیسے مذبوح میں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بھیڑیے
نے بکری کا پیٹ پھاڑ ڈالا اور اسمیں صرف مذبوح کے برابر زندگی رہگئی تھی کہ مالک نے چھین لی۔ سوم یہ کہ باز یا کتے سے
مالک نے اسوقت شکار پایا کہ اسمیں بقدر مذبوح کے حیات باقی ہے۔ چہارم یہ کہ تیر مارا اور ابھی اسمیں بقدر مذبوح حیات
باقی ہے کہ دوسرے نے تیر مارکر قتل کیا۔ پس صاحبین کے نزدیک اول و دوم صورت میں اسکو ذبح کرنا کچھ مفید نہوگا حتی کہ
ذبح سے وہ حلال نہوگی اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بقول اسبیجابی رح حلال ہو جائیگی اور یہی فتویٰ شمس الائمہ سرخسی و
صدر شہید ہے اور بقول شیخ الاسلام نہیں حلال ہوگی۔ حاصل یہ کہ امام رح کے نزدیک حیات کا اعتبار ہے اگرچہ قلیل ہو
اور صاحبین کے نزدیک قلیل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور مقدار قلیل اسقدر کہ مذبوح میں باقی رہتی ہے اور امام محمد رح نے
قلیل و کثیر میں ایک حد کا فرق کیا ہے پھر تیسری و چوتھی صورت میں جب بقدر حیات مذبوح کے اسمیں حیات باقی ہو تو بالاجماع
اسکو ذبح کرنا مفید نہیں ہے یعنی ذبح اختیاری کی ضرورت نہیں ہے حتی کہ صورت مذکورہ میں اگر مر جاوے تو حلال ہے اور یہی
قول مالک و شافعی و احمد و اکثر علماء ہے م ع۔ پس معلوم ہوا کہ جب کلب و باز سے ایسی حالت میں شکار لیا کہ اسمیں مذبوح
سے زائد حیات باقی ہے تو ذبح کرنا ظاہر الروایۃ میں لازم ہے۔ **ولو ادرکہ ولم یاخذہ فان کان فی وقت لو اخذہ
امکنہ ذبحہ لم یوکل لانہ صار فی حکم المقدور علیہ۔** اور اگر اس شخص نے شکار کو پایا مگر کتے یا باز کے قبضہ سے نہیں لیا
(حتی کہ وہ مر گیا) پس اگر وقت اسقدر ہو کہ اگر لیتا تو ذبح کر سکتا تھا تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اسواسطے کہ شکار مذکور ایسے
جانور کے حکم میں ہو گیا جسپر ذبح اختیاری کی قدرت ہو **ف** کیونکہ چاہتا تو لیکر ذبح کرتا پس گویا اسنے لیا تھا اور ذبح نکیا
حتی کہ مر گیا پس مردار ہے۔ **وان کان لا یمکنہ ذبحہ اکل لان الید لم تثبت بہ والتمکن من الذبح لم یوجد۔**
اور اگر وقت اسقدر ہو کہ اسمیں ذبح کرنا ممکن نہ تھا تو شکار مذکور کھایا جاوے اسواسطے کہ ایسے طور پر پانے سے قبضہ یا
ذبح کی قدرت نہیں ثابت ہوتی ہے **ف** اگر پانے نہیں پایا یہاں تک کہ شکاری جانور کے زخم سے مر گیا پس حلال ہے
**وان ادرکہ فذکاہ حل لہ لانہ ان کانت فیہ حیاۃ مستقرۃ فالذکاۃ وقعت موقعہا بالاجماع وان
لم تکن فیہ حیاۃ مستقرۃ فعند ابی حنیفۃ ذکاۃ الذبح علی ما ذکرنا وقد وجد وعندہما لا یحتاج الی الذبح۔** اور

اگر شکاری شخص نے صید کو پاکر اسکو ذبح کر دیا تو بالاتفاق حلال ہو گیا اسواسطے کہ اگر صید میں حیات مستقرہ ہو گی تو ذبح
کرنا بالاجماع اپنے موقع پر واقع ہوا (کیونکہ بالاجماع اس صورت میں ذبح واجب ہے) اور اگر اسمیں حیات مستقرہ نہو گی
(بلکہ قتیل مانند مذبوح ہو گی) تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک بروایت مذکورہ بالا کے اسکی ذکاۃ بذبح اختیاری ہے اور روایت ثانی
اور صاحبین کے نزدیک ذبح کی ضرورت نہیں ہے ف تو بھی بالاجماع صید حلال ہو گیا۔ واذا ارسل کلبہ علی
صید واخذ غیرہ حل۔ اور جب اسنے اپنی کلب کو کسی صید پر چھوڑا اور کلب نے دوسرے صید کو پکڑا تو یہ حلال ہے
ف بشرطیکہ چھوڑنے کی روش میں پکڑا ہو۔ م۔ وقال مالک رح لا یحل لانہ اخذہ بغیر ارسال اذ الارسال
مختص بالمشار الیہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ دوسرا شکار نہیں حلال ہوگا اسواسطے کہ اسنے دوسرے صید کو بدون
ارسال کے پکڑا اسواسطے کہ صیاد کا ارسال کرنا تو اسی صید کے واسطے مخصوص تھا جسکی طرف اسنے اشارہ کیا تھا ولنا
انہ شرط غیر مفید۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ارسال میں خاص اشارہ کیے ہوئے صید کی شرط لگانا غیر مفید ہے ف
مالک کے حق میں بھی فائدہ نہیں اور کلب کے حق میں بھی فائدہ نہیں ہے۔ زیلعی۔ لان مقصودہ حصول الصید
اسواسطے کہ صیاد کا مقصود یہ ہے کہ صید حاصل ہو ف خواہ کوئی ہو۔ اور کتے کے واسطے معین کرکے لازم کرنا
ممتنع ہے۔ اذ لا یقدر علی الوفاء بہ کیونکہ وہ اسکو وفا کرنے پر قادر نہوگا۔ اذ لا یمکنہ تعلیمہ علی وجہ یاخذ
ما عینہ۔ اسواسطے مالک سے ایسی تعلیم ممکن نہیں کہ جسکو معین کرے اسی کو کتا پکڑے ف مسئلہ یہ شکاری جانور
تو جسپر قابو پاویگا پکڑ لیگا فسقط اعتبارہ۔ تو معین کا اعتبار ساقط ہو ف بلکہ صرف چھوڑنا معتبر ہے حتی کہ
اس چھوڑنے میں جس صید کو پکڑے حلال ہے۔ ولو ارسلہ علی صید کثیر وسمی مرۃ واحدۃ حالۃ الارسال
اور اگر اسنے اپنا کتا بہت سے شکاروں پر چھوڑا اور چھوڑتے وقت ایک مرتبہ تسمیہ پڑھ دیا ف پس اگر اسنے
ایک شکار مارا تو حلال ہے۔ فلو قتل الکل یحل بہذہ التسمیۃ الواحدۃ۔ اور اگر اسنے کل صیود کو قتل کیا تو بھی اسی
ایک تسمیہ سے سب حلال ہیں۔ لان الذبح یقع بالارسال علی ما بیناہ ولہذا تشترط التسمیۃ عندہ والفعل
واحد فتکفیہ تسمیۃ واحدۃ۔ اسواسطے کہ ذبح کرنا تو چھوڑنے سے واقع ہوتا ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اور
اسی وجہ سے چھوڑنے کے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور چھوڑنا فعل واحد ہے تو ایک ہی تسمیہ بھی کافی ہوگا۔ بخلاف ذبح
الشاتین بتسمیۃ واحدۃ۔ برخلاف اسکے دو بکریوں کو ایک تسمیہ سے ذبح کرنا ف اسطرح کہ ایک بکری لٹا کر
تسمیہ کہکر ذبح کی پھر دوسری پر چھری پھیری بدون اسکے کہ دوسرا تسمیہ کہے تو دوسری مردار ہے۔ لان الثانیۃ تصیر
مذبوحۃ بفعل غیر الاول فلا بد من تسمیۃ اخری۔ اسواسطے کہ دوسری بکری تو ایسے فعل سے ذبح ہوگی جو فعل اول
کے سوائے ہے تو دوسرا تسمیہ ضروری ہے ف اور اگر ایک ہی فعل رہتا تو ایک ہی تسمیہ کافی ہوتا۔ حتی لو اضجع
احدہما فوق الاخری وذبحہما مرۃ واحدۃ تحلان بتسمیۃ واحدۃ۔ حتی کہ اگر اسنے دونوں بکریوں کو ایک دوسری
پر لٹا کر دونوں کو ایک ہی مرتبہ میں ذبح کر دیا تو ایک ہی تسمیہ سے دونوں حلال ہو جاوینگے ف پھر واضح ہو کہ اگر
کتا چھوڑا اور وہ اس روش پر جاکر کہیں بیٹھ گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا پھر چلا اور جاکر شکار مارا تو ارسال مذکور باطل ہو گیا
اور شکار مردار ہے۔ ومن ارسل فہدا فکمن حتی استمکن ثم اخذ الصید فقتلہ یوکل۔ اور اگر کسی نے اپنا چیتا
چھوڑا پس وہ گھات میں چھپ رہا تاکہ شکار پر قابو پاوے پھر اسنے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو کھایا جاوے ف اور
اسکے چھپ کر بیٹھنے سے ارسال میں خلل نہوگا۔ لان مکثہ ذلک حیلۃ منہ للصید لا استراحۃ فلا یقطع الارسال
اسواسطے کہ چیتے کا یہ درنگ اسکی طرف سے شکار کے لیے حیلہ و گھات ہے نہ استراحت تو اس سے ارسال مذکور منقطع

ہوگا۔ وكذا الكلب اذا اعتاد عادته۔ اور اسی طرح اگر کتے نے چیتے کی عادت کر لی ف۔ مثلاً شکاری کتا جب چھوڑا جاتا ہے تو بسا اوقات وہ چیتے کی طرح گھات کر کے جب قابو پاتا ہے تو جست کر کے شکار پکڑتا ہے پس اگر تسمیہ پڑھکر ایسا کتا چھوڑا اور اسنے گھات لگائی تو ارسال منقطع نہ ہوگا حتی کہ جو شکار مارے وہ حلال ہے اور عادت کے لفظ سے اشارہ ہے کہ اگر کلب کی یہ عادت نہو تو اسکے درنگ و توقف سے ارسال منقطع ہو جائیگا پس چاہیے کہ اسکو بلا کر دوبارہ تسمیہ پڑھکر چھوڑے۔ ولو اخذ الكلب صيدا فقتله ثم اخذ آخر فقتله وقد ارسله صاحبه اكلا جميعا لان الارسال قائم لم ينقطع۔ اور اگر کلب شکاری نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا پھر دوسرا پکڑ کر مار ڈالا (وعلی ہذا القیاس) حالانکہ مالک نے اس کلب کو شکار پر چھوڑا تھا (مع تسمیہ) تو دونوں شکار کھائے جاوینگے اسواسطے کہ چھوڑنا ابھی تک قائم ہے کہ منقطع نہیں ہوا ف۔ تو اس ارسال میں جسقدر شکار مارے سب حلال ہیں سب ہے جیسے لو رمی سهما الى صيد فاصابه واصاب آخر۔ اور یہ بمنزلہ ایسی صورت کے ہے کہ شکار کو تیر مارا پس وہ تیر اس شکار کے لگا اور دوسرے شکار کے بھی لگا ف۔ تو دونوں حلال ہیں کیونکہ تیر چھوڑنا یہی ذبح ہے۔ ولو قتل الاول فجثم عليه طويلا من النهار ثم مر به صيد آخر فقتله لا يؤكل الثاني۔ اور اگر کلب نے شکار اول کو قتل کر کے دیر تک اسپر پڑا رہا پھر اسکی طرف دوسرا شکار گذرا پس اسکو بھی قتل کر دیا تو دوسرا نہیں کھایا جائیگا ف۔ کیونکہ استراحت سے ارسال قطع ہو گیا۔ لانقطاع الارسال بمكثه اذ لم يكن ذلك حيلة منه للاخذ وانما كان استراحة بخلاف ما تقدم۔ اسواسطے کہ اسکے درنگ کرنے سے ارسال منقطع ہوگیا کیونکہ یہ پڑا رہنا اسکی طرف سے شکار پکڑنے کا حیلہ نہیں تھا بلکہ صرف استراحت تھی بخلاف صورت سابقہ کے ف۔ جبکہ گھات میں بیٹھا تاکہ شکار پکڑنے کی غرض سے حیلہ تھا نہ استراحت۔ ولو ارسل بازيه المعلم على صيد فوقع على شئ ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه يؤكل۔ اور اگر اپنا باز تعلیم یافتہ کسی شکار پر چھوڑا پس باز اڑ کر کسی چیز پر گرا۔ (جیسے باز کی عادت ہوتی ہے تاکہ صید پر چلنے کی گھات دیکھے) پھر اسنے صید کا پیچھا کیا اور اسکو پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ وهذا اذا لم يمكث زمانا طويلا للاستراحة وانما مكث ساعة للتمكين لما بينا في الكلب۔ اور یہ حکم حلت اسوقت ہے کہ باز مذکور بہت دیر تک استراحت کے واسطے پڑا نہیں رہا بلکہ ایک گھڑی تک گھات کے واسطے پڑا رہا ہو بدلیل اسکے جو ہمنے کلب کی صورت میں بیان کی ف۔ کہ دیر تک تاخیر کرنا اسکی استراحت ہے تو ارسال منقطع ہو جائیگا اور بغیر ارسال پکڑتا جاتا رہیگا اور گھات کے واسطے تو حیلہ ہے۔ ولو ان بازيا معلما اخذ صيدا فقتله ولا يدرى ارسله انسان ام لا لا يؤكل لوقوع الشك في الارسال ولا تثبت الاباحة بدونه۔ اور اگر تعلیم یافتہ باز نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا (ذبح کی فرصت نہیں ملی) اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اس باز کو کسی شخص نے چھوڑا ہے یا نہیں (بلکہ خود اڑ کر اسنے مارا ہے) تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اسواسطے کہ ارسال میں شک پیدا ہوا۔ (حالانکہ یہی ذبح کا طریقہ تھا) اور بدون ارسال کے اباحت نہیں ثابت ہوگی ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ کلب یا چیتا یا باز وغیرہ اپنے شکار کو مجروح کر کے مار ڈالے۔ قال وان خنقه الكلب ولم يجرحه لم يؤكل۔ اور اگر کلب نے صید کو گلا گھونٹ کر مار ڈالا اور مجروح نہیں کیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لان الجرح شرط على ظاهر الرواية على ما ذكرناه۔ اسواسطے کہ ظاہر الروایۃ میں جرح سے قتل کرنا شرط ہے جیسا ہمنے سابق میں بیان کیا ہے۔ وهذا يدلك على انه لا يحل بالكسر۔ اور اس قول سے تجھے دلیل ملیگی کہ تانگ وغیرہ توڑنے سے شکار حلال نہ ہوگا ف۔ جبکہ بغیر جرح۔ وعن ابى حنيفة رح انه اذا كسر عضوا فقتله لا بأس بأكله لانه جراحة باطنة فهي كالجراحة الظاهرة۔ اور ابو حنیفہ

سے ہدایت ہے کہ اگر جانور شکاری نے شکار کا عضو توڑ کر مار ڈالا تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اسواسطے کہ یہ بھی باطنی
جراحت ہے تو یہ ظاہری جراحت کے مانند ہو گئی۔ وجہ الاول ان المعتبر جرح ینتہض سبباً لانہار الدم
ولا یحصل ذلک بالکسر فاشبہ التخنیق۔ قول اول (کہ عضو توڑنے سے حلال نہوگا) کی وجہ
یہ ہے کہ ایسی جراحت معتبر ہے جو خون بہ جانے کا سبب ہو اور عضو توڑنے سے یہ بات حاصل نہوگی تو عضو توڑنا گلا گھونٹنے
کے مشابہ ہو گیا ف۔ حالانکہ منخنقہ حرام ہے اور حاصل جواب یہ کہ ہمنے مان لیا کہ عضو توڑنا جراحت باطنی ہے لیکن
مطلق جراحت معتبر نہیں بلکہ ایسی جراحت معتبر ہے جس سے ذبح حلق کیطرح خون بہ جاوے اور یہ توڑنے سے حاصل نہیں
ہوگا جیسے گلا گھونٹنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ قال وان شارکہ کلب غیر معلم او کلب مجوسی او کلب لم یذکر
اسم اللہ علیہ یرید بہ عمداً لم یوکل۔ اور اگر زید کے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسکو تسمیہ پڑھکر چھوڑا ہے دوسرا
کتا غیر تعلیم یافتہ شریک ہو گیا (خواہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی کا ہو یا کسی کا ہو اگرچہ تسمیہ پڑھا ہو) یا مجوسی (یا ہندو یا اس
زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہو گیا یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہوا جسپر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی عمداً بسم
اللہ اکبر کہنا چھوڑ دیا گیا ہے۔ پھر دونوں کتوں نے شکار مارا۔) تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لما روینا فی حدیث عدی
رضی اللہ عنہ ولانہ اجتمع المبیح والمحرم فتغلب جہۃ الحرمۃ نصاً او احتیاطاً۔ اسلیے کہ حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ
عنہ میں اسکی حرمت منصوص ہے اور اسلیے کہ مباح کرنے والی دلیل اور حرام کرنے والی۔ دل مجتمع ہوئیں تو حرمت کی جانب کو غلبہ
دیا جائیگا خواہ ازراہ نص کے یا ازراہ احتیاط کے ف۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حلال و حرام مجتمع نہیں ہوتے مگر [illegible]
سے کہ حرام غالب ہوتا ہے۔ ت۔ حاصل قیاس یہ کہ تعلیم یافتہ کتے کا شکار حلت چاہتا ہے اور غیر تعلیم یافتہ وغیرہ مقتضی ہے کہ اسکا
شکار حرام ہو اور ایک ہی شکار میں دونوں مجتمع ہیں تو حرام کی جانب غالب رہی اور یہی منصوص اور اسی میں احتیاط ہے اور
عمداً کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر کسی مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھنا بھول گیا اور دونوں نے ملکر شکار مارا تو
حلال ہے۔ ولو ردہ علیہ الکلب الثانی۔ اور اگر صید کو دوسرے کتے نے اول کتے پر پھیر دیا ف۔ یعنی
زید نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ پڑھکر چھوڑا اور شکار اسکے سامنے سے بھاگا اور ادھر دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی کا
وغیرہ کا پیش آیا اور اسنے شکار کو پھیر واپس لوٹایا حتی کہ اول کتے نے اسکو مار لیا۔ ولم یجرحہ معہ۔ اور دوم نے اسکے
ساتھ میں شکار کو مجروح نہیں کیا ف۔ بلکہ صرف لوٹایا تھا۔ ومات بجرح الاول۔ اور شکار فقط اول
کتے کے مجروح کرنے سے مرگیا۔ یکرہ اکلہ۔ تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہے ف۔ شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا کہ
مکروہ سے تحریمی مکروہ مراد ہے۔ لوجود المشارکۃ فی الاخذ وفقدہا فی الجرح۔ اسواسطے کہ کلب دوم کی شرکت اس
شکار کو پکڑنے میں موجود ہے اور مجروح کرنے میں نہیں ہے۔ وہذا بخلاف ما اذا ردہ المجوسی علیہ بنفسہ۔ اور یہ حکم
برخلاف ایسی صورت کے کہ خود مجوسی نے شکار کو اول کتے کی طرف لوٹایا ہو ف۔ اور اسنے پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار
کھایا جاوے۔ لان فعل المجوسی لیس من جنس فعل الکلب فلا یتحقق المشارکۃ۔ اسواسطے کہ فعل مجوسی تو
فعل کلب کی جنس سے نہیں ہے تو کتے کے فعل سے فعل مجوسی کی شارکت ثابت نہوگی ف۔ کیونکہ باہمی شرکت ہمجنس
میں ہوتی ہے اور دو متباین چیزوں میں مشارکت نہیں ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ فقط سگ اول نے شکار کیا جبکہ فعل سگ اور
فعل مجوسی میں مشارکت متحقق نہیں ہوتی ہے۔ وتتحقق بین فعلی الکلبین لوجود المجانسۃ۔ اور دو کتوں کے
فعلوں میں مشارکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں ایک جنس ہیں ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر تعلیم یافتہ کتے کے
ساتھ میں ایسا کتا شریک ہوا جسکا شکار مباح نہیں ہے تو شرکت معتبر ہے اور اگر ایسا آدمی شریک ہوا جسکا شکار مباح نہیں حالانکہ

اسلئے رجوع نہیں کیا بلکہ فقط تسلیم یافتہ کتے نے مارا ہے تو شرکت معتبر نہیں ہے۔ **ولو لم یردہ الکلب الثانی علی الاول لکن اشتد علی الاول حتی اشتد علی الصید فاخذہ وقتلہ لا باس باکلہ**۔ اور اگر سگ دوم نے شکار کو سگ اول پر نہیں لوٹایا بلکہ سگ دوم بمقابلہ اول کے تیز دوڑا حتی کہ سگ اول بھی تیز دوڑا اور اول نے پھر شکار پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ **لان فعل الثانی اثر فی الکلب المرسل دون الصید حیث ازداد طلبا فکان تبعا لفعلہ لانہ بناء علیہ فلا یضاف الاخذ الی التبع**۔ اسواسطے کہ سگ دوم کے فعل نے سگ اول میں اثر پیدا کیا نہ شکار میں کیونکہ سگ دوم کے چمٹنے سے سگ اول میں شکار پکڑنے کی تیزی پیدا ہوگئی تو سگ دوم کا فعل سگ اول کے فعل کے تابع ہوگیا کیونکہ فعل اول کی بناء پر فعل دوم ہے (چنانچہ پہلے کتے کو دیکھکر دوسرا کتا پیچھے دوڑا تھا اور اسی کی تیزی سے سگ اول زیادہ تیز ہوگیا) تو شکار پکڑنا اس تابع کی جانب منسوب نہ ہوگا ف۔ بلکہ سگ اول کے اصلی فعل کی جانب منسوب ہوگا۔ **بخلاف ما اذا کان ردہ علیہ لانہ لم یصر تبعا فیضاف الیہما** برخلاف اسکے جب سگ دوم نے شکار کو سگ اول کی طرف پھیرا تو یہ اسکا اصلی فعل علیحدہ ہے اسواسطے کہ یہ فعل پہلے کتے کے تابع نہیں ہوا تو شکار کا گرفتار ہونا دونوں کے فعل کی جانب منسوب ہوگا۔ **قال واذا ارسل المسلم کلبہ فزجرہ مجوسی فانزجر بزجرہ فلا باس بصیدہ**۔ اگر مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا پس کسی مجوسی نے اسکو زجر کیا اور وہ اسکی زجر کو مان گیا تو اسکے مارے ہوئے شکار میں مضائقہ نہیں ہے ف۔ زجر کے معنی آواز بلند سے جھڑکنا و للکارنا وغیرہ اور یہ کئی طرح ہو سکتا ہے حتی کہ بعض صورتوں میں شکار حرام ہو جائیگا اور وہ اسطرح کہ مسلمان نے کتا چھوڑا اور مجوسی نے اسکو جھڑکا کہ ٹھہر جاوے پس ٹھہر گیا اور اسکے بعد اسنے شکار مارا تو حرام ہوگا لہذا یہاں زجر سے یہ معنی مراد نہیں ہو سکتے ہیں اسی واسطے شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ **والمراد بالزجر الاغراء بالصیاح علیہ**۔ زجر سے مراد یہ کہ بلند آواز سے اسکو شکار پر للکارا **وبالانزجار اظہار زیادۃ الطلب**۔ اور زجر مان جانے سے مراد یہ کہ وہ شکار پکڑنے پر زیادہ تیز ہوگیا ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے اسکو للکارا اور شکار پر ابھارا اور وہ اسکے ابھارنے کو مان گیا حتی کہ زیادہ تیز ہوگیا تو اسکا شکار جائز ہے۔ **ووجہہ ان الفعل یرفع بما ہو فوقہ او مثلہ کما فی نسخ الآی**۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فعل تو ایسی چیز سے اٹھ جاتا ہے جو اس سے اوپر ہو یا اسکے مثل ہو جیسے آیتوں کے نسخ میں ہوتا ہے ف۔ اور اپنے سے کمتر کی وجہ سے دور نہیں ہوتا مثلاً حکم محکم سے حکم مجمل دور ہو جاتا ہے اور حکم مجمل سے حکم محکم نہیں دور ہوتا ہے۔ **والزجر دون الارسال لکونہ بناء علیہ**۔ اور یہاں زجر کرنا چھوڑنے سے کمتر ہے اسواسطے کہ زجر بربنائے ارسال ہے ف۔ چنانچہ اسنے پہلے چھوڑا تھا اسپر مجوسی نے زجر کیا تو چھوڑنا اصل و اعلی ہے اور زجر کرنا اسکے تابع و ادنی ہے پس اسکے زجر کرنے سے مالک کا فعل یعنے چھوڑنا نہیں باطل ہوگا پس جب اسکا چھوڑنا باقی رہا تو اسنے شکار کیا پس حلال ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **قال ولو ارسلہ مجوسی فزجرہ مسلم فانزجر لم یوکل لان الزجر دون الارسال ولہذا لم تثبت بہ شبہۃ الحرمۃ**۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مجوسی نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا پس مسلمان نے اس کلب کو للکارا اور وہ للکار مان گیا یعنے شکار پر تیز ہوگیا (اور مسلمان نے تسمیہ پڑھ دیا) تو یہ شکار حلال نہ ہوگا اسواسطے کہ زجر تو ارسال سے کمتر ہے (پس ارسال مجوسی باطل نہ ہوگا) اور اسی وجہ سے زجر سے حرمت کا شبہہ ثبوت نہوا ف۔ یعنی درصورتیکہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے زجر کیا تو اسکے زجر مان لینے سے شکار میں حرمت کا شبہہ بھی ثبوت نہوا حالانکہ حرمت بوجہ احتیاط کے بہت جلد ثبوت ہو جاتی ہے۔ **فاولی ان لا یثبت بہ الحل**۔ تو زجر سے حلت بدرجہ اولی ثبوت نہوگی ف۔ حالانکہ حلت ثابت ہونا بہت احتیاط سے ہوتا ہے پس مسئلہ ہذا میں مسلمان کے زجر کرنے سے شکار میں

حلت نہیں تو بعد ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ دونوں مسئلوں میں مجوسی کو فرض کیا لیکن کچھ خصوصیت مجوسی کے واسطے نہیں
ہے۔ وکل من لا یجوز ذکاتہ کالمرتد والمحرم وتارک التسمیۃ عامدا فی ہذا بمنزلۃ المجوسی۔ اور ہر شخص جسکا
ذبیحہ یا صید حلال نہو جیسے مرتد یا احرام باندھنے والا اور جس مسلمان نے عمداً تسمیہ چھوڑا ہو اس حکم میں بمنزلہ مجوسی کے ہیں
ف۔ حتی کہ اگر ایسے نے اپنا کتا چھوڑا اور مرتد یا محرم یا عمداً تسمیہ چھوڑنے والے نے اسکو للکارا اور وہ مان گیا تو اسکا
شکار جائز ہے اور اسی طرح برعکس ہونے میں جائز نہیں ہو جائیگا اور اسی طرح ہنود اور نیچرو دہری و مرتد وری مرغی کھانیوالے
عیسائی بھی مانند مجوسی کے ہیں۔ وان لم یرسلہ احد فزجرہ مسلم فانزجر فاخذ الصید فلا باس باکلہ۔ اور اگر
تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود چلا پس مسلمان نے اسکو للکارا (اور تسمیہ پڑھ دیا) پس وہ مان گیا پھر
اسنے شکار مارا تو اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لان الزجر مثل الانفلات لانہ ان کان دونہ
من حیث انہ بناء علیہ فہو فوقہ من حیث انہ فعل المکلف فاستویا فصلح ناسخا۔ اسواسطے کہ للکارنا
تو خود چھوٹ چلنے کے برابر ہے (اور برابر یا بڑھکر سے نسخ ہو سکتا ہے) یعنی کتے کا خود روان ہونا مسلمان کے زجر سے
باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ للکارنا اگر خود روانی سے اس راہ سے کم ہے کہ للکارنا اسکی خود روانی کے تابع و اسی پر مبنی ہے تو للکارنا
دوسری راہ سے خود روانی سے بڑھکر ہے کہ للکارنا ایک مرد مکلف کا فعل ہے پس ایک راہ سے کم ہوا اور ایک راہ سے بڑھ گیا
تو دونوں برابر ہو گئے پس للکارنا اسکی خود روی کا ناسخ ہو سکتا ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کتا خود روان ہے اور اس
روانی پر مسلمان نے اسکو للکارا اور وہ للکار مان گیا یعنی ٹھیر ہو گیا تو اسکی خود روی مٹ گئی اور اب گویا مسلمان کے روان
کرنے پر چلا تو اسکا شکار حلال ہے اسوجہ سے کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ مثل اپنے سے بڑھکر یا برابر سے نسخ ہو سکتا اور مٹ جاتا ہے
اب ہم ثابت کرتے ہیں کہ للکارنا اسکی خود روی کے برابر ہے اسطرح کہ للکارنا ایک بندہ مسلمان مکلف بشرع الٰہی عزوجل کا
فعل ہے تو وہ کتے کی خود روی حرکت سے اعلیٰ ہے لیکن للکارنا اسکی خود روی پر واقع ہوا یعنے وہ جاتا تھا اور اسی حال میں
للکارا تو للکارنا اسکی روانی کے تابع ہوا پس اگر اس راہ سے کم ہوا تو اول وجہ سے اعلیٰ ہے پس غایت درجہ یہ کہ برابر
ہوگا لیکن چونکہ کتے نے للکار کو مان لیا تو یہ ناسخ ہوگیا پس گویا مسلمان نے اسکو تسمیہ پڑھکر ارسال کیا پس شکار حلال ہے۔
ولو ارسل المسلم کلبہ علی صید وسمی فادرکہ فضربہ ووقذہ ثم ضربہ فقتلہ اکل۔ اور اگر مسلمان نے شکار پر
اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھ دیا پس کلب نے صید مذکور پاکر اسکو مار کر سست کر دیا پھر اسکو مار کر قتل کیا تو یہ شکار کھایا جاوے
ف۔ حالانکہ اسمیں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جب اول مرتبہ اسنے مار کر سست کر دیا تو وہ اب صید نہیں رہا پس اسکا ذبح کرنا
لازم ہوا حالانکہ دوبارہ اسکو کلب نے قتل کیا تو چاہیے کہ حلال نہو۔ وکذا اذا ارسل کلبین فوقذہ احدہما ثم قتلہ
الآخر اکل۔ اور اسی طرح اگر اسنے دو کتے چھوڑے پس ایک نے صید کو مار کر سست کر دیا (کہ بھاگ نہیں سکتا ہے) پھر
دوسرے کتے نے اسکو قتل کر دیا تو بھی یہ شکار کھایا جاوے ف۔ اور شبہہ مذکور معتبر نہیں ہے۔ لان الامتناع عن
الجرح بعد الجرح لا یدخل تحت التعلیم فجعل عفوا۔ اسواسطے کہ مجروح کرکے سست کرنے کے بعد دوبارہ مجروح
نکرنا تعلیم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا تو وہ عفو قرار دیا گیا ف۔ یعنی کتا اس تعلیم کے قابل نہیں کہ اگر مجروح کرکے
سست کر دے کہ بھاگ نہ سکے تو پھر اسکو مجروح نکرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار کرے کہ وہ ذبح کرے پس جب ایسی
تعلیم متصور نہیں تو اسکا دوبارہ مجروح کرنا عفو ہے اور شکار کھایا جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی قدر مکلف فرمایا جو جسکے
امکان میں ہو اور اس سے زائد عفو فرمایا ہے۔ ولو ارسل رجلان کل واحد منہما کلبا فوقذہ احدہما وقتلہ الآخر
اکل لما قلنا۔ اور اگر دو مسلمانوں میں سے ہر ایک نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ چھوڑا پس ایک نے شکار کو سست کر دیا

کہ حالانکہ ہمین سگ اول دوسرے کتے نے اسکے بعد اسکو قتل کر دیا تو وہ کھایا جاوے بدلیل مذکورۂ بالا ف
کو اس قتل سے امتناع کی تعلیم ممکن نہیں تو عفو ہے پس یہ شکار حلال رہا۔ پھر سوال یہ ہے کہ شکار مذکور دونوں میں سے کس شخص
کی ملک ہے جواب یہ کہ۔ والملک للاول۔ اور شکار کا مالک وہ شخص ہے جو اول کتے کا مالک ہے پہلے جس کتے نے اسکو
زخمی کرکے صید ہونے سے خارج کر دیا۔ لان الاول اخرجہ عن حد الصیدیۃ۔ اسواسطے کہ اول کتے نے اسکو
صید ہونے سے خارج کیا ف تو اسکا مالک اس صید کا بھی حکماً مالک ہوگیا پس دوسرے کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے
پھر اعتراض ہوگا کہ جب وہ صید نہیں رہا تو ذبح اختیاری سے حلال کرنا واجب ہوا حالانکہ اسکو دوسرے کتے نے قتل
کر دیا تو مردار ہونا چاہیے علاوہ برین دوسرے کا چھوڑنا بھی غیر کی ملک پہ حرام ہے۔ جواب دیا کہ یہ امر کتے کی تعلیم سے
باہر ہے تو عفو ہے یعنے اگرچہ وہ اول کی ملکیت ہوگیا۔ الا ان الارسال من الثانی حصل علی الصید۔ لیکن دوسرے
شخص کا چھوڑنا تو صید ہی پر واقع ہوا تھا ف اور اسوقت یہ شکار ملک اول نہ تھا۔ والمعتبر فی الاباحۃ
والحرمۃ حالۃ الارسال فلم یحرم۔ اور مباح ہونے یا حرام ہونے میں معتبر وہ حالت ہے جو ارسال کے وقت تھی تو
یہ حرام نہوا ف کیونکہ ارسال کے وقت وہ جائز بلاشبہہ شکار تھا۔ بخلاف ما اذا کان الارسال من
الثانی بعد الخروج عن الصیدیۃ بجرح الکلب الاول۔ برخلاف اسکے اگر شخص دوم کی طرف سے اپنا کتا
چھوڑنا ایسے وقت واقع ہو کہ شکار مذکور اول کتے کی جرح سے صید ہونے سے خارج ہوگیا ہے ف تو حرام ہے
مترجم کہتا ہے کہ شخص دوم کا یہ فعل حرام ہے کیونکہ اسنے غیر کی ملک حکمی مین بذریعہ اپنے آلہ کے تعرض کیا اور شارحین
نے لکھا کہ سگ دوم کے قتل کرنے سے یہ شکار حرام ہوگیا کیونکہ وہ صید نہیں رہا تو اسکا ذبح کرنا واجب تھا تو کتے کا
مار ڈالنا موجب حرمت ہوا اور حلت پر اسی کو غالب رکھا جاوے پس حرام ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ اگر اول کتا دوبارہ زخمی
کرکے مار ڈالتا تو حلال تھا کیونکہ دوبارہ زخم لگانے سے ممانعت داخل تعلیم نہیں ہے اور سگ دوم نے مار ڈالا تو حرام
ہوگیا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ سگ دوم اسوقت نہیں چھوڑا گیا جب وہ صید تھا ورنہ حلال رہتا جیسا کہ بیان کیا گیا بلکہ
اسوقت چھوڑا جب صید نہیں رہا تو ایسا ہوگیا۔ جیسے کسی شخص کی بکری کو جو اختیار مین ہے دوسرے شخص نے تیر مار کر
اضطراری طور پر ذبح کیا تو حرام و مردار ہوگئی اسی طرح یہاں اپنے کتے کے ذریعہ سے قتل کیا تو وہ شکار مردار ہوگیا پس
حاصل یہ نکلا کہ ارسال کا وقت معتبر ہے پس اگر ارسال کے وقت وہ صید ہو تو سگ دوم کے مار ڈالنے سے بعد ازانکہ وہ
صید نہیں رہا ہے حلال رہیگا اور اگر ارسال کے وقت وہ صید نہو تو سگ دوم کے قتل کرنے سے حرام ہو جائیگا اور
سگ اول کے قتل کرنے سے حلال رہیگا۔ فافہم۔ م۔

فصل فی الرمی

یہ فصل دوم تیر وغیرہ مارنے کے بیان مین ف یعنی بذریعہ تیر وغیرہ کے شکار مارنا۔

من سمع حسا ظنہ حس صید فرماہ او ارسل کلبا او بازیا علیہ فاصاب صیدا ثم تبین انہ حس صید حل المصاب ای صید
کان لانہ قصد الاصطیاد۔ اگر کسی نے آہٹ سنی پس اسکو صید کی آہٹ گمان کرکے تیر مارا یا اسپر کتا یا باز چھوڑا پس ایک شکار کے
لگا پھر یہ امر ظاہر ہوگیا کہ وہ صید کی آہٹ تھی تو جو شکار ہاتھ لگا وہ حلال ہے خواہ کوئی شکار ہو اسواسطے کہ اسنے شکار مارنے کا قصد کیا تھا
ف توضیح یہ کہ اسنے صید کی آہٹ گمان کرکے تیر مارا یا کتا وغیرہ چھوڑا اور اس سے ایک شکار ہاتھ آیا اگرچہ یہ شکار وہ جسکی آہٹ
سنی تھی تو اسکے حلال ہونے مین شرط یہ ہے کہ جسکی آہٹ سنی تھی وہ صید ہو یعنی جانور وحشی ہو حتی کہ اگر وہ آہٹ کسی

آدمی یا بکری یا گائے یا کبوتر کی ہو تو یہ شکار حلال نہوگا اور اگر ظاہر ہو جاوے کہ وہ ہرن یا جنگلی کبوتر کی آہٹ تھی یا غیر وغیرہ ایسے صید کی آہٹ تھی جو کھایا نہیں جاتا ہے تو جو شکار ماکول اللحم ہاتھ آیا یہ حلال ہے پس اسکے حلال ہونے کا مدار اس امر پر ہے کہ وہ آہٹ درحقیقت کسی جانور صید کی ہو خواہ وہ صید ایسا ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا غیر ماکول ہو جیسے شیر وغیرہ یا حتی کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا۔ وعن ابی یوسف رح انہ خص من ذلک الخنزیر لتغلظ التحریم۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ انہوں نے صید میں سے سور کو خارج کر دیا کیونکہ اسکی حرمت غلیظہ ہے ف۔ یعنی پس اگر اسنے تیر لگنے کے ذریعہ سے ہرن پایا لیکن جو آہٹ سنی تھی ظاہر ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی تو یہ شکار جائز نہوگا۔ الا تری انہ لا تثبت الاباحۃ فی شیٔ منہ بخلاف السباع لانہ یوثر فی جلدھا۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ شکار کرلے سے اس نجس سور کے کسی جزو میں اباحت نہیں ثابت ہوتی ہے بخلاف شیر وغیرہ درندوں کے کیونکہ ان درندوں کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے ف۔ یعنی سور کی حرمت اسقدر غلیظہ ہے کہ شکار سے اسکی کوئی چیز مباح نہیں ہوتی ہے برخلاف درندوں کے کہ انکی کھال مباح ہو جاتی اور گوشت اگرچہ کھانا حرام ہے لیکن پاک ہو جاتا ہے جبکہ ذبح کیا جاوے۔ تو جب درندوں میں کھال کی جانب اباحت موثر ہوتی ہے تو جائز ہوا کہ بجاے اسکے جو شکار ہاتھ آیا اسکے گوشت میں اباحت موثر ہو۔ الذخیرہ والمحیط۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو صید احساس کیا تھا بجاے اسکے دوسرا صید جو ہاتھ آیا وہ بھی مباح ہوگا کہ جس صید کا احساس کیا تھا وہ کسی طرح مباح ہونے کے لائق ہو حتی کہ درندہ ہو تو اسکی کھال ہی مباح ہو جاتی ہے پس یہ صید بھی حلال ہوگا برخلاف سور کے کہ سور میں سے خود کوئی چیز مباح نہیں ہوتی تو جو صید بجاے اسکے ہاتھ آیا یہ بھی مباح نہوگا۔ وزفر رح خص منہا ما لا یوکل لحمہ لان الارسال فیہ لیس للاباحۃ۔ اور زفر رح نے انمیں سے ہر ایسے صید کو نکال ڈالا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اسواسطے کہ ایسے شکاروں کی طرف ارسال کرنا کچھ گوشت مباح ہونے کے واسطے نہیں ہوتا ہے ف۔ حاصل یہ کہ جس صید کا احساس کیا تھا اگر وہ ایسا صید نکلا کہ اسکا گوشت مباح نہیں ہے حالانکہ بجاے اسکے دوسرا صید جو شکار کیا ہے یہ ماکول اللحم ہے تو یہ بھی جائز نہوگا اسواسطے کہ جس صید کی طرف کتا یا باز چھوڑا یا تیر مارا تھا وہ اباحت کے واسطے نہیں تھا۔ وجہ الظاہر ان اسم الاصطیاد لا یختص بالماکول۔ اور ظاہر الروایۃ (جسمیں سور یا غیر ماکول اللحم کسی کی تخصیص نہیں ہے) کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا کچھ ایسے جانوروں کے ساتھ خاص نہیں ہے جنکا گوشت کھایا جاوے ف۔ بلکہ یہ فعل ہر جانور کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً سور شکار کیا تو ہم جانور کا لحاظ نہیں کرتے بلکہ فعل کا لحاظ کرتے ہیں۔ فوقع الفعل اصطیادا۔ تو یہ فعل اصطیاد واقع ہوا ف۔ یعنی جب احساس وآہٹ صید کی پائی اور تیر مارا یا کتا و باز چھوڑا تو شکار کرنا ہوا یعنی شکار مارنے کا فعل کیا۔ وھو فعل مباح فی نفسہ۔ اور یہ فعل بذات خود مباح ہے ف۔ تو ہمنے مباح فعل سے شکار مارا پس وہ حلال ہے اگر کھانے کے قابل ہو۔ واباحۃ التناول یرجع الی المحل۔ اور تناول مباح ہونے کا مرجع محل ہے ف۔ یعنی جس محل پر یہ فعل واقع ہوا اسکو دیکھا جائیگا کہ اس محل میں سے کیا مباح ہے۔ فیثبت بقدر ما یقبلہ لحما وجلدا۔ پس گوشت وکھال کی راہ سے جسقدر وہ قابل اباحت ہو اسی قدر اباحت ثابت ہوگی ف۔ حاصل یہ کہ ہمارا فعل شکار تو مباح ہے جبکہ وہ جانور صید ہو پھر اس جانور میں سے تناول کسقدر مباح ہے تو یہ امر اس محل کی قابلیت پر ہے پس اگر ہرن کے مانند ہو تو گوشت وکھال دونوں مباح ہیں اور اگر درندہ مانند شیر ہو تو فقط کھال مباح ہے۔ وقد لا تثبت اذا لم یقبلہ۔ اور کبھی محل کی اباحت کچھ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وہ اسکے قابل نہو ف۔ مثلاً سور ہو تو اسمیں سے کھال وغیرہ بھی کچھ مباح نہیں ہے۔ واذا وقع اصطیادا صار کانہ رمی الی صید فاصاب غیرہ۔ اور جب ہمارا فعل مذکور مباح اصطیاد واقع ہوا تو گویا ایسا ہو

کہ اسنے ایک صید کو تیر مارا پس وہ دوسرے صید کے لگا ف اور باتفاق دوسرا صید مباح ہے اگرچہ صید اول سور
ہو اور یہ سب اسوقت کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی صید کی آہٹ ظاہر ہو۔ وان تبین انہ حس آدمی او حیوان اہلی
لا یحل المصاب لان الفعل لیس باصطیاد۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی آدمی یا پالو جانور کی آہٹ
تھی تو جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال نہوگا اسواسطے کہ تیر لگانا یا کتا یا باز چھوڑنا اس صورت میں اصطیاد نہیں ہے ف کیونکہ
شکار مارنا تو شکار کے ساتھ ہے اور یہ شکار کی آہٹ نہیں تھی تو جو جانور مارا وہ شکار کے قصد سے نہیں مارا پس مباح نہیں
ہوا اب رہا یہ کہ اگر ہاتھ کبوتر یا گرفتار ہرن کی آہٹ ہو تو کیا اسکی اصلیت معتبر ہوگی کیونکہ ہرن دراصل صید ہے جواب
یہ کہ نہیں بلکہ حالت موجودہ میں اسکے واسطے ذبح اختیاری لازم ہے۔ والطیر الداجن الذی یاوی البیوت اہلی
اور ہلا ہوا پرند جو گھر میں اپنے گھونسلے کے اندرسات میں آجاتا ہے وہ پالو ہے ف صید نہیں ہے۔ والظبی الموثق
بمنزلتہ لما بینا۔ اور بندھا ہوا ہرن بمنزلہ پالو کے ہے بدلیل مذکورہ بالا ف کہ اسکے حق میں فعل اصطیاد نہیں ہے
بلکہ اختیاری طور پر اسکو ذبح کرے۔ ولو رمی الی طائر فاصاب صیدا۔ اور اگر اسنے ایک پرند کو تیر مارا پس
وہ کسی صید کے لگا۔ ومر الطائر۔ اور پرند مذکور اڑگیا۔ ولا یدری وحشی ہو او غیر وحشی۔ اور یہ دریافت نہیں
ہوا کہ پرند مذکور وحشی تھا یا پالو تھا ف تو بتلاؤ کہ جو شکار ہاتھ آیا یہ حلال ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پرند پالو ہو تو یہ شکار
حلال نہوگا اور اگر وہ بھی صید وحشی ہو یہ حلال ہوگا حالانکہ معلوم نہیں ہوتا ہے جواب یہ کہ۔ حل الصید لان الظاہر فیہ
التوحش۔ صید مذکور حلال ہے کیونکہ ظاہر یہ کہ پرند مذکور وحشی ہے ف پس ظاہر حال پر حکم ہوگا جبتک کہ اسکے
خلاف اسکا پالو ہونا ظاہر نہو۔ اسواسطے کہ طیور میں ظاہر توحش ہے۔ ولو رمی الی بعیر فاصاب صیدا ولا یدری
ناد ہو ام لا لا یحل الصید لان الاصل فیہ الاستیناس۔ اور اگر اسنے اونٹ کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے
لگا اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ یہ اونٹ وحشی ہوگیا تھا یا نہیں تو یہ شکار حلال نہوگا کیونکہ اونٹ کے حق میں اصل یہ کہ وحشی
نہو ف اور اگر دریافت ہوجاوے کہ یہ اونٹ وحشی ہوگیا تھا تو وہ صید کے حکم میں ہوگیا پس اسکے قصد سے جو شکار ہاتھ
آیا وہ حلال ہوگا۔ اور جبتک یہ دریافت نہو تب تک ظاہر حال پر حکم ہوگا کہ وہ ہلا ہوا ہے۔ ولو رمی الی سمکۃ او جرادۃ
فاصاب صیدا یحل فی روایۃ عن ابی یوسف رح لانہ صید وفی اخری عنہ لا یحل لانہ لا ذکاۃ فیہما۔ اور
اگر کسی مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کے لگا (اور شکار مرگیا) تو امام ابو یوسف سے ایک روایت میں یہ شکار
حلال ہے اسواسطے کہ مچھلی و ٹڈی بھی صید ہے اور دوسری روایت میں شکار مذکور حلال نہوگا اسواسطے کہ مچھلی و ٹڈی کے
واسطے ذکاۃ نہیں ہے ف یعنی مچھلی و ٹڈی اختیاری یا اضطراری کسی طور پر ذبح نہیں کی جاتی ہے تاکہ انکے ذبح اضطراری
کے قصد سے یہ شکار حلال ہوجاوے جسکے تیر لگا ہے۔ یہ سب اس صورت میں تھا کہ جسکی آہٹ سنی یا جسکو تیر مارا تھا
اسکے سوائے دوسرا صید شکار ہوا۔ ولو اصاب المسموع حسہ۔ اور اگر تیر اسی کے لگا جسکی آہٹ سنی تھی۔ وقد
ظنہ آدمیا۔ حالانکہ اس شخص نے اسکو آدمی گمان کیا تھا ف یعنی آہٹ سنکر گمان کیا کہ آدمی ہے اور قاتل ہوکر
سمجھکر اسکو تیر مارا و تکبیر پڑھ دی اور اسکو تیر لگا۔ فاذا ہو صید یحل۔ پس دیکھا تو وہ آدمی نہیں بلکہ وحشی صید تھا تو
وہ حلال ہے۔ لانہ لا معتبر بظنہ مع تعینہ۔ اسواسطے کہ جسکو مارا اسکے متعین ہونے کے باوجود اسکے گمان کا کچھ اعتبار
نہیں ہے ف یعنی جبکہ ایک چیز سامنے متحقق ہے وہ وہ جو کچھ ہو اسی کو تیر مارنا متعین رہیگا اور اسکا گمان معتبر نہوگا
حالانکہ وہ صید ہے تو اسنے شکار مارا پس حلال ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسکو پالو گمان کرتا اور وہ صید تھا تو حلال تھا
جبکہ وحشی ہوکر تیر مارنا بھی ذبح اضطراری کا طریقہ ہے جیسے کلب و باز وغیرہ میں ہے تو تکبیر کے ساتھ شرط ہے کہ یہ ایسے محل میں ہو

جہاں ذکاۃ اضطراری جائز ہے - واذا سمی الرجل عند الرمی اکل ما اصاب - اور جب تیر رسنے کے وقت آدمی نے تسمیہ پڑھ دیا تو جس صید کو یہ تیر لگے وہ کھایا جاوے ف - خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو - اذا جرح السہم فمات - بشرطیکہ تیر نے اسکو مجروح کیا ہو اور صید مذکور مرگیا ہو ف - زندہ ہاتھ نہیں آیا - لانہ ذابح بالرمی لکون السہم آلۃ لہ فتشترط التسمیۃ عندہ وجمیع البدن محل لہذا النوع من الذکاۃ - اس دلیل سے کہ وہ تیر اپنے کے ذریعہ سے ذبح کرنے والا ہوا کیونکہ تیر اسکے ذبح کا آلہ ہے تو مارنے کے وقت تسمیہ پڑھنا شرط ہے اور اس قسم کے ذبح کے واسطے تمام بدن محل ذبح ہے ف - یعنی حلق ولبہ کی خصوصیت نہیں ہوتی ہے - ولابد من الجرح لیتحقق معنی الذکاۃ علی ما بیناہ - اور یہ ضروری ہے کہ تیر اسکو جرح سے قتل کرے تاکہ ذبح کے معنی متحقق ہوں جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ف - اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ میں منصوص ہے کہ تیر کے پھل سے جو مجروح ہو کر قتل ہوا وہ کھایا جاوے اور جو تیر کی ڈنڈی سے صدمہ پاکر مرا وہ موقوذہ ہے نہ کھایا جاوے - کما فی الصحاح - یہ اسوقت کہ وہ تیر کے جرح سے مرگیا ہو اور ذکاۃ اضطراری پوری ہوگئی ہو - وان ادرکہ حیا ذکاہ - اور اگر اسنے شکار کو زندہ پایا تو اسکو اختیاری طریقہ سے ذبح کرے - ف - کیونکہ وہ ہاتھ آیا تو صید نہیں رہا اور اسپر اصل ذبح یعنی اختیاری طریقہ سے ممکن ہوئی تو واجب ہے حتی کہ اگر ذبح اختیاری چھوڑے تو مکروہ مردار ہے - رہا یہ کہ زندہ پایا مگر ذبح کا آلہ نہیں موجود ہے یا زندگی قلیل ہے خواہ اسقدر کہ جیسے ذبیحہ میں ہوتی ہے یا اس سے زائد ہے مگر زائد اسقدر کہ مستقر ہے یا غیر مستقر ہے تو اسکے احکام اتفاقی و اختلافی صورتوں میں ہم نے وقد بیناہا بوجوہہا والاختلاف فیہا فی الفصل الاول فلا نعیدہ - اور ہمنے اسکو مع اسکی صورتوں کے مع المیں اختلاف کے فصل اول جوارح میں بیان کیا ہے پس ہم اسکا اعادہ نہیں کرینگے - قال واذا وقع السہم بالصید فتحامل حتی غاب عنہ - اور اگر صید کو تیر لگا اور وہ گرا پھر مشقت کے ساتھ وہ بھاگا حتی کہ شکاری کی نظر سے غائب ہوگیا - ولم یزل فی طلبہ حتی اصابہ میتا اکل وان قعد عن طلبہ ثم اصابہ میتا لم یوکل - اور شکاری برابر اسکی تلاش میں پیچھے رہا یہاں تک کہ شکار مذکور کو مردہ پایا تو کھایا جاوے اور اگر اسکی تلاش سے بیٹھ رہا پھر اسکو مردہ پایا تو نہ کھایا جاوے - لما روی عن النبی علیہ السلام انہ کرہ اکل الصید اذا غاب عن الرامی وقال لعل ہوام الارض قتلتہ - دلیل اول اسپر وہ روایت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے صید کا کھانا مکروہ رکھا جبکہ وہ تیر مارنے والے کی نگاہ سے غائب ہو جاوے اور فرمایا کہ شاید کہ اسکو زمین کے کسی ہوام نے مار ڈالا ہو ف - اور اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابورزین العقیلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت کیا - ورواہ الطبرانی ورواہ ابوداؤد مرسلا - اور عبدالرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہ رض سے مع قصہ روایت کی لیکن اسکی اسناد میں عبدالکریم ابو امیہ ضعیف ہے - ولان احتمال الموت بسبب آخر قائم فما ینبغی ان یحل اکلہ لان الموہوم فی ہذا کالمتحقق لما روینا الا انا اسقطنا اعتبارہ ما دام فی طلبہ ضرورۃ ان لا یعری الاصطیاد عنہ ولا ضرورۃ فیما اذا قعد عن طلبہ لامکان التحرز عن توار یکون بسبب عملہ - اور دلیل دوم یہ کہ دوسرے سبب سے صید مذکور کی موت کا احتمال قائم ہے پس اسکا کھانا حلال نہونا چاہیے اسواسطے کہ احتمال اس معاملہ میں واقع کے مانند ہے بدلیل حدیث مذکور لیکن اتنی بات ہے کہ ہمنے اس احتمال کا اعتبار ایسی صورت میں ساقط کر دیا جب تک وہ شکار مذکور کی تلاش میں ہے اس ضرورت سے کہ شکار مارنا تو اس سے خالی نہیں ہوتا کہ نظر سے چھپ جاوے اور اگر وہ تیکو اسکی تلاش سے بیٹھ رہا تو اب ضرورت قائم نہیں رہی کیونکہ جو پوشیدگی اسکے فعل کی جہت سے ہوا اس سے بچاؤ ممکن ہے ف - کہ تلاش سے نہ بیٹھے - لہذا ہمنے کہا کہ اگر غائب ہوگیا اور احتمال ہوا کہ شاید دوسرے سبب سے مرا پس اگر اسنے تلاش

بیٹھ نہیں گیا تو احتمال ساقط ہو اور اگر بیٹھ گیا تو احتمال کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ والذی رویناہ حجۃ علی
مالک فی قولہ ان ما توارى عنہ اذا لم يبت يؤكل فاذا بات ليلة لا يؤكل ۔ اور جس حدیث کو روایت کی وہ
امام مالک رح پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ جو شکار اسکی نظر سے غائب ہوا اگر رات نہیں گذری تو حلال ہے اور اگر رات گذر گئی
تو حلال نہیں ہے ف لیکن یہ سب معارض بحدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمیں یہ بھی آیا کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر صید مجروح تجھ سے ایک روز غائب رہا پھر تو نے اسمیں کوئی اثر سوائے اپنے تیر کے اثر کے نہیں
پایا تو پھر اگر جی چاہے اسکو کھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت بخاری میں ہے ایک روز یا دو روز واقع ہے اور ایک روایت
حدیث عدی رض میں ہے کہ جب تو نے اسمیں اپنا تیر پایا اور کوئی اثر دیگر نہیں پایا اور تو نے جانا کہ تیرے تیر نے اسکو قتل کیا ہے
تو اسکو کھا۔ رواہ الترمذی والنسائی والدارقطنی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور حدیث ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہ میں
اور بارہ اس شخص کے جسنے تین روز کے بعد اپنا شکار پایا ہے فرمایا کہ اسکو کھا جب تک وہ بدبودار نہو جاوے۔ رواہ مسلم
اور دوسری روایت میں شکار کلب کے حق میں بھی بعد تین روز کے فرمایا کہ اسکو کھا مگر آگاہ رہ بدبودار ہوگیا ہو تو چھوڑ دے
رواہ مسلم۔ پس تحقیق مقام واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ مذہب حنفیہ میں جو حکم مذکور ہے کہ نہ کھایا جاوے اس سے مراد یہ کہ
احتیاطاً ترک ہے اور یہ مراد نہیں کہ حرام ہے اور وجہ احتیاط یہ کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف رح نے ذکر کی اگرچہ وہ مرسل ہے لیکن جید
تو مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے پس وہ مفید ترک ہے اور احادیث صحاح مفید جواز ہیں بشرطیکہ اسکو یقین ہو کہ سوائے
تیر کے کسی جانور درندہ ہوا وغیرہ کی وجہ سے یہ شکار نہیں مرا ہے اور ایسے معارضہ میں اگرچہ مساوات بنظر اسناد نہیں ہے
مگر ترجیح محرم سے جسنے احتیاط کی اور شیخ مصنف رح نے بھی استدلال میں اسطرف اشارہ کیا چنانچہ کہا کہ اس
احتمال کی وجہ سے حلت نہونا چاہیے "حالانکہ احتمال مذکور موجب تحریم نہیں ہو سکتا حتی کہ خود جب تلاش میں رہے تو
احتمال ساقط کیا بلکہ ضرورت موجود ہے کہ احتمال ساقط ہو کیونکہ شکار کے پوشیدہ ہو جانے سے چارہ نہیں ہوتا پس معلوم
ہوا کہ منع سے مراد تحریم نہیں بلکہ احتیاط ہے اور شاید یہی مراد امام مالک رح ہے اور یہاں ایک وجہ دیگر ہے اور وہ یہ کہ
غائب ہو جانے کی صورت میں جب شکار مارنے والے کو یقین نہو کہ صرف میرے تیر سے مرا ہے تو اسوقت حرام ہے اور
جب یہ یقین ہو تو مباح ہے چنانچہ فرمایا کہ تیرا جی چاہے کھا۔ پس اگر احتیاط کرے تو اولیٰ یہ کہ نہ کھاوے واللہ تعالیٰ اعلم
م۔ ولو وجد بہ جراحۃ سوی جراحۃ سہمہ لا یؤکل۔ اور اگر شکاری نے صید غائب میں اپنی جراحت تیر کے سوائے
کوئی جراحت پائی تو وہ حلال نہیں ہے ف پس اس صورت میں مرسعیہ تصریح فرمائی۔ اور یوں نہیں کہا کہ وہ نہ
کھایا جاوے۔ کیونکہ یہ احادیث میں منصوص ہے۔ لانہ موہوم یمکن الاحتراز عنہ فاعتبر محرما بخلاف وہم الہوام
اسواسطے کہ یہ احتمال موہوم ایسا ہے جس سے احتراز ممکن ہے تو اسکو حرام کرنے والا اعتبار کیا گیا بخلاف ہوام کے احتمال
کے ف یعنی زمین کے ہوام نے شاید مار ڈالا ہو۔ حاصل یہ کہ صید کا نظر سے غائب ہو جانا تو بکثرت واقع ہوتا ہے اور
جب نظر سے غائب ہو کر مردہ پایا گیا تو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ کسی زہر دار جانور نے مار ڈالا ہو پس اگر یہی معتبر ہو تو شکار کا دروازہ
بند ہو جاوے اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے لہذا بدون قرینہ کے اسکا اعتبار نہیں کیا گیا اور اگر اسمیں سوائے تیر کے
دوسرا زخم پایا گیا تو احتمال ہے کہ اسی زخم سے مرا ہو اور یہ بات ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتی کہ جو نظر سے غائب ہو
اسکو لامحالہ دوسرا زخم پہنچے پس اسکا اعتبار لازم ہوا تو حرام ہو گیا۔ م ک۔ والجواب فی ارسال الکلب فی ہذا
کالجواب فی الرمی فی جمیع ما ذکرناہ۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب صورتیں جو ہمنے تیر مارنے میں بیان کیں تو ایسی صورتوں
میں کتا چھوڑنے کا بھی حکم سب صورتوں میں مانند تیر کے ہے۔ قال واذا رمی صیدا فوقع فی الماء او وقع علی سطح او

جبل ثم تردی منہ الی الارض لم یوکل - اگر کسی نے شکار کو تیر مارا پس وہ پانی میں گرا اور مر گیا - یا وہ کسی چھت یا پہاڑ پر گر کر پھر وہاں سے زمین پر گرا اور مر گیا تو نہیں کھایا جائیگا - لانہ المتردیۃ وہو حرام بالنص - اسواسطے کہ یہ شکار تو متردیہ ہے اور وہ نص قرآنی سے حرام ہے ف - کیونکہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ مذبوح کے مثل ہو کر پانی میں یا پہاڑ سے گرا ہے - ولانہ احتمل الموت بغیر الرمی - اور اس دلیل سے بھی حرام ہے کہ اسمیں احتمال ہے کہ شاید تیر کے سوائے دوسرے سبب سے مرا ہو - اذ الماء مہلک وکذا السقوط من علو - کیونکہ پانی بھی مہلک ہے اور یونہی بلندی سے گرنا بھی مہلک ہے - یؤیدہ ذلک قولہ علیہ السلام لعدی رضی اللہ عنہ وان وقعت رمیتک فی الماء فلا تاکل فانک لا تدری ان الماء قتلہ او سہمک - اور اسی قول کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اگر وہ جانور جسکو تمنے تیر مارا ہے پانی میں گرکے مرا تو اسکو مت کھا کیونکہ تجھے معلوم نہیں کہ اسکو پانی نے مارڈالا یا تیرے تیر نے مارا ہے ف - رواہ مسلم وغیرہ - ولو وقع علی الارض فی الابتداء اکل لانہ لا یمکن الاحتراز عنہ وفی اعتبارہ سد باب الاصطیاد بخلاف ما تقدم - اور اگر صید مذکور تیر کھاکر پہلے ہی زمین پر گرا تو وہ کھایا جاوے اسواسطے کہ ایسے گرنے سے احتراز ممکن نہیں ہے اور اسکو اعتبار کرنے میں شکار مارنے کا دروازہ بند ہو جائیگا (اسواسطے کہ شکار ضرور اسی طرح گریگا) برخلاف صورت سابقہ کے ف - جبکہ تیر کھاکر پہاڑ وغیرہ کسی بلندی پر گرا اور وہاں سے ٹکراکر زمین پر گرا حالانکہ اسمیں مذبوح سے زائد زندگی باقی تھی تو وہ مردار ہوگا - لانہ یمکن الاحتراز عنہ - کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے ف - تو اسکا اعتبار کیا گیا - فصار الاصل ان سبب الحرمۃ والحل اذا اجتمعا وامکن التحرز عما ہو سبب الحرمۃ ترجح جہۃ الحرمۃ احتیاطاً وان کان مما لا یمکن التحرز عنہ جری وجودہ مجری عدمہ لان التکلیف بحسب الوسع - تو اب قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ جب حرمت کا سبب اور حلت کا سبب دونوں مجتمع ہوں اور جو سبب حرمت ہے اس سے احتراز ممکن ہے تو احتیاطاً سبب حرمت کو ترجیح دیجائیگی اور اگر سبب حرمت ایسی چیز ہو کہ جس سے احتراز ممکن نہیں ہے تو اسکے وجود کو کالعدم شمار کرینگے اسواسطے کہ مکلف کرنا بقدر وسعت ہے ف - اور جب اس چیز سے احتراز اپنی وسعت میں نہیں ہے تو اسکی تکلیف بھی نہیں ہے - توضیح یہ ہے کہ شکار مارنا مباح فرمایا اور متردیہ و موقوذہ کو حرام کیا - متردیہ وہ کہ پہاڑ یا چھت وغیرہ بلندی سے گر کر مر جاوے یعنی اسکی موت کا سبب یہی گرنا واقع ہو - موقوذہ وہ کہ دھکے و صدمہ و دباؤ وغیرہ سے بدون جرح و زخم کے مر جاوے پس اگر شکار کو تیر مارا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسا کاری زخم لگا کہ وہ فی الحال بمنزلہ مذبوح کے ہوگیا ہے یا ایسا نہیں ہوا پس اگر مذبوح کے برابر ہو لیا تو وہ پانی میں گرے یا ٹکراوے یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرے وہ ذبیحہ ہو جانے کے بعد ایسا ہوا تو وہ حلال ہے اور اگر مذبوح سے زائد جان باقی ہے تو اب اسکی موت میں ایک سبب تو یہ کہ تیر مذکور کا زخم ہے کہ آخر وہ اس سے مر جائیگا یا شاید زندہ ہاتھ آوے تو ذبح کیا جاوے پھر اگر وہ پانی میں گرا یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرا یا صدمہ کھایا تو قوی احتمال ہے کہ شاید زخم تیر کے سوائے اس صدمہ دیگر سے اسکی جان نکل گئی حالانکہ اس صدمہ دیگر سے مرا ہوا مردار ہے تو ہمنے اسی سبب کو غالب رکھا کہ وہ مردار ہے کیونکہ حلال حاصل ہو جانے کے بہ نسبت حرام سے بچنا زیادہ قابل اہتمام ہے کیونکہ اگر حلال کھایا تو خیر کچھ مواخذہ نہوگا اور اگر حرام کھایا تو جہنم میں جلایا جائیگا پس اس سے بچو - کیونکہ تم ایسے شکار سے بچ سکتے ہو جو بعد زخم تیر کے اسطرح ٹکرا کر یا صدمہ کھاکر مرے کیونکہ یہ کچھ ضرور نہیں کہ تمہارا ہر شکار اسی طرح صدمہ اٹھاکر مرا کرے - اور اگر کہو کہ ہم جس شکار کو ماریںگے وہ ضرور زمین پر دھم سے گریگا تو احتمال ہوا کہ شاید وہ اسی صدمہ سے مرا ہو پس ہر شکار حرام ہو جائیگا جواب یہ کہ ہاں ہر شکار ضرور زمین پر گریگا لیکن دو حال سے خالی نہیں ہے

یا وہ ہرن وغیرہ جو زندہ ہوگا تو اسکے حق مین یہ گرنا جب تک بچنے سے ہو موجب موت نہیں ہے اور یا وہ بزندہ ہوگا تو وہ
زمین پر گرنے تک بھی قوت اصلی رکھتا ہے کہ اسکی موت وجہ گرنے کے واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر وہ مذبوح ہوکر جس
گرا تو وہ پہلے ہی مذبوح ہو چکا اور اگر اسمین قوت باقی ہے تو وہ اپنی طاقت سے زمین پر گرا پھر مریگا تو زخم سے مریگا
بخلاف اسکے جب پہاڑ سے گرا تو یہ موجب موت ہے علاوہ برین ہر شکار خود وگرا وہ زمین پر گر گیا اور تم اس سے بچاؤ
نہیں کرسکتے ہو تو اللہ تعالیٰ نے جب شکار حلال کیا تو اس سے بچاؤ کا حکم قطعاً نہیں دیا کیونکہ یہ تو تمہارے امکان مین
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے حکم فرما دیا کہ ہمنے کسی پر اسکی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں رکھی پس معلوم ہوگیا کہ جسنے
شکار حلال کیا اسنے لازمی چیز سے احتراز کا حکم نہیں دیا تو ہمارے واسطے کلیہ قاعدہ مل گیا کہ شکار حلال کیا گیا اور جو امر
شکار کے ساتھ ضروری لازمی ہو جس سے بچاؤ نہیں ہو سکتا وہ معتبر نہیں کیا گیا اور جو امر کہ ایسا نہو یعنے شکار کے ساتھ
لازمی نہیں ہے تو اس سے بچاؤ ممکن ہے- پس شاید وہ بھی عفو ہو اور شاید معتبر ہو لیکن جب کوئی نص نہیں ملی تو ہمنے
اسکو معتبر رکھا کہ اسی مین احتیاط ہے- فمما یمکن التحرز عنہ اذا وقع علی شجر او حائط او آجرۃ ثم وقع علی الارض
پس منجملہ ان صورتون کے جس سے احتراز ممکن ہے (اور شکار احتیاطاً حرام رکھا جاوے) یہ ہے کہ صید بعد زخمی ہونے
کے درخت پر گرا (یعنے ہرن وغیرہ جسکی نسبت یہ گمان ہو کہ درخت پر گرنے سے مرا-) یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا پھر
وہان سے زمین پر گرا ف تو ضرور احتمال ہے کہ زمین پر آنے سے پہلے وہ بوجہ صدمہ درخت یا دیوار یا اینٹ کے
مرگیا- او رماہ وہو علی جبل فتردی منہ الی موضع حتی تردی الی الارض- یا شکاری نے اسکو تیر
مارا درحالیکہ صید مذکور پہاڑی پر تھا پس وہ زخمی ہوکر وہان سے ایک مقام سے دوسرے مقام پر لڑھکتا ہوا گرتا آیا
یہانتک کہ زمین پر گرا ف تو ضرور احتمال ہے کہ وہ اسی صدمہ سے مرا ہو اور اس سے احتراز ممکن ہے کیونکہ ہر صید
کے ساتھ ایسا ہونا لازمی نہیں ہے- او رماہ فوقع علی رمح منصوب او قصبۃ قائمۃ او علی حرف آجرۃ- یا صید
مذکور پر تیر مارا- (حالانکہ تیر سے اسکو ایسا زخم کاری نہیں آیا کہ مذبوح کے مثل ہو جاوے) پھر وہ کھڑے نیزہ پر
گرا یا کھڑے نرکل پر گرا یا پختہ اینٹ کی نوک و دھار پر گرا ف تو اس سے بھی احتراز چاہیے- لاحتمال ان
ہذہ الاشیاء قتلتہ- کیونکہ احتمال ہے کہ صید مذکور کو انھین چیزون نے مار ڈالا ہو ف اور اس احتمال کے
باوجود ہر شکار کے حق مین ایسا ہونا لازمی نہیں تو احتراز ممکن ہے پس عفو کی دلیل موجود نہیں تو احتیاطاً حرام سمجھا گیا اور
ایسی احتیاط واجب ہے- وما لا یمکن الاحتراز عنہ اذا وقع علی الارض کما ذکرنا- اور منجملہ ان صورتون کے
جنسے احتراز ممکن نہیں ہے یہ کہ جب صید بعد زخمی ہونے کے اسطرح زمین پر گرے جیسے ہمنے بیان کیا ف یعنی ابتداءً
بدون ٹکر لینے وغیرہ کے زمین پر گرے کیونکہ زمین پر گرنا تو ہر صید کے واسطے لازم ہے- او علی ما ہو فی معناہ کجبل او
ظہر بیت او لبنۃ موضوعۃ او صخرۃ فاستقر علیہا- یا صید مذکور ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی مین ہے مثلاً
پہاڑ یا چھت یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر وہین ٹھہر گیا ف اور وہان سے زمین پر نہیں گرا تو گویا وہ ابتداءً سے
زمین ہی پر گرا- لان وقوعہ علیہ وعلی الارض سواء- اسواسطے کہ اس شکار کا ان چیزون پر گرنا اور زمین پر گرنا
برابر ہے ف اور کچی اینٹ کی قید سے یہ اشارہ ہے کہ کچی اینٹ کی دھار نہیں جس سے احتمال ہو- وذکر فی المنتقی
لو وقع علی صخرۃ فانشق بطنہ لم یؤکل لاحتمال الموت بسبب آخر- اور منتقی مین حاکم شہید رح نے ذکر کیا کہ اگر صید
مذکور پتھر پر گرا پس اسکا پیٹ پھٹ گیا تو نہیں کھایا جائیگا کیونکہ شاید وہ سوائے زخم تیر کے دوسرے سبب سے مرا ہو-
ف مثلاً پتھر کے صدمہ سے پیٹ پھٹ کر مرا ہو- وصححہ الحاکم الشہید- اور حاکم شہید رح نے فرمایا کہ یہی حکم صحیح ہے

ف۔ لیکن مبسوط میں امام محمد رح نے کہا کہ پتھر پر گر کر ٹھہر گیا تو حلال ہے حالانکہ یہ مطلق ہے کہ خواہ پیٹ پھٹ گیا ہو یا نہ پھٹا ہو اور ممکن ہے کہ مراد یہ ہو کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہ ہو۔ پس حاکم شہید رح نے تصریح کی کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہ ہو تو حلال ہے۔ وحمل المطلق المروی فی الاصل علی غیر حالۃ الانشقاق۔ اور حاکم الشہید رح نے لفظ اطلاق کو جو مبسوط میں مروی ہے ایسی حالت پر محمول کیا جو کہ پھٹ جانے کی حالت کے سوائے ہو۔ ف۔ پھر حاکم شہید رح کے کلام پر شمس الائمہ سرخسی رح نے غور کیا۔ وحملہ شمس الائمۃ السرخسی رح علی ما اصابہ حد الصخرۃ فانشق بطنہ بذلک۔ اور حاکم شہید رح کے کلام کو ایسی صورت پر محمول کیا کہ جب صید مذکور کو پتھر کی دھار لگی کہ اس سے اسکا پیٹ پھٹ گیا۔ ف۔ پس خالی پتھر پر گرنے سے حرام نہیں ہے بلکہ پتھر پر گرنا اور زمین پر گرنا برابر ہے لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اسکو پتھر کی دھار سے صدمہ و زخم پہونچے تو حرام ہو جائیگا۔ وحمل المروی فی الاصل علی انہ لم یصبہ من الآجرۃ الا ما یصیبہ من الارض لو وقع علیھا وذلک عفو۔ اور شمس الائمہ سرخسی رح نے روایت مبسوط کو ایسی حالت پر محمول کیا کہ صید مذکور کو پختہ اینٹ (یا پتھر) سے کوئی غیر معمولی صدمہ نہیں پہونچا سوائے اس قدر کے جو اسکو زمین پر گرنے سے پہونچتا اگر زمین پر گرتا حالانکہ یہ عفو ہے۔ ف۔ چنانچہ خود اُن صورتوں میں جن سے احتراز ممکن ہے یہ صورت مذکور ہے کہ شکار مذکور کسی اینٹ پر گرا جس سے دھار کا صدمہ پہونچا تو یہی صورت پتھر میں بھی معتبر ہے پس کلام امام محمد رح جو مبسوط میں مذکور ہے اسمیں تخصیص نہیں بلکہ وہ خود دلالت کرتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ پتھر سے اسکو کوئی صدمہ مزید نہیں پہونچا۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ وھذا اصح۔ اور یہ محل زیادہ صحیح ہے۔ ف۔ یعنی شمس الائمہ رح نے جس طرح محمول کیا یہ اصح ہے اسواسطے کہ اگر صید مذکور زمین پر گرے اور پیٹ پھٹ جاوے تو حلال ہے اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور پیٹ پھٹ جاوے یا نہ پھٹے مطلقاً حلال ہے جیسے مبسوط میں مذکور ہے۔ ہاں اگر پہاڑ میں پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی دھار سے پیٹ پھٹے تو نہیں کھایا جائیگا پس زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھہرنا دونوں برابر ہیں۔ پھر اور یہ معلوم ہوا کہ منجملہ اسباب حرمت کے جن سے احتراز ممکن ہے پانی کی موت ہے لیکن بعضے جانور آبی ہوتے ہیں کہ وہ پانی میں زندہ رہتے ہیں لہٰذا فرمایا۔ وان کان الطیر مائیا۔ اور اگر پرند جسکو تیر مارا ہے آبی ہو۔ ف۔ جو پانی میں زندہ رہتا ہے۔ فان کانت الجراحۃ لم تنغمس فی الماء اکل۔ پس اگر اسکا زخم پانی میں نہیں ڈوبا تو وہ کھایا جاوے۔ ف۔ کیونکہ زخم میں پانی کی سرایت نہیں ہے تو دلیل قوی ہے کہ وہ زخم تیر سے ہلاک ہوا۔ وان انغمست لا یوکل۔ اور اگر اسکا زخم پانی میں ڈوب گیا ہو تو نہیں کھایا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ آبی جانور اگرچہ پانی میں زندہ رہتا ہے لیکن زخمی ہو کر اسمیں زندہ رہنا اسکی شان نہیں ہے تو پانی سے مرجانے کا احتمال ہے۔ کما اذا وقع فی الماء۔ جیسے خشکی کا جانور پانی میں گر کر مر گیا۔ ف۔ کہ وہ حرام ہو جاتا ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد رح ہے۔ قال وما اصابہ المعراض بعرضہ لم یوکل وان جرحہ یوکل۔ اور بغیر پھل کے تیر نے جو شکار کہ اپنی ڈنڈی سے مارا وہ نہیں کھایا جائیگا اور اگر اسکو مجروح کیا تو کھایا جائیگا۔ لقولہ علیہ السلام فیہ ما اصاب بحدہ فکل وما اصاب بعرضہ فلا تاکل۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراض کے بارہ میں فرمایا کہ معراض نے جو شکار اپنی دھار سے مارا وہ کھا اور جو اپنی ڈنڈی سے مارا وہ مت کھا۔ ف۔ رواہ النسائی وغیرہ باسانید صحیحۃ۔ ولانہ لا بد من الجرح لتحقیق معنی الذکاۃ علی ما قدمناہ۔ اور اسلئے کہ قیاس موافق سے کہ جراحت ضروری ہے تاکہ ذبح کے معنی پائے جاویں جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کیا ہے۔ ف۔ لہٰذا حدیث کی بعض روایات میں وارد ہے کہ اگر فرق کرے یعنی مجروح کرے تو کھا اور اگر لکڑی کی چوٹ سے مار ڈالے تو وہ وقیذ ہے یعنی موقوذہ ہے۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ دھار سے جرح ضروری ہے حتی کہ اگر لاٹھی کی چوٹ سے پھٹ جاوے اور…

پاش ہو جاوے تو وہ معتبر نہیں ہے۔ قال ولا یوکل ما اصابہ البندقۃ فمات بہا۔ اور وہ شکار نہیں کھایا جائیگا جسکو غلہ لگا پس وہ مرگیا ف یعنی اگر وہ گرا اور زندہ ذبح کیا تو حلال ہوگیا اور اگر مرگیا تو مردار ہے۔ لانہا تدق و تکسر ولا تجرح۔ اسواسطے کہ غلہ تو کوفتہ کرتا اور توڑ دیتا ہے اور مجروح نہیں کرتا۔ فصار کالمعراض اذا لم تخزق تو وہ مانند معراض کے ہوگیا جبکہ معراض سے جرح نہو ف یعنی غلہ کا شکار ایسا ہو جیسے معراض کا وہ شکار جو بچل کے نشانہ لگنے سے مجروح نہیں ہوا بلکہ ڈنڈی کی چوٹ سے مرا۔ وکذلک ان رماہ بحجر۔ اور اسی طرح اگر شکار کو پتھر پھینک مارا ف اور وہ مرگیا تو حلال نہیں ہے۔ وکذلک ان جرحہ۔ اور اسی طرح اگر پتھر نے صید کو مجروح کیا ہو تو بھی نہیں کھایا جائیگا ف اگر کہا جاوے کہ پتھر کوفتہ و شکستہ کرتا ہے پس مجروح کرنا کیا معنی ہیں۔ قالوا تاویلہ اذا کان ثقیلا وبہ حدۃ۔ مشائخ نے فرمایا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ ثقیل پتھر وغیرہ ہو حالانکہ اسمین دھار ہو ف تو دھار سے مجروح ہوگا لیکن جائز نہیں کھایا جائیگا۔ لاحتمال انہ قتلہ بثقلہ۔ اس احتمال سے کہ اسنے اپنے بوجھ سے اسکو مار ڈالا ہے ف بلکہ یہی ظاہر ہے اسواسطے کہ وہ بلبر جرح کے بھی مار ڈالتا ہے۔ وان کان الحجر خفیفا وبہ حدۃ یحل لتعین الموت بالجرح۔ اور اگر پتھر ہلکا ہو حالانکہ اسمین دھار ہے تو مجروح کرنے کی صورت مین شکار حلال ہوگا اسواسطے کہ مجروح ہوکر مرنا متعین ہے ف اور شیخ مصنف رح کی عادت ہے کہ قالوا سے اشارۂ اختلاف کرتے ہیں اور شاید وجہ اختلاف یہ کہ ظاہر الروایۃ مین جیسا مطلق حکم مذکور ہے یعنے پتھر کا مارا ہوا مجروح بھی حرام ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ ثقیل ہو یا خفیف ہو مطلقاً حرام ہے یہی مؤید بظاہر حدیث ہے کہ ڈھیلے و پتھر کے حق مین فرمایا کہ وہ دانت توڑ دے یا آنکھ پھوڑ دے اور شکار نہیں کرتا۔ کما فی روایات الصحاح۔ اور حضرت ابن عمر رضہ سے صحیح ہوا کہ غلہ کا مارا ہوا موقوذہ ہے اور حاکم شہید نے کافی مین لکھا کہ غلہ و پتھر و معراض و عصا و اسکے مانند کا مارا ہوا شکار نہیں حلال ہے اگرچہ یہ آلہ اسکو مجروح کرے کیونکہ یہ اسکو خزق نہیں کریگا مگر آنکہ ان چیزون مین سے کسی کو لنبا بناکر دھاردار مانند تیر کے بنادے۔ انتہی ع۔ اور بیان سے معلوم ہوا کہ بندوق سے جو شکار گولی یا چھرے سے مارا جاتا ہے وہ بدون ذبح کے حلال نہیں ہے کیونکہ گولی بوجہ شدت قوت کے اسکا بدن توڑ جاتی ہے اور اسکی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اور قول حاکم رح صریح ہے کہ خالی زخم سے حلت نہیں جب تک کہ وہ دھار سے نہ پھاڑے اور یہ غلہ کی طرح بیان بھی نمار دہی پس اسوقت مین بعضے لوگون نے جو اسکو حلال سمجھا غلط و خبط ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ولو کان الحجر خفیفا وجعلہ طویلا کالسہم وبہ حدۃ فانہ یحل لانہ یقتلہ بجرحہ۔ اور اگر پتھر خفیف یعنی ہلکا ہو اور اسکو طویل کرکے تیر کے مانند دھاردار کرلیا تو اسکا مارا ہوا شکار حلال ہے اسواسطے کہ وہ شکار کو اپنے زخم جرح سے قتل کریگا۔ ولو رماہ بمروۃ حدیدۃ ولم تبضع بضعا لایحل لانہ قتلہ دقا۔ اور اگر کسی شخص نے دھاردار سنگ مروہ سے شکار کو مارا اور اسنے شکار کو نہیں کاٹا تو وہ حلال نہوگا اسواسطے کہ پتھر مذکور نے اسکو کوفتہ کرکے مار ڈالا۔ وکذا اذا رماہ بہا فابان راسہ او قطع اوداجہ۔ اور اسی طرح اگر سنگ مروہ پھینک مارا پس اسنے صید کا سر جدا کردیا یا اسکی رگہائے گردن وحلقوم و مری کاٹ دین ف تو بھی شکار حلال نہوگا اگرچہ دھاردار مروہ سے ذبح کرنا حلال ہے۔ لان العروق تنقطع بثقل الحجر کما تنقطع بالقطع فوقع الشک۔ اسواسطے کہ یہ رگین تو پتھر کے ثقل و صدمہ سے کٹ جاتی ہین جیسے کاٹنے سے کٹ جاتی ہین تو شک پیدا ہوگیا ف کہ شاید پھینک مارنے کے صدمہ سے الگ ہوگئی ہون بخلاف اسکے جب ہاتھ سے بذریعہ سنگ مروہ کی دھار کے ذبح کرے۔ اولعلہ مات قبل قطع الاوداج۔ یا شک ہے کہ شاید شکار مذکور ان رگون کے قطع ہونے سے پہلے مرگیا ہو ف بوجہ پتھر کے صدمہ کے تو یہ یقین نہیں کہ رگین قطع کرنے سے مرا پس حرام ہے۔ ولو رماہ بالعصا او بعود حتی قتلہ لایحل لانہ یقتلہ ثقلا

لاجرحا۔ اور اگر صید کو لاٹھی یا چھڑی ماری کہ وہ مر گیا تو حلال نہیں ہوگا کیونکہ موٹی لاٹھی یا پتلی چھڑی اسکو صدمہ ثقل سے ہلاک کریگی نہ جرح سے ف۔ اسواسطے کہ جرح تو دھاردار سے ہے اور لاٹھی میں کوئی دھار نہیں ہے۔ اللھم اذا کان لہ حدۃ یبضع بضعا فحینئذ لا باس بہ لانہ بمنزلۃ السیف والرمح۔ ہاں اللہ تعالیٰ ہی جانے کہ سوائے اسکے کوئی صورت اس سے حلال ہونے کی نہیں نکلتی کہ لاٹھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ وہ زخم بھاڑ دے تو ایسی صورت میں البتہ صید مذکور کھانے میں مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں لاٹھی یا چھڑی بمنزلہ تلوار یا نیزہ کے ہوجائیگی ف۔ لیکن اولیٰ یہ کہ اسکو ترک کرے کیونکہ اسمیں صدمہ سے مرجانے کا احتمال قائم ہے یعنی شاید جرح سے پہلے بوجہ صدمہ کے مر گیا ہو۔ والاصل فی ہذہ المسائل ان الموت اذا کان مضافا الی الجرح بیقین کان الصید حلالا۔ اور ان مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شکار کا مرنا اگر بالیقین زخم جرح کی جانب منسوب ہو یعنی جرح سے مرنا یقینی ہے تو شکار حلال ہوگا۔ واذا کان مضافا الی الثقل بیقین کان حراما۔ اور اگر اسکا مرنا بالیقین ثقل وصدمہ کی جانب مضاف ہو تو صید حرام ہوگا۔ وان وقع الشک ولا یدری امات بالجرح او بالثقل کان حراما احتیاطاً۔ اور اگر شک پڑ گیا اور دریافت نہیں ہو تا کہ بوجہ جرح کے مرا یا بوجہ ثقل کے مرا ہے تو بھی احتیاطاً حرام ہوگا۔ ولو رماہ بسیف او بسکین فاصابہ بحدہ فجرحہ حل وان اصابہ بقفا السکین او بمقبض السیف لا یحل لانہ قتلہ دقا۔ اور اگر اسنے صید کو تلوار یا چھری سے پھینک مارا پس وہ دھار کی طرف لگی پس اسکو مجروح کردیا تو حلال ہے اور اگر اسکو چھری کی پشت لگی یا تلوار کا قبضہ لگا تو حلال نہوگا۔ اسواسطے کہ اسنے صید کو کوفتہ کرکے مار ڈالا ہے۔ فالحدید وغیرہ فیہ سواء۔ اور اس بارہ میں لوہا اور غیر لوہا دونوں برابر ہیں ف۔ یعنی جرح وپھاڑنا شرط ہے خواہ لوہا ہو یا غیر ہو حتیٰ کہ اگر لوہے کی دھاردار چیز سے مارا مگر دھار سے مجروح نہوا بلکہ چوٹ سے مر گیا تو مردار ہے جیسے تلوار وچھری کی صورت میں مذکور ہوا۔ ولو رماہ فجرحہ ومات بالجرح ان کان الجرح مدمیا یحل بالاتفاق وان لم یکن مدمیا فکذلک عند بعض المتاخرین سواء کانت الجراحۃ صغیرۃ او کبیرۃ لان الدم قد یحتبس لضیق المنفذ او غلظ الدم۔ اور اگر اسنے شکار کو پھینک مارا یا تیر مارا پس اسنے مجروح کیا اور وہ جراحت سے مر گیا پس اگر جراحت خون آلود ہو تو بالاتفاق شکار حلال ہے اور اگر جراحت نے خون نہ دیا تو بھی بعض متاخرین کے نزدیک حلال ہے خواہ جراحت چھوٹی ہو یا بڑی ہو اسواسطے کہ خون کبھی تنگی راہ سے یا بوجہ گاڑھے ہونے کے رک جاتا ہے ف۔ تو خون رک جانے سے ذبیحہ اضطراری میں خلل نہوگا۔ وعند بعضہم یشترط الادماء لقولہ علیہ السلام ما انہر الدم وافری الاوداج فکل۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک خون دینا شرط ہے اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز کہ خون بہاوے اور اوداج قطع کرے تو اسکو کھا ف۔ یعنی اسکا ذبیحہ حلال ہے پس کھانا جائز ہے۔ جیساکہ وہ حدیث خون سے متعلق ہوتا ہے۔ اول بروایت الستہ عن رافع بن خدیج والثانی بروایت ابن ابی ثعلبہ رضی اللہ عنہ۔ شرط الانہار۔ پس حدیث میں خون بہانا شرط فرمایا ہے۔ وعند بعضہم ان کانت کبیرۃ حل بدون الادماء وان کانت صغیرۃ لا بد من الادماء۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک اگر جراحت بزرگ ہو تو بدون خون دینے کے حلال ہے اور اگر جراحت صغیرہ ہو تو خون دینا ضرور ہے ف۔ گویا انکے نزدیک وجہ یہ ہے کہ جراحت جب کامل ہے تو متعین ہوا کہ اسکی موت بوجہ جراحت کے واقع ہوئی اور خون رک جانا کسی عارض کی وجہ سے واقع ہوا تو کچھ مضر نہیں ہے اور اگر جراحت خفیفہ ہے تو شاید ذبح کا اصلی مقصود یعنی خون جاری نہونا اسوجہ سے واقع ہوا کہ جراحت اس قابل نہ تھی جو اوداج قطع ہونے کے قائم مقام ہو اور اسلیے

شک کی صورت میں احتیاطاً حرام ہے۔ ولو ذبح شاۃ ولم یسل منه الدم۔ اور اگر ذبیحہ اختیاری میں یہ امر واقع ہوا کہ
اسکے اوداج قطع کیں اور خون جاری نہیں ہوا۔ قیل لا تحل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ حلال نہیں ہے ف۔ یہی قول
شیخ ابو القاسم الصفار رح ہے۔ وقیل تحل۔ اور بعض نے کہا کہ حلال ہے ف۔ یہی قول شیخ ابوبکر الاسکاف ہے۔
ووجه القولین دخل فیما ذکرناه۔ اور ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے بیان مذکورہ بالا میں آگئی ف۔ در طلبہ
شیخ ابوبکر رح کی ترجیح بیان کی گئی ہے اور اسی اعتماد پر غایۃ البیان میں مسئلہ صید میں جبکہ خون جاری نہیں ہوا ہے قول بعض
المتاخرین کو ترجیح دی اور کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے اور مخفی نہیں کہ مترجم نے قول سوم کی جو وجہ بیان کی وہ ذبح میں
ہوتی ہے کیونکہ ذبح کے مسئلہ میں رگیں کاٹ دینا متعین ہے بخلاف جراحت خفیفہ کے اسواسطے کہ زخم غیر اختیاری میں خون
بہانا ذبح کا قائم مقام ہے اور جب خون نہیں بہا تو طور داخل ہے خصوصاً جبکہ اسی میں شک ہے کہ جراحت اس قابل نہیں
جس سے خون بہ جاوے۔ فافہم واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ واذا اصاب السهم ظلف الصید او قرنه فان ادماه
حل والا فلا۔ اور جب صید کے کھر یا سینگ میں تیر لگا پس اگر اسنے خون دیا تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ وهذا یؤید بعض
ما ذکرناه۔ اور یہ قول ہمارے مذکورہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے ف۔ یعنی قول شیخ صفار رح کے واسطے
مؤید ہے کہ خون دینا شرط ہے۔ کذا فی العینی۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اقوال سابقہ میں سے قول دوم کے لیے مؤید ہے اسواسطے کہ
اصل کلام تو شکار میں ہے اور یہ مسئلہ مفیدہ ہے کہ ذبح اضطراری بطریق شکار وغیرہ اسوجہ سے قائم مقام ذبح اختیاری ہے کہ
اصل مقصود خون نجس خارج کرنا ہے بوجہ ضرورت صید وحشی کے متعذر ہوا اور خصوصیت اوداج کی عفو فرمائی گئی پس اگر خون بھی
جاری نہو تو قائم مقام ہونے بے معنی ہے۔ ہاں یہ کہ یہ مستقل اجازت ہو تو بالاتفاق اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ م۔ قال واذا
رمی صیدا فقطع عضوا منه اکل الصید لما بیناه۔ اور اگر صید کو تیر مارا کہ اس سے کوئی عضو قطع کر دیا (پس وہ مر گیا)
تو شکار مذکور کھایا جاوے کیونکہ ہمنے جرح سے اباحت کو بیان کر دیا۔ ولا یؤکل العضو۔ اور عضو مذکور نہیں کھایا جائیگا۔
یعنی جبکہ ایسا عضو ہو کہ اسکے بعد زندگی متوہم ہو اور مذبوح سے زائد ہو۔ م۔ وقال الشافعی رح اکلا ان مات الصید
منه لانه مبان بذکاۃ الاضطرار فیحل المبان والمبان منه کما اذا ابین الراس بذکاۃ الاختیار بخلاف
ما اذا لم یمت لانه ما ابین بالذکاۃ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اگر صید مذکور اس عضو کے جدا کرنے سے مرا ہو تو یہ
عضو اور صید دونوں کھائے جاویں اسواسطے کہ اضطراری ذبیحہ سے یہ عضو جدا کیا گیا ہے تو جدا کیا ہوا عضو مع باقی صید کے
دونوں حلال ہیں جیسے اختیاری ذبیحہ کے ساتھ جانور کا سر جدا کر دیا (تو سر مع باقی کے حلال ہیں) برخلاف اسکے اگر صید
مذکور اس عضو جدا کرنے سے نہیں مرا تو عضو نہیں کھایا جائیگا اسواسطے کہ وہ ذبیحہ اضطراری کے ساتھ جدا نہیں کیا گیا ف۔
وعلی ہذا اگر بکری کسی پہاڑی میں بے اختیاری پھنس گئی کہ نکالنا ممکن نہیں پس بطور اضطراری اسکا پچھلا دھڑ کاٹ لیا
تو حلال ہے۔ ولنا قوله علیه السلام ما ابین من الحی فهو میت۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ زندہ سے جو کچھ جدا کیا جاوے وہ مردار ہے ف۔ کما فی حدیث ابی داؤد والترمذی واحمد وابن ابی شیبہ
واسحق والدارمی وغیرہم۔ پس شافعی رح تو اسکو اطلاق پر نہیں رکھتے ہیں بلکہ ذکاۃ اختیاری سے خاص کر لیتے ہیں اور
ہم اطلاق کو منسوخ نہیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ۔ ذکر الحی مطلقا فینصرف الی الحی حقیقة وحکما۔ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے زندہ کو مطلقاً فرمایا تو یہ زندہ حقیقی اور زندہ حکمی دونوں کی طرف راجع ہے۔ والعضو المبان بهذه الصفة
اور جو عضو جدا کیا گیا وہ اسی صفت پر ہے۔ لان المبان منه حی حقیقة لقیام الحیاة فیه وکذا حکما لانه تتوهم سلامته
بعد هذه الجراحة۔ اسواسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ درحقیقت زندہ ہے کیونکہ جدائی کے وقت اسمیں حقیقی حیات قائم ہے

اور اسی طرح حکماً بھی زندہ ہے کیونکہ یہاں زخم کے اسکی سلامتی کا توہم ہوتا ہے۔ ولہذا اعتبرہ الشرع۔ اور اسی وجہ سے
اسکو شرع نے اعتبار کیا ہے ف۔ یعنی شرع نے اسمیں مذبوح سے زائد زندگی اعتبار کی۔ حتی لو وقع فی الماء وفیہ
حیات بہذہ الصفۃ یحرم۔ حتی کہ اگر وہ پانی میں گر جاوے حالانکہ اسمیں اس صفت کی حیات باقی ہے تو وہ حرام
ہو جاوے ف۔ یعنی اگر شکار مذکور اس حالت میں پانی میں گر کر مرے تو حلال نہ ہوگا معلوم ہے اور یہ اسی وجہ سے کہ
بعد اس عضو کے اسکی زندگی معتبر رہی ورنہ اگر مذبوح کی شکل ہو تو حرام نہیں ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محل اختلاف
ایسا عضو ہے جسکے قطع ہونے کے بعد زندگی معتبر رہے حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے۔ فافہم۔ قولہ ابین بالذکاۃ۔
اور یہ جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ عضو مذکور بطریق ذبح اضطراری کے جدا کیا گیا ہے۔ قلنا حال وقوعہ لم تقع ذکاۃ
لبقاء الروح فی الباقی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ جدا ہونے کے وقت یہ ذبح نہیں ٹھہرا کیونکہ باقی بدن میں روح باقی
تھی ف۔ تو ذبح نہوا۔ وعند زوالہ لا تظہر فی المبان لعدم الحیاۃ فیہ۔ اور باقی بدن سے روح زائل ہونے
کے وقت (اگرچہ صید کا ذبح ہونا ظاہر ہوا لیکن) اس جدا ہوئے ٹکڑے میں ذکاۃ ظاہر نہوگی کیونکہ اسمیں حیات نہیں ہے ف
تو یہ ٹکڑا مردار رہیگا۔ اگر کہا جاوے کہ باقی صید کے تابع ہو کر اس ٹکڑے کی بھی ذکاۃ ہو گئی۔ جواب دیا کہ۔ ولا تبعیۃ لزوالہا
بالانفصال۔ تابع ہونا نہ رہا کیونکہ جدا ہو جانے کی وجہ سے تابع ہونا جاتا رہا۔ فصار ہذا الحرف ہو الاصل
ان المبان من الحی حقیقۃ وحکماً لا یحل والمبان من الحی صورۃ لا حکماً یحل۔ پس کلیہ قاعدہ یہ ہوگیا کہ جو عضو
کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو حقیقۃً وحکماً زندہ معتبر ہے تو یہ عضو حلال نہیں ہے اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے
جو بصورت زندہ ہے مگر حکم شرع میں زندہ اعتبار نہیں ہے تو وہ حلال ہے ف۔ پس حقیقۃً وحکماً زندہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا
تو اسی طرح ہے جیسے شکار سے اگر کوئی عضو جدا کر دیا کیونکہ شکار مذکور حقیقۃً زندہ ہے اور حکم شرع میں بھی زندہ اعتبار ہوا بدلیل
اسکے کہ پانی میں گر جاوے تو مردار ہو جاتا ہے اور رہا بصورت زندہ اور بحکم مردہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسکی مثال یہ ہی
وذلک بان یبقی فی المبان منہ حیاۃ بقدر ما یکون فی المذبوح فانہ حیاۃ صورۃ لا حکماً ولہذا لو وقع فی
الماء وبہ ہذا القدر من الحیاۃ او تردی من جبل او سطح لا یحرم۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ جس جانور صید
سے عضو جدا کیا جاوے اسمیں صرف اسقدر حیات باقی ہو جیسے مذبوح میں ہوتی ہے چنانچہ وہ بظاہر حیات ہے اور حکماً حیات
نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر اسقدر حیات ہونے کی حالت میں وہ پانی میں گر پڑے یا کسی پہاڑ یا چھت سے گر پڑے
تو حرام نہیں ہوتا ف۔ کیونکہ شرعاً اسمیں حیات معتبر نہیں ہے۔ جب یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا تو۔ فنخرج علیہ المسائل
فنقول اذا قطع یداً او رجلاً او فخذاً او ثلثہ مما یلی القوائم او اقل من نصف الراس یحرم المبان ویحل
المبان منہ لانہ یتوہم بقاء الحیاۃ فی الباقی۔ ہم اسی قاعدہ کلیہ پر مسائل نکالتے ہیں پس کہتے ہیں کہ اگر تیر وغیرہ
ار کر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کاٹ دی یا ہاتھ پاؤں سے تہائی کاٹ دیا یا نصف سر سے کم کاٹ دیا تو جسقدر
کاٹ کر جدا کر دیا یہ حرام ہے اور باقی صید حلال ہے اسواسطے کہ باقی میں زندگی متوہم ہے ف۔ اور مذبوح سے زائد ہے۔
ولو قدہ بنصفین او قطعہ اثلاثاً والاکثر مما یلی العجز او قطع نصف راسہ او اکثر منہ یحل المبان والمبان
منہ لان المبان منہ حی صورۃ لا حکماً اذ لا یتوہم بقاء الحیاۃ بعد ہذا الجرح۔ اور اگر اسنے صید کے دو ٹکڑے
کر دیے یا تین ٹکڑے کر دیے یا جانب زیریں کا اکثر قطع کر دیا یا اسکا نصف سر یا اکثر قطع کر دیا (خواہ طول میں ہو یا عرض میں
ہو۔ البدائع۔) تو جدا کیا ہوا ٹکڑا اور جس سے جدا کیا ہے دونوں حلال ہیں اسواسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ بظاہر زندہ ہے
مگر حکماً زندہ نہیں ہے اسواسطے کہ ایسے زخم کے بعد اسکی زندگی متصور نہیں ہے ف۔ حتی کہ اگر اس حالت میں پانی میں گرے

تو وہ مردار نہوگا بلکہ حلال رہیگا۔ والحدیث وان تناول السمک۔ اور حدیث مذکور اگرچہ مچھلی کو شامل ہی
یعنی۔ وما ابین منہ فہو میتۃ۔ جو کچھ مچھلی سے جدا کر دیا جاوے وہ مردہ ہی۔ الا ان میتتہ حلال بالحدیث الذی
رویناہ۔ لیکن مچھلی سے مردہ بھی حلال ہو بدلیل اسی حدیث کے جو ہم اپنے موقع پر روایت کر چکے ہیں ف۔ کہ حدیث
میں آیا کہ ہمارے واسطے دو مردہ حلال ہیں یعنے مچھلی و ٹڈی۔ ولو ضرب عنق شاۃ۔ اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری
ف۔ یعنی تسمیہ پڑھکر پیچھے کی طرف سے اسکی گردن میں تلوار ماری۔ فابان راسہا۔ پس اسکی گردن الگ کردی
یحل لقطع الاوداج ویکرہ ہذا الصنیع۔ تو حلال ہو جائیگی اسواسطے کہ اسکی رگیں کٹ گئیں ولیکن یہ حرکت مکروہ
ہی ف۔ اور ذبیحہ حلال ہی اور جدا ہوا سر بھی حلال ہو مگر یہ فعل مکروہ ہی۔ لابلاغہ النخاع۔ کیونکہ اسنے نخاع تک
نوبت پہونچائی ف۔ حالانکہ نخع مکروہ ہی اور اسکی تفسیر کتاب الذبائح میں گذر چکی۔ وان ضربہ من قبل القفا
ان مات قبل قطع الاوداج لایحل وان لم یمت حتی قطع الاوداج حل۔ اور اگر اسنے بکری کی گردن اسکی
گدی کی طرف سے ماری یعنے اوپر سے تلوار ماری جسمیں اول اسکی گردن کا اوپر کا حصہ قطع ہوگا پھر حلقوم و رگیں قطع
ہونگی پس اگر وہ رگیں قطع ہونے سے پہلے مرگئی تو حلال نہیں ہی اور اگر نہیں مری یہانتک کہ رگیں قطع ہوگئیں تو حلال
ہوگئی۔ ولو ضرب صیدا فقطع یدا او رجلا ولم یبنہ ان کان یتوہم الالتیام والاندمال فاذا مات حل کلہ
لانہ بمنزلۃ سائر اجزائہ۔ اور اگر اسنے شکار کو مارا پس اسکا ہاتھ یا پاؤں ایسے طور پر قطع کیا کہ بالکل الگ نہیں ہوا
پس اگر یہ توہم ہو کہ یہ جڑ جائیگا اور مندمل ہو جائیگا تو جب صید مرجاوے تو یہ بھی کھایا جاوے اسواسطے کہ یہ ہاتھ
یا پاؤں بھی اسکے دیگر اجزاء کے مانند ہی۔ وان کان لایتوہم بان بقی متعلقا بجلدہ حل ما سواہ لوجود الابانۃ
معنی والعبرۃ للمعانی۔ اور اگر یہ توہم نہو کہ وہ جڑ جائیگا بایں طور کہ صرف کھال کے ذریعہ سے لٹکا رہگیا ہی تو اس
عضو کے سوائے باقی کھایا جاوے کیونکہ اس عضو کے حق میں جدا ہو جانا از راہ معنی کے موجود ہی اور یہاں معانی ہی کا
اعتبار ہوتا ہی۔ قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثنی لانہم لیسوا من اہل الذکاۃ علی مابیناہ فی
الذبائح ولابد منہا فی اباحۃ الصید بخلاف النصرانی والیہودی لانہما من اہل الذکاۃ اختیارا فکذا
الاضطرار۔ قدوری نے ذکر کیا کہ مجوسی یا مرتد یا بت پرست نے جو شکار مارا وہ نہیں کھایا جائیگا اسواسطے کہ یہ لوگ
ذبح کی لیاقت نہیں رکھتے ہیں چنانچہ ہمنے ذبائح میں بیان کیا حالانکہ صید مباح ہونے میں ذبح کی لیاقت ضرور ہی برخلاف
نصرانی و یہودی کے کہ انکا شکار حلال ہی اسواسطے کہ یہ لوگ اختیاری ذبح کی لیاقت رکھتے ہیں تو انکو اضطراری ذبح
کی بھی لیاقت ہی ف۔ اور صید میں ذبح اضطراری ہی تو نصرانی و یہودی کا شکار حلال ہی۔ قال ومن رمی
صیدا فاصابہ ولم یثخنہ ولم یخرجہ عن حیز الامتناع فرماہ آخر فقتلہ فہو للثانی ویوکل۔ اگر کسی نے ایک
شکار کو تیر مارا جو اسکے لگا مگر اسکو سخت مجروح نہیں کیا اور نہ اسکو امتناع سے خارج کیا یعنی وحشی جسطرح اپنے آپ کو
بچاتا ہی وہ قوت اسمیں موجود ہی پس دوسرے شخص نے اسکو تیر مار کر قتل کیا تو یہ دوسرے کی ملک ہی اور یہ شکار کھایا
جاوے یعنی حلال ہی۔ لانہ ہو الاخذ وقد قال علیہ السلام الصید لمن اخذہ۔ اسواسطے کہ صید کو پکڑنے والا
یہی شخص دوم ہی یعنے اسی نے اسکو صید ہونے و امتناع سے خارج کر دیا تو گویا گرفتار کر لیا اور حدیث میں آیا ہی کہ صید
اسی کے واسطے ہوتا ہی جو اسکو گرفتار کرے ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں ملی اور یہ اصول میں معلوم ہو چکا کہ مباحات
میں جسکا ہاتھ پہلے پہونچے وہی اسکا مالک ہوتا ہی پس حکمی قبضہ اس صید پر اسی شخص دوم کا ہوا کیونکہ یہ مذکور ہو چکا کہ
جس شخص نے صید کو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ امتناع کر سکے تو وہ اسکا مالک ہو جاتا ہی اگرچہ درحقیقت اسپر قبضہ نکرے

اور کمۂ کو رغزجو قریب مکہ آپ کو جلا یا گیا تھا جسمیں کسی شخص کے شکار کرنے کی علامت موجود تھی آپ نے فرمایا کہ ایک شخص اسکی حفاظت کرے تاکہ کوئی اسکو نہ لے کیونکہ اسکا مالک اسکی تلاش کریگا چنانچہ وہ آیا اور اسنے آپ کے واسطے ہبہ کیا۔ پس آپ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اسکی تقسیم کا حکم دیا۔ کما فی بعض الصحاح۔ پس ہرچند کہ اسکا قبضہ نہیں تھا لیکن جب وہ صید نہیں رہا تھا تو شکاری اسکا مالک ہوچکا تھا لہذا آپ نے لینے سے منع کردیا اور میں نے الملخص معنی بیان کیے ہیں۔ م۔ وان کان الاول اثخنہ فرماہ الثانی فقتلہ فہو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وہو لیس بذکاۃ للقدرۃ علی ذکاۃ الاختیار بخلاف الوجہ الاول۔ اور اگر اول شکاری نے اسکو زخم کاری مجروح کردیا ہو یعنی وہ صید کا امتناع نہیں رہا پھر دوسرے نے اسکو تیر مار کر قتل کردیا تو صید مذکور اول کے واسطے ہو یعنی مالک اول ہو مگر کھایا نہیں جائیگا کیونکہ احتمال ہو کہ شاید دوم کے تیر سے مرا ہو (حالانکہ اب وہ ذبح کیا جاتا اگر ہاتھ آتا ورنہ مرجاتا) حالانکہ دوسرے کا مارنا ذبح نہیں ہو کیونکہ اسپر اختیاری ذبح کی قدرت حاصل ہو برخلاف پہلی صورت کے ف۔ جبکہ وہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا کہ دوسرے تیر مارا تو یہ ذبح ہوگیا اسواسطے کہ یوں ہی اضطراری طریقہ سے وہ ذبح ہوسکتا ہو اور اختیاری ذبح کی قدرت اسپر نہیں ہو اور دوسری صورت میں اسپر ذبح اختیاری کی قدرت موجود ہو لہذا دوسرے کے قتل سے مردار ہو جائیگا۔ وہذا اذا کان الرمی الاول بحال ینجو منہ الصید۔ اور یہ حکم اسوقت ہو کہ اول ضرب تیر ایسی حالت پر ہو کہ شاید صید مذکور اس سے بچ جاوے ف۔ اور اس قابل نہو کہ وہ ذبح ہوچکا۔ لانہ حینئذ یکون الموت مضافا الی الرمی الثانی اسواسطے کہ ایسی ہی صورت میں دوسرے تیر کی طرف اسکا مرنا منسوب ہوسکتا ہو ف۔ کیونکہ اگر پہلے ہی تیر سے مرچکا ہو یعنی ملی ہوچکا کہ نہیں بچیگا تو دوسرے تیر کی طرف مرنے کی نسبت بے معنی ہو۔ واما اذا کان الاول بحال لا یسلم منہ الصید بان لا یبقی فیہ من الحیات الا بقدر ما یبقی فی المذبوح کما اذا ابان راسہ یحل۔ اور اگر تیر اول کی ضرب ایسی حالت پر ہو کہ اس سے صید نہیں بچیگا مثلاً صید مذکور میں زندگی باقی نہیں ہو سوائے اسقدر حیات کے جیسے مذبوح میں رہ جاتی ہو مثلاً اول تیر انداز نے اسکا سر جدا کردیا ہو تو یہ شکار بھی حلال ہوگا ف۔ یعنی جیسے وہ ملک اول ہو ویسے ہی اسکا کھانا بھی حلال ہو اور دوسرے کا تیر مارنا بے اثر و بیفائدہ ہو۔ لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجودہ وعدمہ بمنزلۃ۔ اسواسطے کہ صید مذکور کا مرنا دوسری تیر اندازی کی جانب مضاف نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے تیر کا وجود و عدم برابر ہو ف۔ جبکہ وہ پہلے ہی تیر سے ذبح ہوچکا۔ وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش الا انہ یبقی فیہ الحیوۃ اکثر مما یکون بعد الذبح بان کان یعیش یوما او دونہ فعلی قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان ہذا القدر من الحیات لا عبرۃ بہا عندہ۔ اور اگر تیر اول سے حالت صید یہ ہو کہ وہ زندہ تو نہیں رہیگا لیکن ابھی اسمیں اتنی زندگی باقی ہو جو مذبوح جانور کی حیات سے زائد ہو بایں معنی کہ صید مذکور مثلاً ایک روز یا اس سے کم زندہ رہ سکتا ہو تو امام ابو یوسف کے قول پر دوسرے شخص کے تیر مارنے سے وہ حرام نہیں ہوگا کیونکہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک اسقدر زندگی کا کچھ اعتبار نہیں ہو ف۔ بلکہ یہ بھی بمنزلہ مذبوح کے ہو۔ وعند محمد رح یحرم لان ہذا القدر من الحیات معتبر عندہ علی ما عرف من مذہبہ فصار الجواب فیہ والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منہ الصید سواء ولا یحل اور امام محمد رح کے نزدیک صید مذکور دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائیگا اسواسطے کہ امام محمد رح کے نزدیک ایک روز یا کم کی قدر حیات معتبر ہو جیسا کہ امام محمد رح کا مذہب معلوم ہوا ہو تو اس صورت میں جو حکم ہو اور درصورتیکہ اول تیر سے صید کی یہ حالت ہو کہ شاید بچ جائیگا جو حکم ہو دونوں حکم یکساں ہیں یعنی شکار مذکور حلال نہیں ہوگا ف۔ اور شاید کہ شیخ مصنف رح کے نزدیک یہی قول ارجح ہو واللہ تعالی اعلم م۔ بالجملہ جب صید مذکور تیر اول سے کم مجروح ہوا

کہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے تیر والا اسکا مالک ہوگا اور اسکو حلال ہوگا اور جب تیر اول سے وہ صید ہونے سے خارج ہو چکا تو وہ اول کی ملک ہوگیا اور اسمین کچھ خلاف نہیں ہے رہا یہ کہ اسکا کھانا حلال ہے یا نہیں تو اسمین تفصیل گزر چکی بالا ہے اور جب وہ اول کی ملک ہو چکا تو دوسرے کا فعل مذکور شخص اول کی ملک مین تصرف ہے اور اس تصرف سے دیکھنا چاہئے کہ صید بمنزلہ مذبوح ہو چکا تھا کچھ ضرر نہیں پہونچا اور صورتیکہ وہ حرام ہوگیا ہے ضرر پہونچا۔ قال والثانی ضامن لقیمتہ للاول غیر ما نقصتہ جراحتہ۔ اور دوسرا تیر مارنے والا اسکی قیمت کا اول کے واسطے ضامن ہے سوائے اس نقصان کے جو اول کی جراحت نے صید مین پیدا کیا ہے ف۔ یعنی جو کچھ اس جانور کی قیمت ہو وہ دوسرا تیر مارنے والا اول کو ادا کرے لیکن اول کے مجروح کرنے سے اسمین نقصان پیدا ہوا ہے تو اسی نقصان کے ساتھ اسکی قیمت اندازہ کیجاویگی لانہ اتلف بالرمی صیدا مملوکا لہ۔ ضامن اس دلیل سے کہ دوم نے تیر مارکر اول کا شکار مملوک برباد کر دیا ف یعنی حرام ہوگیا حالانکہ وہ اسکی ملک ہو چکا تھا۔ لانہ ملکہ بالرمی المثخن۔ کیونکہ اول بوجہ زخم کاری پہونچانے کے اسکا مالک ہو چکا تھا ف۔ جبکہ اسکے زخم کاری سے وہ صید نہیں رہا کہ ہاتھ نہیں آیا بلکہ جب چاہتا اسکو پکڑ لیتا اور اگر حاجت ہوتی تو اسکو حلال کر لیتا ورنہ مر جاتا تو حلال تھا۔ پس جب دوم نے تیر مارکر حرام کر دیا تو اسکا مملوک جانور تلف کر دیا۔ وہو منقوص بجراحتہ۔ اور حال یہ کہ صید مذکور بوجہ زخم اول کے ناقص ہے ف۔ تو اسی قدر نقص کی نسبت کا ضامن ہوگا۔ وقیمتہ المتلف تعتبر یوم الاتلاف۔ اور تلف کردہ مال کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو ف۔ پس تیر مارنے کے روز جو قیمت ہو وہ بحساب نقص مذکور کے تاوان دے مثلاً جس روز بازار مین ہرن کی قیمت آٹھ آنہ ہے جبکہ زخم شکار سے مجروح ہوا اور بغیر جرح کے بارہ آنہ ہے تو وہ آٹھ آنہ قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ تاوان ادا کرنے کے روز مجروح ہرن کی قیمت چار آنہ ہو۔ قال رضی اللہ عنہ تاویلہ اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوز ان یسلم الصید منہ والثانی بحال لا یسلم الصید منہ لیکون القتل کلہ مضافا الی الثانی۔ شیخ رح نے فرمایا کہ اس حکم مطلق کی تاویل یہ ہے کہ شخص دوم کے ضامن ہونے کا حکم اسوقت ہے جب یہ معلوم ہو کہ صید مذکور کا مر جانا بوجہ تیر دوم کے واقع ہوا بایں طور کہ زخم تیر اول ایسی حالت پر ہو کہ شاید اس سے صید بچ جاتا اور زخم تیر دوم ایسا تھا کہ اس سے صید مذکور نہیں بچ سکتا تھا تاکہ پورا قتل منسوب بجانب زخم دوم ہو ف۔ چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کر دیا کہ ضامن ہونا اسی وقت ہوگا کہ زخم دوم سے حرام ہو جاوے ورنہ جب اس سے ضرر نہو تو ضامن نہوگا۔ وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصا بالجراحۃ فلا یضمنہ کملا۔ اور حالت یہ ہے کہ شخص دوم نے اول کے مملوک حیوان کو قتل کیا درحالیکہ وہ جراحت اول سے ناقص تھا پس وہ کامل حیوان کا ضامن نہوگا ف۔ بلکہ ناقص کا ضامن ہے۔ کما اذا قتل عبدا مریضا۔ جیسے کسی نے دوسرے کے غلام مریض کو قتل کیا ف۔ تو تندرست کا ضامن نہین ہوتا اور جیسے کسی کی مجروح بکری مار ڈالی تو تندرست کی قیمت تاوان نہین دیتا ہے۔ یہ سب اس صورت مین ہے کہ تیر دوم سے صید قتل ہونا معلوم ہوا اسطرح کہ زخم اول قاتل نہین اور زخم دوم قاتل ہے وان علم ان الموت حصل بالجراحتین اولا یدری۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ دونون زخمون سے صید کا مرنا معلوم ہو یا دریافت نہین ہوتا کہ کس زخم سے مرا ہے۔ قال فی الزیادات یضمن الثانی ما نقصتہ جراحتہ ثم یضمن نصف قیمتہ مجروحا بالجراحتین ثم یضمن نصف قیمۃ لحمہ۔ تو ان دونون صورتون کا حکم زیادات مین اسطرح فرمایا کہ شخص دوم ایک تو اس نقصان کا ضامن ہوگا جو اسکے زخم سے پیدا ہوا ہے۔ پھر دوبارہ اس جانور کی نصف قیمت کا جو دو زخمون سے مجروح ہونے کے حساب سے اندازہ کی جاوے ضامن ہوگا پھر سہ بارہ اس جانور کے گوشت کی نصف

قیمت کا ضامن ہوگا ف۔ اور ان تینوں وجوہ ضمانت کے دلائل بیان فرمائے۔ اما الاول فلانہ جرح حیوانا مملوکا للغیر وقد نقصہ فیضمن ما نقصہ اولا۔ اول یعنے ضمان نقصان کی یہ وجہ ہے کہ اسنے غیر کی مملوک حیوان کو مجروح کیا اور اس سے نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ نقصان آیا اسکا ضامن ہے۔ واما الثانی فلان الموت حصل بالجراحتین فیکون ہو متلفا نصفہ وہو مملوک لغیرہ فیضمن نصف قیمتہ مجروحا بالجراحتین لان الاولی ما کانت بصنعہ والثانیۃ ضمنہا مرۃ فلا یضمنہا ثانیا۔ اور ضمان دوم یعنے زندہ کی نصف قیمت بحساب مجروح بدو جراحت کا ضامن اسوجہ سے ہوا کہ صید مذکور کا مرنا دو جراحتوں سے واقع ہوا (خواہ معلوم ہو یا دریافت نہو کیونکہ دریافت نہونے کی حالت میں گویا دونوں سے مرا ہے) تو شخص دوم اسکے نصف کو تلف کرنے والا ہوا حالانکہ یہ جانور ایک شخص غیر کا مملوک تھا تو دوم اسکی نصف قیمت کا بوجود زخموں سے مجروح ہونے کی حالت میں اندازہ کی جاوے ضامن ہوگا کیونکہ زخم اول تو اسکے فعل سے نہیں تھا اور زخم دوم اگرچہ اسکے فعل سے تھا مگر ایک مرتبہ اسکا تاوان دے چکا تو دوبارہ اسکا ضامن نہوگا ف۔ پس صید مذکور کی قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان خارج کر دیا جائیگا پھر جو قیمت بچے اسکے نصف کا ضامن اسوجہ سے ہوگا کہ اسنے اپنے زخم سے تلف کر دیا کیونکہ مفروض یہ کہ صید دونوں کے زخم سے بھی مرا ہے۔ واما الثالث فلان بالرمی الاول صار بحال یحل بذکاۃ الاختیار لولا رمی الثانی فہذا بالرمی الثانی افسد علیہ نصف اللحم فیضمنہ ولا یضمن النصف الآخر لانہ ضمنہ مرۃ فدخل ضمان اللحم فیہ۔ اور ضمان سوم یعنے نصف گوشت کے تاوان کی وجہ یہ ہے کہ صید مذکور تیر اول کے بعد اس قابل تھا کہ اختیاری ذبح سے حلال ہو جاتا اگر دوسرے نے تیر نہ مارا ہوتا پس دوم نے اپنے تیر مارنے سے اسکا نصف گوشت حرام کر دیا تو نصف گوشت کا ضامن ہوگا اور باقی نصف کا اسواسطے ضامن نہوا کہ ایکبار وہ اس جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہو چکا ہے تو اسمیں گوشت کا تاوان بھی داخل ہو چکا ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ تیر اول کے بعد اول نے کچھ زخم نہیں پہونچایا۔ وان کان رماہ الاول ثانیا۔ اور اگر اول تیر مارنے والے نے صید مذکور کو دوبارہ تیر مارا ف۔ یعنی یہ صورت ہوئی کہ ایک شخص نے صید کو تیر مار کر مجروح کر دیا جس سے وہ صید نہیں رہا پھر خود اسنے دوبارہ تیر مار کر قتل کر دیا تو کیا وہ مباح ہے۔ فالجواب فی حکم الاباحۃ کالجواب فیما اذا کان الرامی غیرہ۔ تو مباح ہونے میں جواب حکم یہ ہے کہ جیسے اس حالت میں کسی غیر نے تیر مارا تو جو حکم مفصل مذکور ہوا وہی اسکا حکم ہے ف۔ کیونکہ مباح وغیر مباح کا مدار تو اس امر پر مبنی ہے کہ صید مذکور جب صید نہیں رہا تو اب ذکاۃ اختیاری لازم ہے پس اگر خود ہی اسکی ذکاۃ اختیاری چھوڑ کر ذکاۃ اضطراری سے مار ڈالے تو حرام ہو جائیگا۔ ولیصیر کما اذا رمی صیدا علی قلۃ الجبل فاثخنہ ثم رماہ ثانیا فانزلہ لا یحل لان الثانی محرم کذا ہذا۔ اور ایسا ہوگیا جیسے کسی نے پہاڑی کی چوٹی پر شکار کو تیر مارا کہ اسکو زخم کاری سے بیکار کر دیا پھر اسکو دوبارہ تیر مار کر نیچے اتار دیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اسواسطے کہ دوبارہ تیر مارنا اسکا حرام کرنے والا ہے پس ایسا ہی اس صورت مذکورہ بالا میں ہے۔ قال ویجوز اصطیاد ما یوکل لحمہ من الحیوان وما لا یوکل لاطلاق ما تلونا۔ شکار مارنا ایسے حیوان کا جائز ہے جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور ایسے حیوان کا بھی جائز ہے جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے بدلیل اطلاق آیت کے ف۔ یعنی قولہ تعالے واذا حللتم فاصطادوا۔ میں شکار کرلینے کی مطلق اجازت ہے اور یہ خصوصیت نہیں کہ ایسے جانور کو شکار کرو جو حلال ہے اور امام شافعی وغیرہ علماء کے نزدیک صید اسی جانور کے ساتھ خاص ہے جسکا گوشت کھایا جاوے اور ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ صید عام ہے خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو۔ والصید لا یختص بماکول اللحم قال قائلہم ۔ صید الملوک

ارانب وثعالب * واذا رکبت فصیدی الابطال * اور صید کا لفظ کچھ ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے
اسلیے کہ عرب کے شاعر نے کہا کہ ؎ صید الملوک الخ - یعنی بادشاہوں کا صید تو خرگوش و لومڑی ہیں اور میں جب
سوار ہوا تو میرے صید بہادران دلیر ہیں ف۔ پس شاعر نے دلیر آدمیوں پر صید کا اطلاق کیا حالانکہ آدمیوں کا گوشت
کسی قوم میں کسی وقت جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ صید کا اطلاق کچھ ماکول اللحم سے خاص نہیں ہے - ولان صیدہ سبب
للانتفاع بجلدہ او شعرہ او ریشہ او لاستدفاع شرہ - اور اس دلیل سے کہ جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے
اسکا شکار سبب ہے کہ اسکی کھال یا بال یا پروں سے نفع اٹھایا جاوے یا اسکا ضرر و شرارت دور ہو ف۔ یعنی
غیر ماکول اللحم کے شکار سے یہ فائدہ ہے کہ شکار کے سبب سے شیر کی کھال اور سمور و سنجاب کے بال و ہنس وغیرہ کے پر
حاصل ہونگے یا اگر بھیڑیے و شیر وغیرہ کا ضرر دور ہو جائیگا - وکل ذلک مشروع واللہ تعالی اعلم بالصواب
اور یہ ہر ایک امر مشروع ہے واللہ تعالے اعلم بالصواب - (فروع) - اگر شکار کے واسطے جال لگایا پس صید اسمین
پھنسکر مرگیا تو مردار ہے ع - اگر جال بچھایا خواہ کسی شکار کے واسطے بچھایا ہو یا نہیں پس اسمین شکار پھنس گیا تو
جال والا اسکا مالک ہے اور اگر کوئی ٹوکری اسواسطے لگائی کہ اسمین شکار پھنسے حالانکہ ٹوکری کچھ شکار مارنے کا آلہ نہیں
ہے لیکن جب یہ قصد ہو اور شکار پھنس گیا تو مالک ہوگیا - الظہیریہ - یعنی دوسرا شخص اسکو نہیں لے سکتا ہے - اور اگر شکاری
نے جال وغیرہ سے شکار پکڑا پھر وہ اسکے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور اسکو کسی غیر نے پکڑا تو وہ شخص اول کی ملک ہے اور دوسرے
کو حلال نہیں ہے اسواسطے کہ چھوٹ جانا ایسا ہے جیسے غلام بھاگ گیا یا کبوتر اڑ گیا حالانکہ اس سے ملکیت زائل نہیں ہوتی
ہے - محیط السرخسی - اسی واسطے سیر کبیر سے منقول ہے کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا مطلقاً حلال نہیں ہے اور اگر چھوڑنے
میں یوں کہا کہ جو شخص اسکو پکڑے اسکے واسطے میں نے مباح کیا تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہے یعنی بعض کے نزدیک
مباح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں - الصغری - یہ مسئلہ صریح ہے کہ اس ملک میں جو عوام جاہل بازاروں سے پرند خرید کر
چھوڑتے ہیں یہ حرام ہے - اول تو اعتقاد میں فساد کہ یہ کفار عرب و ہنود کا عقیدہ فاسد ہے - دوم یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسرون
کو دھوکے میں ڈالنا حرام ہے - اور روشن ہو کہ حدیث شریف میں یہ امر ممنوع ہے کہ آدمی یا جانور کسی کو اسکے بچہ سے جدا
کیا جاوے حالانکہ اس ملک کے چڑیمار اکثر جانوروں کے چھوٹے چھوٹے بچے نکال لاتے ہیں حالانکہ ابھی خود کھانے کے لائق نہیں
ہوتے ہیں یا اکثر جانوروں کو پکڑ لاتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں انکے بچے ہوتے ہیں پس یہ فعل حرام و بے رحمی کردہ ہے -
اگر کسی نے چڑیمار کو دیکھا کہ اسنے ایسے بچے نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ انکے ماں باپ پریشان چلاتے ہیں اور اس
شخص کو چڑیمار کو منع کرنے کا اختیار اسوجہ سے نہیں کہ سلطنت موجودہ میں مخالفت نہیں ہے پس اسنے یہ بچے خرید کر پھیر
رکھ دیے یا جوڑا ماں باپ کا بچوں کی وجہ سے لیکر چھوڑ دیا تو ثواب جمیل ہے لیکن اسی شرط سے کہ اپنی ملک سے خارج کرے
اور جو پکڑے اسکے لیے مباح کر دے اور مترجم نے سابق میں بیان کر دیا کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے م
باز کو زندہ جانور پر سکھانا حرام ہے - الذخیرہ - جیسا کہ صحاح کی احادیث میں صحیح ہے جیسے زندہ جانور کو تیر اندازی وغیرہ
کا نشانہ بنانا حرام ہے - م - اگر کسی شخص چڑیمار نے حاکم سے کوئی جنگل واسطے شکار و پرندوں کے اجارہ لیا تو باطل ہے اور
جسنے اس جنگل سے شکار پکڑا اسکے واسطے حلال ہے - السراجیہ - بکری ذبح کی اور حلقوم و رگیں سب قطع کر دیں پھر کسی نے
اضطراب دور ہونے سے پہلے اسکے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ حلال ہے - التاتارخانیہ - شست میں مچھلی پھنسی پس
اگر نکال کر اسے خشکی میں کسی جگہ ڈالدی کہ جب چاہے پکڑے تو مالک ہوگیا اور اگر پانی میں چھوٹ گئی تو مالک نہو گا
الخلاصہ - اگر پانی کاٹ کر اپنی زمین میں لایا کہ مچھلیاں پھر آجاویں پس بہت سی مچھلیاں آگئیں تو ابھی وہ انکا مالک

نہیں ہے پھر اگر باقی اسقدر قلیل ہو گیا کہ وہ ہاتھ سے پکڑ سکتا ہے تو مالک ہو گیا حتیٰ کہ دوسرا اسکو نہیں لے سکتا ہے۔ الذخیرہ۔
اگر اپنی زمین میں گڑھا کھودا اور اسمین ہرن گر پس اگر اسی واسطے کھودا ہو یا صید سے اسقدر قریب ہو چکا کہ چاہے
پکڑے تو وہی مالک ہے ورنہ جو پکڑے مالک ہوگا۔ القاضی خان۔ المحیط۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شکار نے بچہ یا انڈے
دیئے تو جو پکڑے وہ مالک ہے اور اگر مالک زمین نے قبضہ کر کے رکھ چھوڑا ہو تو وہی مالک ہو چکا۔ الظہیریہ۔ اگر شہر یا
سواد میں کسی نے باز وجرہ وغیرہ جسکے پاؤں میں پالو ہونے کا نشان ہے گرفتار کیا تو اسپر واجب ہے کہ شناخت کرا کر مالک
کو واپس کرے اور اسی طرح اگر ایسا ہرن پکڑا تو بھی یہی حکم ہے۔ المبسوط۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ کہ غیروں کے پالو
کبوتر پکڑ لیتے ہیں سب حرام ہیں اور ان پر واجب ہے کہ شناخت کرا کر جسکا کبوتر ہو واپس کریں اور اسی طرح جو لوگ صید
لگاتے ہیں یعنے ہمارا کبوتر اگر تمہارے یہاں جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہے یعنے تم پکڑو تو تمکو حلال ہے۔ یہ لغو ہے
اور ہر ایک دوسرے کے واسطے ضامن ہے مگر آنکہ بعد پکڑنے کے بخوشی خاطر ہبہ کرے ورنہ علاوہ ملک غیر کے یہ قمار بھی
حرام ہے۔ م۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جسنے کبوتروں کا برج بنایا یعنے جسمین کبوتر انڈے بچہ دیا کرتے ہیں پس لوگوں کے کبوتروں
نے اسمین انڈے بچہ دیئے تو اسکو یہ بچہ حلال نہیں ہیں کیونکہ بچہ کی ملک جب ہو کہ اصل کبوتروں کی ملکیت حاصل ہو لیکن اگر
یہ شخص فقیر ہو تو محتاجی کی وجہ سے اسکو تناول حلال ہوگا اور اگر تونگر ہو تو چاہیے کہ کسی فقیر کو صدقہ میں دیکر اس سے کسی قدر قیمت
مال کے عوض خرید لے۔ المبسوط۔ پالو کبوتر حکم صید میں نہیں ہیں اور بلبل (یا صید دیگر) کو پنجرے میں بند کر کے لٹکانا مکروہ ہے
- ھ۔ اگر شہد کی مکھیوں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چھتے لگائے اور شہد کثیر پیدا ہوا تو یہ شہد کوئی غیر شخص نہیں لے سکتا ہے
کیونکہ شہد بوجہ صید نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ مکھیاں کوئی پکڑے تو جائز ہے بشرطیکہ مالک زمین نے اسپر قبضہ کیا ہو۔ الذخیرہ۔ دو
شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتر ہے تو بچہ اسی شخص کی ملکیت ہونگے جسکی مادہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر نصرانی
نے کتا چھوڑا یا تیر مارا اور اسوقت میں اسنے بجائے نام الٰہی عز وجل کے مسیح کا نام لیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ الظہیریہ۔
اگر شکار اسکے ہاتھ آیا اور اسکے ذبح کرنے پر قابو نہیں پایا حالانکہ اسمین مذبوح سے زیادہ زندگی موجود ہے تو ظاہر الروایۃ میں
یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ الکافی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التبیین۔ (فروع متعلقہ صید سمک وغیرہ۔) مچھلی و ٹیڈی
کھائی جاتی ہے اور دونوں میں اسقدر فرق ہے کہ ٹیڈی اگرچہ بغیر سبب مری ہو کھائی جاوے اور مچھلی اگر بغیر سبب مری ہو تو
نہیں کھائی جائیگی۔ الظہیریہ۔ اگر مچھلی پکڑی اور اسکے پیٹ میں دوسری مچھلی نکلی تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔
کتے کا پیٹ پھاڑا گیا اور اسمین سے مچھلی نکلی اگر وہ گلی سڑی نہو اور بالکل درست ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے
اور اگر طائر نے بیٹ کی اور اسمین مچھلی نکلی تو نہیں کھائی جائیگی۔ اور اگر مچھلی ماری پس اسمین سے کوئی ٹکڑا الگ ہو گیا
تو کھایا جاوے۔ اور باقی بھی کھایا جاوے۔ القاضی خان۔ جو مچھلی کہ بوجہ پانی کی حرارت یا سردی یا کدورت کے مر گئی
تو امام محمد رح سے روایت ہے کہ کھائی جاوے اور یہ لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جواہر الاخلاطی
پالو جانور اگر متوحش ہو جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہو جائیگا یعنی اسکو اضطراری ذبح کے طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا۔ الظہیریہ۔ اگر بندھے
ہوئے ہرن کو صید گمان کر کے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی صید شکار ہوا تو وہ نہیں کھایا جائیگا کیونکہ اصل میں جسکی طرف قصد کیا تھا وہ
صید نہیں ہا تھا اور اسی طرح اگر اسپر کتا چھوڑا اور اسنے دوسرا صید شکار کیا تو نہیں کھایا جائیگا اور اسی طرح اگر ہاتھی پر چیتا چھوڑا اور اسنے
ہرن مارا تو نہیں کھایا جائیگا۔ محیط السرخسی۔ یہ ہوقت ہے کہ ہاتھی پالو ہو ورنہ جائز ہونا چاہیے۔ اسواسطے کہ ہاتھی در اصل صید ہے اور پالو ہونے سے
صید نہیں رہتا ہے م۔ اور مچھلی و ٹیڈی بحکم صید ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ ھ۔ اگر اپنا شکار چھوڑ دیا تو ملک زائل نہوگی اور اسی طرح
اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی ملکیت زائل نہوگی ع۔ اس سے معلوم ہوا کہ سانڈ بیل وغیرہ میں ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے م

کتاب الرہن

یہ کتاب رہن کے مسائل و احکام کے بیان میں ہے

الرہن لغۃ حبس الشئی بای سبب کان۔ رہن لغت میں کسی کو روکنا کسی سبب سے ہو ف یعنی کسی چیز کو
کسی سبب سے روک لینا لغت میں رہن ہے۔ قال تعالیٰ کل نفس بما کسبت رہینۃ۔ یعنی ہر نفس اپنی کمائی کے عوض رہن ہے
بعض علماء نے کہا کہ اپنے کمائے ہوئے گناہوں کے وبال میں محبوس ہے۔ اور ظاہر یہ عام ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے ساتھ
رہینہ ہے خواہ نیک ہوں یا بد ہوں لیکن محبوس و رہینہ ہونے میں اعمال بد کی مذمت مقصود ہونے کا اشارہ ہے واللہ تعالیٰ
اعلم۔ بہرحال لغت میں رہن بمعنی عام ہے کہ کوئی چیز ہو اور کسی سبب سے ہو جبکہ وہ اس سبب سے محبوس ہو تو مرہون ہے
وفی الشریعۃ جعل الشئی محبوسا بحق یمکن استیفاؤہ من الرہن۔ اور شریعت میں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ
میں محبوس کرنا جسکا حاصل کر لینا اس چیز سے ممکن ہو ف تو رہن ضرور مالی چیز ہے اور حق قصاص وغیرہ نہو بلکہ
ایسا حق ہو جو اس چیز سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کالدین۔ جیسے قرضہ میں ف کہ وہ مرہون سے حاصل
ہو سکتے ہیں اور اسی طرح غصب کے عوض رہن دینا بھی جائز ہے مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا اور آخر اسکے
عوض اپنا مکان زید کو رہن دیا چنانچہ اگر اسنے مغصوب تلف کیا تو مکان مذکور سے قیمت وصول کر سکتا ہے۔ پس رہن کی
غرض صرف مضبوطی ہے تاکہ مثلاً قرضہ وصول نہو تو بذریعہ رہن کے وصول کر لیا جاوے اور اس زمانہ میں جو لوگوں نے
اسلام سے باطن میں کفر اختیار کرکے رہن کو کمائی و منافع کا طریقہ سمجھا ہے یہ محض منافقانہ جہالت ہے حتی کہ مالدار آدمی
قرض کرتا ہے کہ جائداد والا حاجتمند اپنی جائداد رہن کرے تاکہ منفعت حاصل ہو حالانکہ قرض سے منفعت مالی کا مقصود
حرام ہے اور رہن فقط مضبوطی کی غرض سے مشروع ہے تاکہ اگر قرضدار سے وصول نہو تو اس جائداد سے وصول کیا جاوے
اور قرض حسنہ کا ثواب جمیل ہے۔ وہو مشروع۔ اور رہن ایک امر مشروع ہے ف بدلیل قرآن و حدیث
و اجماع امت و قیاس مجتہد۔ لقولہ تعالیٰ فرہان مقبوضۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فرہان مقبوضہ ف یعنی جب تم
سفر میں ہو اور وہاں تمسک قرضہ کا لکھنے والا نہ پاؤ تو مقبوضہ رہن لے لو۔ ولما روی انہ علیہ السلام اشتری
من یہودی طعاما و رہنہ بہا درعہ۔ اور بدلیل روایت صحیح کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے
اناج خریدا اور اسکے عوض اپنی زرہ اسکو رہن دیدی ف کما فی حدیث البخاری ومسلم۔ وقد انعقد علی ذلک
الاجماع۔ اور جواز رہن پر اجماع امت منعقد ہوا ہے۔ ولانہ عقد وثیقۃ لجانب الاستیفاء فیعتبر بالوثیقۃ فی
طرف الوجوب وہی الکفالۃ۔ اور بدلیل قیاس کہ رہن ایک مضبوطی کا عقد بجانب استیفاء ہے تو اسکا قیاس جانب
وجوب کی مضبوطی پر ہے اور وہ کفالت ہے ف حاصل یہ کہ ذمہ واجب ہونے میں مضبوطی کا عقد بالاتفاق جائز ہے اور
وہ کفالت ہے چنانچہ مدیون کے ذمہ واجب ہونے میں ایک شخص کفیل کا ذمہ ملانا جائز ہے کہ وہ بھی واجب ہونے کا ذمہ دار
ہے اور قرضہ کے دو جانب میں ایک جانب وجوب یعنی ذمہ واجب ہونا اور دوم جانب وصول پس جب واجب ہونے
کی جانب بذریعہ کفالت کے مضبوطی جائز ہے تو وصول کی جانب مضبوطی بدرجۂ اولیٰ جائز ہے اسواسطے کہ وصول ہونا
اصلی مقصود ہے م ع۔ واضح ہو کہ رہن صحیح نہیں ہے مگر بعوض ایسے قرضہ کے جو ظاہراً و باطناً واجب ہو پس اگر قرضہ قرار دیا
تو رہن صحیح نہیں ہے۔ الکافی۔ قال الرہن ینعقد بالایجاب والقبول ویتم بالقبض۔ قدوری نے لکھا کہ
رہن کا انعقاد بایجاب و قبول ہوتا ہے اور پورا ہونا قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے ف یعنی جب تک قبضہ نہ ہو جاوے

جب تک لزوم نہوگا۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے کہ ایجاب و قبول دونوں رکن ہیں۔ قالوا الرکن الایجاب بمجرد
لانہ عقد تبرع فیتم بالمتبرع کالہبۃ والصدقۃ۔ بعضے مشائخ کہتے ہیں کہ رہن کا رکن فقط ایجاب ہے اسواسطے
کہ یہ عقد تو تبرع ہے تو فقط تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ جیسے ہبہ وصدقہ ہے ف۔ یعنی جیسے ہبہ میں قبول
لازم نہیں ہوتا اسی طرح راہن پر رہن دینا لازم نہیں ہے بلکہ وہ اپنی ضرورت وغیرہ سے رہن خود دینا منظور کرتا ہے تو صرف
اسی کے قول سے تمام ہو جائیگا مثلاً کہے کہ میں نے تجھے یہ چیز رہن دی بالعوض تیرے قرضہ کے جو مجھ پر آتا ہے رہن دی
یا اسکے مانند کوئی لفظ کہے اور لفظ رہن شرط نہیں ہے حتی کہ اگر کسی نے خرید کر بائع کو کپڑا دیا کہ اسکو رکھ لے یہاں تک کہ میں
تیرا قرضہ ادا کروں یا ثمن دیدوں تو یہ کپڑا رہن ہو جائیگا کیونکہ معنی رہن بیان کیے اور ان عقود میں معانی ہی معتبر ہوتے ہیں
رہن کما فی البدائع۔ والقبض شرط اللزوم علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور مرہون پر قبضہ ہو جانا عقد
رہن لازم ہو جانے کی شرط ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ یعنی جب مرہون پر قبضہ ہوگیا تو
اسپر رہن کے احکام جاری ہونگے اور جب تک ایجاب و قبول تھا تب تک راہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن دینا چاہتا ہے
مثلاً غلام اسکو فروخت کرے کیونکہ بدون قبضہ کے لزوم نہیں ہوا تھا۔ وقال مالک یلزم بنفس العقد لانہ
یختص بالمال من الجانبین فصار کالبیع۔ اور امام مالک رحنے کہا کہ خالی ایجاب و قبول ہی سے رہن لازم
ہو جاتا ہے اس دلیل سے کہ جانبین سے مال کے ساتھ رہن کا اختصاص ہے تو وہ مثل بیع کے ہوگیا ف۔ اور بیع فقط
ایجاب و قبول سے بدون قبضہ کے لازم ہو جاتی ہے اور ایک جانب مبیع ہے اور دوسری جانب ثمن ہے اسی طرح رہن میں
ایک جانب قرضہ اور دوسری جانب مال مرہون ہے۔ ولانہ عقد وثیقۃ فاشبہ الکفالۃ۔ اور اس دلیل سے بھی
کہ رہن ایک عقد مضبوطی ہے تو وہ کفالت کے مشابہ ہوا ف۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ کفالت صرف ایجاب و قبول سے لازم ہوجاتی
ہے اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب و قبول سے لازم ہوگا اور قبضہ مرہون کی ضرورت نہیں ہے۔ ولنا ما تلوناہ۔ اور ہماری دلیل
وہ آیت ہے جو ہم نے اوپر تلاوت کی ف۔ یعنی قولہ تعالی فرہان مقبوضۃ۔ پس اسمیں رہن کے ساتھ مقبوضہ ہونے کا وصف لایا اور
اس کلام میں یہ جزاء بحرف الفاء ہے اور شرط اوپر مذکور ہے اور جزاء میں (رہان) مصدر ہے۔ والمصدر المقرون بحرف الفاء
فی محل الجزاء یراد بہ الامر۔ اور جزاء کے محل میں جو مصدر کہ حرف فاء کے ساتھ مذکور ہو اس سے امر مراد ہوتا ہے ف۔
تو یہاں مصدر سے امر کے معنی ہیں کہ رہن لو جو مقبوضہ ہو یا رہن جو موصوف بقبضہ۔ اور اسکی نظیر قولہ تعالی فضرب الرقاب۔
یعنی مارنا گردن کو۔ حالانکہ معنی یہ کہ پس مارو گردنیں کافروں کی۔ اور قولہ تعالی فتحریر رقبۃ مؤمنۃ۔ یعنی اگر خطا سے مومن کو قتل کیا تو آزاد
کرنا رقبہ مومنہ یعنی تو آزاد کرو رقبہ مومنہ۔ پس معلوم ہوا کہ آیت رہن میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن لو بحالیکہ مقبوضہ ہو تو مقبوضہ کا حکم
دیا پس معلوم ہوا کہ قبضہ شرط لزوم ہے۔ ولانہ عقد تبرع لما ان الراہن لا یستوجب بمقابلتہ علی المرتہن شیئا ولہذا
لا یجبر علیہ فلا بد من امضائہ کما فی الوصیۃ۔ اور آیت کریمہ کے سوائے دوسری دلیل یہ ہے کہ رہن ایک عقد تبرع ہے یعنی
راہن پر لازمی چیز نہیں ہے کیونکہ راہن بمقابلہ رہن کے مرتہن پر کسی چیز کا استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے اور اسی تبرع کی
وجہ سے راہن پر اسکے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے تو اسکو نافذ کرنا ضرور ہے جیسے وصیت میں ہوتا ہے ف۔ یعنی بموت
استحقاق کے واسطے نافذ کرنا ضرور ہے جیسے وصیت ایک عقد تبرع ہے کہ جب تک نافذ نکیا جاوے تب تک اس شخص
کے واسطے کوئی استحقاق نہیں جسکے لیے وصیت ہے کیونکہ تبرع ہے حتی کہ موصی اپنے واسطے موصی لہ پر کوئی استحقاق ثابت
نہیں کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ عقد تبرع ہر وہ عقد ہے جس سے عاقد اپنے واسطے بمقابلہ اس عقد کے کوئی استحقاق حاصل
نکرے تو دوسرے کے واسطے اسکا استحقاق جبھی حاصل ہوگا کہ عاقد اسکو نافذ کرے جیسے وصیت میں ہوتا ہے اور

یہی بات رہن میں ہے کہ عقد رہن سے راہن کوئی استحقاق مرتہن پر حاصل نہیں کرتا تو لازم ہونے کے واسطے
ضرور ہوا کہ راہن اسکو نافذ کرے۔ وذلک بالقبض۔ اور نافذ کرنا بذریعہ قبضہ کے ہے ف۔ پس جب
راہن قبضہ دیدے تو لزوم ہو جائیگا اور اسی سے بیع میں اور رہن میں فرق نکل آیا کہ بیع عقد تبرع نہیں ہے کیونکہ
ہر ایک بائع و مشتری میں سے دوسرے پر اپنا استحقاق حاصل کرتا ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ لزوم رہن کے واسطے قبضہ
شرط ہے پھر قبضہ دو طور پر ہوتا ہے ایک تحقیقی قبضہ اور دوم یہ کہ تخلیہ کر دیا۔ ثم یکتفی فیہ بالتخلیۃ فی ظاہر الروایۃ
لانہ قبض بحکم عقد مشروع فاشبہ قبض البیع۔ پھر عقد رہن میں قبضہ تخلیہ پر بنا بر ظاہر الروایۃ اکتفا کیا جائیگا
اسواسطے کہ یہ قبضہ بحکم عقد مشروع ہے تو وہ قبضہ بیع کے مشابہ ہوگیا ف۔ یعنی قبضہ رہن کے واسطے ظاہر الروایۃ
میں اسقدر کافی ہے کہ راہن تخلیہ کر دے کہ مرتہن مال مرہون پر قبضہ کر لے حتی کہ اگر مرتہن و مرہون کے درمیان تخلیہ
کر دیا تو قبضہ ہوگیا جیسے بائع نے بیع و مشتری کے درمیان تخلیہ کر دیا تو قبضہ ہوگیا اور وجہ مشابہت یہ ہے کہ قبضہ رہن
بھی ایک عقد مشروع کے حکم سے ہے۔ وعن ابی یوسف انہ لا یثبت فی المنقول الا بالنقل۔ اور نوادر میں
ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ جو رہن مال منقول ہو تو اس میں قبضہ بدون نقل کرنے کے ثبوت نہ ہوگا ف۔ حتی کہ
اگر راہن نے گھوڑا رہن کیا اور مرتہن و گھوڑے کے درمیان تخلیہ کر دیا تو وہ قابض نہ ہوگا یہانتک کہ وہ گھوڑے کو
اپنے یہاں لیجاوے۔ لانہ قبض موجب للضمان ابتداء بمنزلۃ الغصب۔ اسواسطے کہ قبضہ رہن ایسا قبضہ ہے
جو ابتدا میں موجب ضمان ہوتا ہے بمنزلہ غصب کے ف۔ حتی کہ مال مغصوب کی ضمانت غاصب پر صرف
اتنی بات سے لازم نہیں ہوتی کہ مال مغصوب و غاصب کے درمیان تخلیہ ہے جب اسکو اٹھا لیجاوے تو بھی غاصب
اسکا ضامن نہیں یہانتک کہ درحقیقت اسکو اٹھا لیجاوے تو ضامن ہو جائیگا اسی طرح مرتہن بھی قبضہ مرہون
سے اسکا ضامن ہو جاتا ہے تو فقط تخلیہ سے ضامن نہو جائیگا جب تک کہ اسکو منتقل کرے جبکہ مرہون مال منقول ہو
اور مبیع پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ قبضہ رہن تو ابتدائی ضمان کا موجب ہے۔ بخلاف الشراء
لانہ ناقل للضمان من البائع الی المشتری ولیس بموجب ابتداء۔ برخلاف قبضہ خرید کے کہ وہ تو
ضمانت کو بائع سے مشتری کی طرف نقل کرنے والا ہے اور ابتداء ضمان کا موجب نہیں ہے۔ والاول اصح اور
قول اول اصح ہے ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم صحیح ہے کہ رہن میں تخلیہ سے قبضہ کافی ہے۔ قال فاذا قبضہ
المرتہن محوزا مفرغا متمیزا تم العقد فیہ لوجود القبض بکمالہ فلزم العقد۔ پھر جب مرتہن نے مال مرہون پر
اسطرح قبضہ کر لیا کہ وہ مقسوم یعنی بٹوارہ کی ہوئی اور راہن کے لگاؤ سے فارغ اور غیر کے اتصال سے جدا متمیز ہے
تو عقد پورا ہوگیا کیونکہ قبضہ پورا ہوگیا تو عقد رہن لازم ہوگیا ف۔ محوز یعنی مقسوم کی قید اسواسطے لگائی کہ
غیر مقسوم کا رہن ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ مفرغ یعنی لگاؤ سے فارغ اسواسطے کہا کہ اگر مکان رہن کیا حالانکہ
اسمیں راہن کا اسباب بھرا ہے تو نہیں جائز ہے۔ متمیزا اسواسطے کہا کہ بیدا اتصال کسی دوسری چیز سے نہو چنانچہ
اگر وہ پھل رہن کیے جو درخت پر لگے ہیں بدون درخت کے تو یہ جائز نہیں ہے۔ ک ف۔ ومالم یقبضہ فالراہن
بالخیار ان شاء سلمہ وان شاء رجع عن الرہن لما ذکرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لا یحصل
قبلہ۔ اور جب تک مرتہن نے مرہون پر قبضہ نہیں کیا تب تک راہن کو اختیار ہے چاہے اسکو سپرد کرے اور اگر چاہے
عقد رہن سے رجوع کرلے کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ لازم ہو جانا بوجہ قبضہ کے ہوتا ہے اسواسطے کہ قبضہ سے پہلے مقصود
نہیں حاصل ہوگا ف۔ یعنی مقصود تو یہ کہ مضبوطی حاصل ہو اور یہ اسوقت ہوگا کہ مرتہن کے قبضہ میں آجاوے

تو قبضہ سے پہلے خالی بات ہے اسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ قال واذا سلمہ الیہ فقبضہ دخل فی ضمانہ۔ اور جب راہن نے مال مرہون مرتہن کے سپرد کر دیا پس اسنے قبضہ کر لیا تو مرہون مذکور اسکی ضمانت میں داخل ہو گیا ف یعنی وہ اس مال کا ضامن ہے حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو قرضہ بحساب قیمت ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں مرہون مضمون ہے۔ وقال الشافعی ہو امانۃ فی یدہ ولا یسقط شئی من الدین بہلاکہ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ مال مرہون اپنے مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے اور اسکے تلف ہونے سے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا لقولہ علیہ السلام لا یغلق الرہن قالہا ثلثا لصاحبہ غنمہ و علیہ غرمہ۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق وملکیت میں نہیں جاتا (اس کلمہ کو تین مرتبہ فرمایا) راہن اسکے منافع کا مستحق اور راہن ہی پر اسکا تاوان ہے ف یعنی مال مرہون سے جو چیزیں حاصل ہوں وہ راہن پاتا ہے مثلاً درخت مرہون کے پھل اور باندی مرہونہ کا بچہ اور مکان مرہون کا کرایہ سب راہن کا مال ہے جو اسنے بے مشقت کے مال غنیمت پایا اور جو نقصان پہونچے وہ بھی راہن ہی پر ہوگا حتی کہ اگر مال مرہون بغیر فعل مرتہن کے تلف ہو جاوے تو راہن کا مال تلف ہوا رہا یہ کلمہ کہ (مال مرہون مرتہن کے استحقاق میں نہیں جاتا)۔ اسکے معنی میں دو قول ہیں ایک قول جمہور علماء ہے اور دوم قول شافعی رح ہے چنانچہ دونوں کا بیان یہ ہے۔ قال ومعناہ لا یصیر مضمونا بالدین۔ شافعی رح نے کہا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ مال مرہون بعوض قرضہ کے مضمون نہیں ہوتا ہے ف واضح ہو کہ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا اور دارقطنی نے کہا کہ اسناد حسن متصل ہے اور ابوداؤد نے مراسیل میں روایت کر کے کہا کہ آخری جملہ (لہ غنمہ وعلیہ غرمہ) یہ زہری رح کا کلام مدرج ہے اور ابو داؤد و عبد الرزاق وغیرہ نے اسکو سعید بن المسیب سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے اسناد متصل کی تحسین کی۔ بالجملہ حدیث حجت ہے لیکن امام شافعی رح نے جو تاویل بیان کی کہ مرہون مضمون بقرضہ نہیں ہوتی ہے۔ طحاوی رح نے فرمایا کہ اس تاویل سے جملہ اہل علم نے انکار کیا اور یہ تاویل بے وجہ سمجھی گئی اور تاویل جمہور یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت کا دستور دربارہ رہن نہیں ہوگا اور وہ یہ تھا کہ جب راہن کسی وقت معہود تک فک رہن سے عاجز ہوا تو مرتہن اسکا مستحق ومالک ہو جاتا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کر دیا کہ شریعت حقہ میں یہ نہیں ہوگا کہ کسی وقت پر مرتہن بوجہ عاجزی قرضدار کے مالک ومستحق ہو جاوے اور رہا وہ جملہ جو زہری رح یا سعید بن المسیب رح سے مدرج ہے کہ راہن کے واسطے اسکا غنم اور اسی پر غرم ہے تو علماء رح کے نزدیک معنی یہ کہ جب مال مرہون فروخت کیا گیا پس اگر اسکا ثمن بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو جو بچے وہ غنیمت راہن کے واسطے ہے اور جو کمی ونقصان ہو وہ بھی راہن کو بھرنا اٹھانا پڑیگا۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب م۔ پس اس حدیث سے استدلال شافعی رح تمام بوجہ ہے اور دلیل دوم قیاسی ہے یعنے قیاس مقتضی ہے کہ رہن مضمون نہو۔ لان الرہن وثیقۃ بالدین فہلاکہ لا یسقط الدین اعتبارا بہلاک الصک۔ اس دلیل سے کہ رہن تو قرضہ کے واسطے مضبوطی ہے پس مرہون کے تلف ہونے سے قرضہ نہیں ساقط ہوگا جیسے دستاویز تلف ہونے سے نہیں ساقط ہوتا ہے ف یعنی قرضہ کی مضبوطی دو طور سے شروع ہوئی ایک یہ کہ دستاویز لکھو اور اگر سفر وغیرہ میں لکھنے والا میسر نہو تو مقبوضہ رہن ہو اور معلوم ہے کہ اگر دستاویز مرتہن کے پاس تلف ہو تو کچھ قرضہ ساقط نہیں ہوتا ہے حالانکہ مضبوطی کا وثیقہ تھا تو مرہون تلف ہونے سے بھی ساقط نہوگا کہ یہ بھی مضبوطی کا وثیقہ ہے۔ وہذا لان بعد الوثیقۃ یزداد معنی الصیانۃ والسقوط بالہلاک یضاد ما اقتضاہ العقد اذ الحق بہ یصیر بعرض الہلاک وہو ضد الصیانۃ۔ اور یہ امر یعنے قرضہ ساقط نہونا اس وجہ سے ہوگا کہ وثیقہ لینے کے بعد حفاظت قرضہ کے معنی میں زیادتی ہو جاتی ہے۔ (تو عقد رہن مقتضی ہے کہ بعد اسکے قرضہ مرتہن کی حفاظت مزید ہو جاوے)

حالانکہ تلف مرہون سے قرضہ ساقط ہوتا اس عقد کی مقتضا رہے فوت بالقبضہ ہی لینے مزید ضمانت ہو گئی۔ کیونکہ اسی عقد
رہن کی وجہ سے قرضہ معرض سقوط میں ہو گیا ہاوکہ بہ حفاظت کے ضمہ ہو ف ـــــ زفر رہ یہی ہو گا کہ تلف رہن سے سقوط
قرضہ نہو۔ پھر واضح ہو کہ حدیث سے جو استدلال امام شافعی رح نے پیش کیا تھا وہ تو اوپر ہم بیان کر چکے کہ انکا استدلال
صرف اپنی تاویل پر مبنی ہی اور وہ تاویل غیر مسلم ہی اور جو تاویل جمہور علماء نے بیان کی وہ مسلم مگر انکے اجتہاد کو مفید نہیں بلکہ
ہمارے واسطے حجت ہی۔ ولنا قولہ علیہ السلام للمرتہن بعد ما نفق فرس الراہن عندہ۔ اور ہمارے واسطے
ثبت یہ حدیث دیگر ہی جو مرتہن سے اس رہن کا گھوڑا تلف ہو جانے کے بعد آپ نے مرتہن کو فرمایا کہ۔ ذہب حقک
تیرا حق جاتا رہا ف ـــــ یہ حدیث ابوداؤد و ابن ابی شیبہ نے مرسل روایت کی اور اسکی اسناد میں مصعب بن ثابت
کثیر الحدیث صدوق مگر کثیر الغلط ہی سا کثرون نے تضعیف کی اور ابن حبان نے ضعفاء میں لکھا اور ثقات میں بھی داخل
کیا اور حق یہ کہ جب یہی معنی صحیح طور سے ثبوت ہوں تو احتمال غلط زائل ہو جائیگا اور یہ امر دوسرے استدلال سے واضح
ہو لینے۔ قولہ علیہ السلام اذا عمی الرہن فہو بما فیہ۔ حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب رہن مشتبہ ہو
تو وہ مقابلہ اسکے گیا جسکے عوض رہن تھا۔ معناہ علی ما قالوا اذا اشتبہت قیمۃ الرہن بعد ما ہلک۔ اسکے معنی
بنا بر قول ائمہ تابعین کے یہ کہ جب مرہون تلف ہونے کے بعد اسکی قیمت مشتبہ ہو جاوے تو وہ بعوض اس قرضہ کے
تلف قرار دی جائیگی جسمیں مرہون تھی ف ـــــ اور بیان یہ کہ اصل حدیث کو ابوداؤد نے مراسیل میں عطاء سے مرسل
روایت کیا۔ ابن القطان نے کہا کہ مرسل صحیح ہی اور طاؤس سے مرسل روایت کیا اور اسکے معنی میں ابوداؤد نے ابوالزناد
سے روایت کی کہ ابوالزناد رح نے کہا کہ کچھ لوگ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں شکوک ہیں کہ الرہن
بما فیہ۔ اور ہمارے فقہاء میں سے ثقہ نے جو ہمکو خبر دی تو یہ اسی صورت میں کہ جب مرہون تلف ہو جاوے اور اسکی
قیمت مخفی ہو لینے دریافت نہو سکے تو اس حالت میں راہن سے کہا جائیگا کہ تو اسکی قیمت سو دینار بیان کرتا ہی حالانکہ
تو نے اسکو (۲۰) دینار پر مرہون کیا اور اسپر راضی ہوا اور مرتہن سے کہا جائیگا کہ تو اسکی قیمت دس دینار زعم کرتا ہی
حالانکہ تو (۲۰) دینار پر اسکو رہن لینے پر راضی ہوا تھا۔ طحاوی رح نے بسند صحیح ابوالزناد رح سے روایت کی کہ میں نے اپنے
فقہاء کو جنکے قول کی جانب انتہا و انتساب کیا جاتا ہی جنمیں سعید بن المسیب و عروۃ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابوبکر بن
عبدالرحمن و خارجہ بن زید و عبیداللہ بن عبداللہ مع انکے امثال اہل الفقہ و الصلاح کو ان سب کو پایا کہ کہتے تھے کہ
الرہن بما فیہ۔ یعنی جب مرہون تلف ہو جاوے و اسکی قیمت دریافت نہو سکے اور ان فقہائے کبار میں سے بعض ثقہ
اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع فرماتا تھا۔ مترجم کہتا ہی کہ مراد یہ کہ ان سب کا یہی قول تھا اور انمیں سے
بعض اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول روایت کرتا تھا خواہ متصل ہو یا مرسل ہو لیکن اسوقت تو مرسل ہونا معلوم ہی
پھر کچھ خفا نہیں کہ ان تابعین ثقات مشہورین فقہاء سے مع بعض حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے رہن کا مضمون ہونا
مروی ہی اور دوسروں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں تو یہ دلیل اجماع ہی لہذا مصنف رح نے فرمایا کہ۔ والاجماع
الصحابۃ والتابعین رضی اللہ عنہم علی ان الرہن مضمون مع اختلافہم فی کیفیتہ۔ اور صحابہ و تابعین رضی اللہ
عنہم کا اجماع ہی کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہی اگرچہ وہ کیفیت ضمانت میں مختلف ہیں ف ـــــ مگر اسقدر پر متفق ہیں
کہ وہ بہرحال مضمون ہی۔ فالقول بالامانۃ خرق لہ۔ تو یہ کہنا کہ مرہون امانت ہوتا ہی (جیسے شافعی رح نے کہا) یہ
خرق اجماع ہی ف ـــــ یعنی اجماع سلف توڑتا ہی حالانکہ اجماع نہیں ٹوٹ سکتا تو یہ قول خود ساقط ہی۔ عینی رح نے
مبسوط سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما کا قول یہ کہ مرہون مضمون بقیمت ہی اور ابن عمر و ابن مسعود رض نے کہا

کہ قیمت و قرضہ دونوں سے کم کے عوض مضمون ہے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ مضمون بقرضہ ہے اور یہی شریح کا قول ہے خواہ
قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور ابی عبید قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کیا کہ ایک نے پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے
کو رہن دیا اس شرط پر کہ اگر میں تیرا حق لایا تو خیر ورنہ تیرے حق کی عوض مرہون تیرے واسطے ہے۔ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا
کہ ''الرہن لا یغلق'' یعنی رہن کبھی ملک قرضخواہ نہیں ہوتا ہے اور دارقطنی کے طریق سے ابن الجوزی نے ابراہیم نخعی سے
روایت کی کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ رہن کرتے بعوض مال کے ایک وقت محدود تک کہ اگر اس وقت تک مال قرضہ پہنچا
تو خیر ورنہ وہ مرتہن کی ملکیت ہو جائیگا۔ پس آنحضرت صلعم نے اسی معاملہ میں یہ حکم ارشاد فرمایا یعنی یہ نہیں جائز ہے۔ والمرام
بقولہ علیہ السلام لا یغلق الرہن، اور آنحضرت م کے اس قول کی ''لا یغلق الرہن'' کی یہ مراد ہے۔ علی ما قالوا
الاحتباس الکلی بان لیصیر مملوکا لہ۔ بنابر قول مشائخ کے کہ مرہون بالکل اسکے پاس محبوس ہو اسطرح کہ مرتہن کی ملک
ہو جاوے۔ کذا ذکر الکرخی عن السلف۔ ایسا ہی کرخی رح نے سلف سے ذکر کیا ہے۔ ولان الثابت للمرتہن
ید الاستیفاء وہو ملک الید والحبس لان الرہن ینبئ عن الحبس الدائم قال اللہ تعالیٰ کل نفس
بما کسبت رہینۃ وقال قائلہم۔ (شعر) وفارقتک برہن لا فکاک لہ، یوم الوداع فامسی الرہن قد غلقا،
والاحکام الشرعیۃ تتعلق علی الالفاظ علی وفق الانباء اور ہماری دلیل دیگر یہ ہے کہ مرتہن کے واسطے حصول حق کا قبضہ ثابت ہے اور وہ
ملکیت قبضہ و حبس ہے یعنی اپنے قبضہ میں روک سکتا ہے اسواسطے کہ رہن کا لفظ از راہ لغت کے دائمی حبس ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ کل نفس
بما کسبت رہینۃ یعنی دائمی وبال اعمال میں محبوس ہے اور ایک شاعر نے کہا ہے ؎ وفارقتک الخ یعنی اے محبوب میں تجھے ایسا رہن دیکر
جدا ہوا کہ اس رہن کا انفکاک نہیں ہو سکتا اور یہ وداع کے روز واقع ہوا تھا پس رہن کا غلق ہو گیا یعنی وہ تیری ملک
دائمی ہو گیا۔ پھر احکام شرعیہ کا تعلق ان الفاظ پر موافق اظہار معنی لغوی ہوتا ہے یعنی لغوی معنی سے جو اشعار نکلتا ہے
اسی کے موافق حکم متعلق ہوتا ہے۔ ولان الرہن وثیقۃ بجانب الاستیفاء وہو ان تکون موصلۃ الیہ وذلک
ثابت بملک الید والحبس لیقع الامن من الجحود مخافۃ جحود المرتہن الرہن ولیکون عاجزا عن الانتفاع
بہ فیتسارع الی قضاء الدین لحاجتہ او لضجرہ۔ اور اس دلیل سے کہ رہن تو ایک مضبوطی بجانب وصول قرض ہے اور
یہ اسی طرح کہ رہن سے حصول قرضہ ہو اور یہ بذریعہ قبضہ و روک کے حاصل ہے تاکہ قرضدار راہن کی طرف سے انکار قرض
سے امن ہو اس خوف سے کہ مرتہن بھی مال مرہون سے منکر ہو جاوے اور تاکہ وہ مرہون کے انتفاع سے عاجز ہو
تو جلدی قرضہ ادا کرے کیونکہ اسکو مرہون کی حاجت ہوگی یا اس وجہ سے کہ اسکا دل گرفتہ ہوگا۔ واذا کان کذلک
اور جب یہ بات ثابت ہوئی ف کہ مرہون امانت نہیں بلکہ دائمی روک یا وصول قرضہ کی مضبوطی ہے۔ یثبت الاستیفاء
من وجہ۔ تو ایک طور پر وصول قرضہ ثابت ہو گیا۔ وقد تقرر بالہلاک۔ اور مال مرہون تلف ہو جانے سے یہ
وصول ٹھیک ہو گیا۔ فلو استوفاہ ثانیا یؤدی الی الربوا۔ پس اگر وہ قرضہ کو دوبارہ وصول کرے تو
بیاج تک نوبت پہونچیگی۔ بخلاف حالۃ القیام لانہ ینقض ہذا الاستیفاء بالرد علی الراہن فلا یتکرر۔ بخلاف
اسکے جب مرہون باقی ہو تو بیاج نہ ہوگا اس غرض سے کہ راہن کو واپس دینے سے جو وجہ وصول قرضہ کی تھی وہ جاتی
رہی تو قرضہ اصلی وصول کرنا مکرر نہیں واقع ہوگا۔ ولا وجہ الی استیفاء الباقی بدونہ لانہ لا یتصور۔ اور بدون
حصول قبضہ کے باقی کا استیفاء غیر موجہ ہے کیونکہ یہ متصور نہیں ہے ف یعنی اگر کہا جاوے کہ مرتہن بطور رقبہ کے
حاصل کرے اور ملک قبضہ نہ تو جب مرہون تلف ہو گیا تو وصول قبضہ جاتا رہا اور اب اسکے قرضہ کی ملک رقبہ باقی رہی
تو وہ قرضہ کے ملک رقبہ حاصل کرے پس کچھ بیاج و زیادتی نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ملک رقبہ حاصل کرنا بدون ملک قبضہ کے

متصور نہیں ہو تو کر وصول سے بایع ہو گا وہو الاستیفاء یقع بالمالیۃ اما العین امانۃ حتی کانت نفقۃ المرہون
علی الراہن فی حیاتہ وکفنہ بعد مماتہ - اور مرتہن کا وصول پانا بذریعہ مالیت مرہون واقع ہوتا ہے اور رہا عین مرہون
تو وہ امانت ہے حتی کہ مرہون غلام کا نفقہ درحالیکہ وہ زندہ ہے راہن پر ہے اور غلام مذکور کا کفن درحالیکہ مر جاوے راہن
پر ہے ف — یہ بھی اعتراض کا جواب ہے اور اعتراض دو طور پر ہے اول یہ کہ جب تم نے بیان کیا کہ مرتہن نے مال مرہون
پر قبضہ بطور وصول حق کے پایا ہے تو لازم آیا کہ مرہون کا نفقہ وغیرہ بذمہ مرتہن ہو حالانکہ غلام مرہون کا نفقہ زندگی و کفن
موت بذمہ راہن ہوتا ہے اور جواب یہ کہ وصول حق تو مرہون کی مالیت سے ہے نہ ذات سے تو ذات امانت ہے لہذا ذات
کا نفقہ وکفن بذمہ راہن ہے - اور اعتراض دوم جو کہ فی الکفایہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ کہ مرتہن کو مال مرہون سے وصول کیونکر
ہو سکتا ہے کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے اور قرضہ مثلاً سو درم ہے اور غلام ودرم باہم غیر جنس ہیں حالانکہ وصول تو ہمجنس سے
ہوتا ہے ورنہ لازم آویگا کہ مرتہن نے دین قرضہ کے عوض مال عین بدل لیا حالانکہ وہ وصول کر سکتا ہے اور بدل نہیں سکتا ہے
جواب یہ ہوا کہ وصول پانا عین غلام سے نہیں بلکہ مالیت غلام سے ہے اور عین اسکے پاس امانت ہے تو عین غلام بمنزلہ ایک
تھیلی کے ہے جس میں سو روپیہ بھر کر مرتہن کو دیدی تو تھیلی امانت ہے اور مالیت ذکر سے وصول قرضہ ہے ہذا غایۃ التسہیل
فی التوضیح م - وکذا قبض الرہن لاینوب عن قبض الشراء اذا اشتراہ المرتہن - اور اسی طرح قبضہ رہن
نائب قبضہ خرید نہیں ہوتا جبکہ مرتہن اسکو خریدے ف — یعنی چونکہ عین مرہون اسکے پاس امانت ہوتا ہے لہذا اگر مرتہن
نے غلام مرہون اسکے راہن سے خریدا تو غلام مذکور پر جدید قبضہ شراء ہے حتی کہ بعد خرید کے قبضہ سے پہلے اگر تلف ہو جاوے
تو مرتہن پر ثمن واجب نہوگا بلکہ وہ رہن کے طور پر تلف ہوا کیونکہ ہنوز خرید کا قبضہ نہیں ہوا تھا اور رہن کا قبضہ نائب
قبضہ خرید نہوگا - لان العین امانۃ فلاینوب عن قبض ضمان - اسواسطے کہ عین مذکور تو امانت میں ہے - (تو اسکا
قبضہ امانتی ہے) پس خرید کے قبضہ ضمانی کا نائب نہیں ہوگا ف — پس حاصل یہ کہ استیفاء بمالیت ہے اور مال عین اپنی
ذات سے امانت ہے - رہا یہ کہ عقد رہن سے حفاظت قرضہ ہے حالانکہ تلف ہونے کی صورت میں قرضہ ساقط ہوا حفاظت کی نقیض
ہے کیونکہ مقتضائے عقد رہن کے خلاف ہے تو جواب یہ کہ موجب العقد ثبوت ید الاستیفاء - مقتضائے عقد رہن
یہ ہے کہ مرتہن کو ایسا قبضہ حاصل ہو کہ گویا قرضہ وصول پایا - وہذا التحقیق الصیانۃ وان کان فراغ الذمۃ من
ضروراتہ کما فی الحوالۃ - اور اس سے حفاظت قرضہ کا ثبوت متحقق ہوتا ہے اگرچہ ذمہ فارغ ہونا اسکی ضروریات سے ہے
جیسے حوالہ میں ہوتا ہے ف — کہ اگر زید نے بکر پر خالد کا قرضہ اترایا تو اسمیں قرضہ خالد کی حفاظت ہے حالانکہ یہ بالضرور
مقتضی ہے کہ زید کا ذمہ فارغ ہوا تو ذمہ فارغ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ حفاظت قرضہ میں قصور ہوا اور حاصل یہ کہ مرتہن نے
جب رہن لیا تو بالفعل اسکو وصول قرضہ کی قدرت اس مرہون سے حاصل ہے تو حفاظت کامل ہے اور یہ منافی نہیں کہ راہن کا ذمہ
بدین معنی فارغ ہوا کہ اگر ہلاک ہو تو وہ مکرر ادا کرے - اس سے معلوم ہوگیا کہ ہمارے و شافعی رح کے نزدیک اصل مختلف ہے -
فالحاصل ان عندنا حکم الرہن صیرورۃ الرہن محتبسا بدینہ باثبات ید الاستیفاء علیہ - پس حاصل یہ کہ اصل
ہمارے نزدیک یہ کہ رہن کا حکم یہ کہ مال مرہون قرضہ راہن میں محتبس ہو جاوے بایں طور کہ مرہون پر مرتہن کا قبضہ استیفاء
ثابت ہو ف — گویا مرتہن نے اس قبضہ سے ایک طور پر اپنا قرضہ وصول پایا ہے بنظر مالیت مرہون کے اگرچہ عین مرہون
اسکے پاس امانت ہے - وعندہ تعلق الدین بالعین استیفاء منہ عینا بالبیع - اور امام شافعی رح کے نزدیک اصل
یہ کہ حکم الرہن یہ ہے کہ دین کا تعلق عین سے ہو بدین معنی کہ عین کو بیع کرکے اس سے قرضہ وصول ہو ف — تو یہ اسکے پاس
امانت ہے اور قرضہ میں محتبس نہیں ہے ویخرج علی ہذین الاصلین عدۃ من المسائل المختلف فیہا بیننا وبینہ

عددناها فی کفایة المنتہی جملة - اور ان دونوں مختلف اصلوں پر چند مسائل نکلتے ہیں جنہیں ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف ہے ان سب کو ہمنے کفایة المنتہی میں شمار کیا ہے ف - اور یہاں انہیں سے بعض کو ذکر کرتے ہیں - منہا ان الراہن ممنوع عن الاسترداد للانتفاع لانہ یفوت موجبہ وہو الاحتباس علی الدوام وعندہ لا یمنع منہ لانہ لا ینافی موجبہ وہو تعینہ للبیع - ازانجملہ ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک راہن ممنوع ہے اسکو اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو بغرض نفع حاصل کرنے کے واپس لے (مثلاً سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ کے) اسواسطے کہ اس سے موجب الرہن مدارد ہوگا اور موجب یہ کہ مرہون برابر محتبس رہے (یہاں بیچ کرکے دام سے قرضہ ادا کرنے کے لیے لے سکتا ہے) اور امام شافعی رح کے نزدیک وہ انتفاع کے لیے واپس لینے سے ممنوع نہیں ہے کیونکہ انکی اصل کے موافق واپس لینا موجب الرہن سے منافی نہیں اور موجب اسکے نزدیک یہ کہ مرہون واسطے بیچ کے متعین ہے ف - پس بیچ نہیں کر سکتا اور انتفاع حاصل کر سکتا ہے - وسیاتیک البواقی اثناء المسائل ان شاء اللہ تعالی - اور باقی مسائل مذکورہ آیندہ کے بیان مسائل میں ان شاء اللہ تعالی آجاوینگے - قال ولا یصح الرہن الا بدین مضمون - اور رہن صحیح نہیں مگر بمقابلہ قرضہ مضمون کے ف - یعنی ضمانتی قرضہ کے عوض رہن ہے ورنہ نہیں - لان حکمہ ثبوت ید الاستیفاء والاستیفاء یتلو الوجوب - اسواسطے کہ حکم الرہن یہ کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور استیفاء بعد وجوب ہوتا ہے ف - تو حق واجب کے بعد رہن کا جواز ہوگا - اگرچہ حق مذکور خاصہ دین نہو - قال رضی اللہ عنہ ویدخل علی ہذا اللفظ الرہن بالاعیان المضمونة بعینہا فانہ یصح الرہن بہا ولا دین - شیخ رح نے فرمایا کہ اس لفظ میں رہن بعوض ایسے اعیان کے داخل ہوگا جو بذات خود مضمون ہیں چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہے حالانکہ دین نہیں ہے ف - جیسے مال عین غصب کیا اور اسکے عوض رہن تو صحیح ہے کیونکہ عین غصب کا وجوب ثابت ہے پس رہن کی خصوصیت دین واجب سے نہیں ہے اگرچہ شیخ قدوری رح کا ظاہر لفظ یہی کہ دین واجب میں منحصر ہے - پس اگر دین واجب میں انحصار لیا جاوے تو اعتراض ہوگا کہ عین غصب کے عوض رہن صحیح ہے تو دین میں انحصار نہوا - ویمکن ان یقال ان الموجب الاصلی فیہا ہو القیمة اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اعیان غصب میں اصلی موجب تو قیمت ہے - ورد العین مخلص - اور عین غصب واپس کرنا چھٹکارا ہے - علی ما علیہ اکثر المشائخ - بنابراں قول کے جسپر اکثر مشائخ ہیں ف - یعنی جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مال غصب میں اصلی موجب یہ کہ مغصوب کی قیمت واپس کرے اور اگر اسنے عین واپس کیا تو چھٹکارا ہو جائیگا پس جب عین مغصوب کے عوض رہن دیا تو یہ رہن بمقابلہ اصلی موجب کے ہے اور وہ قیمت ہے - تو گویا قیمت واجبہ کے مقابلہ میں رہن ہے - وہو الدین - اور یہ قیمت واجبہ دین ہے ف - تو یہ بھی دین کے عوض رہن ہوا - جو بظاہر بمقابلہ عین ہے - ولہذا تصح الکفالة بہا - اور اسی وجہ سے کہ موجب اصلی قیمت ہے تو ایسے اعیان مضمونہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے ف - کیونکہ قیمت تو مال دین ہے تو وہ ہر شخص ادا کر سکتا ہے برخلاف اسکے اگر خاص مال عین ہو تو صرف وہی ادا کر سکتا ہے جسکے قبضہ میں موجود ہو پس اگر موجب یہی مال عین ہوتا تو کفیل کی کفالت صحیح نہوتی اور جب موجب اصلی قیمت ہے تو کفیل کی ذمہ داری بھی صحیح ہے - اگر کہا جاوے کہ بعض مشائخ کے نزدیک جیسے تمنے اوپر بیان کیا کہ موجب اصلی یہ کہ عین واپس کرے اور قیمت تو اسوقت مخلص ہوتی ہے کہ عین مذکور باقی نہو پس اس قول پر فرد رہا کہ رہن کا انحصار بمقابلہ دین نہوا اور اگر رہن منحصر بدین ہوگا تو مثلاً عین غصب کے عوض رہن جب تک قائم ہے صحیح نہوگا جواب یہ کہ اس قول پر بھی صحت ہو سکتی ہے اسطرح کہ قیمت دین ہے اور قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں مگر اسکے واجب ہونے کا سبب منعقد ہو چکا ہے تو اس لحاظ سے اس دین کے عوض رہن ہو جائیگا یعنی - ولئن کان لا یجب الا بعد الہلاک - اگر ہمنے مان لیا کہ

قیمت ابھی اصل موجب نہیں بلکہ عین مذکور تلف ہو جانے کے بعد ہی واجب ہوا کرتی ہے۔ ولکنہ تجب عند الہلاک
بالقبض السابق ولہذا تعتبر قیمتہ یوم القبض۔ ولیکن تلف ہو جانے پر اسی قبضۂ سابق کی وجہ سے قیمت واجب
ہوتی ہے۔ (یعنی سبب وجوب قیمت کا وہ ناجائز قبضہ ہے جو تلف سے پہلے واقع ہوا تھا) اور اسی جہت سے قیمت وہ واجب
ہوتی ہے جو قبضہ ناجائز کے روز تھی ف۔ تو قیمت واجب ہونے کا سبب تو قبضہ ہی کے روز موجود ہو چکا پس اگر
رہن بالتزام صحیح ہے۔ فیکون رہنا بعد وجود سبب وجوبہ۔ تو دین واجب کا سبب موجود ہونے کے بعد رہن
واقع ہوا۔ فیصح کما فی الکفالۃ۔ تو رہن صحیح ہوا جیسے کفالت میں ہے ف۔ کہ جو اعیان بذات خود مضمون ہوں
انکی کفالت اسوجہ سے صحیح ہوئی کہ اس قول پر انکی قیمت واجب ہونے کا سبب موجود ہو چکا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل
خوب ہے ولیکن باوجود اسکے اصل مذکور میں یوں تعبیر کیا جاوے کہ رہن صحیح نہیں مگر بعوض قرضہ واجب یا بعوض ایسے
قرضہ کے جسکے واجب ہونے کا سبب موجود ہو گیا ہو۔ ولہذا لاتبطل الحوالۃ المقیدۃ بہ بہلاکہ بخلاف الودیعۃ
اور اسی جہت سے کہ سبب وجوب پایا گیا ہے جو حوالہ کہ اسی عین مضمون سے مقید ہو وہ اسکے تلف ہو جانے سے باطل
نہیں ہوتا ہے برخلاف ودیعت کے ف۔ توضیح یہ ہے کہ اگر زید نے بکر کو خالد پر اترائی کی کہ فلاں مال عین سے ادا
کردے تو یہ حوالہ اسی مال عین سے مقید ہے پس اگر یہ مال تلف ہو گیا تو اسکے حکم کے واسطے اس مال عین پر نظر کی جاوے
کہ یہ مال عین ایسا تھا کہ اسکی ضمانت بذات خود واجب ہے یعنے مبیع کی طرح نہیں جو بعوض ثمن کے مضمون ہے بلکہ بعینہ خود
مضمون ہے جیسے مال غصب ہوتا ہے پس اگر یہ عین بذات خود ضمانتی تھی تو حوالہ مذکور باطل نہ ہوگا کیونکہ اگر عین تلف ہوا تو اسکا
تاوان بجاے اسکے موجود ہے اور اگر یہ مال عین کوئی ودیعت تھی تو حوالہ باطل ہو گیا اسواسطے کہ امانت ودیعت تلف ہو جانے پر
اسکا قائم مقام موجود نہیں تو حوالہ ٹوٹ گیا۔ ن۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تمام بیان سے نکلا کہ رہن کے واسطے قبضہ ضرور ہے اور
قبل قبضہ کے راہن کو رجوع کا اختیار ہے۔ یہ روایت جو شیخ مصنف نے اختیار کی یہ امام خواہرزادہ رح کا قول ہے چنانچہ
محیط میں ہے کہ شیخ الاسلام خواہرزادہ رحمہ نے فرمایا کہ قبضہ شرط لزوم ہے اور بدون قبضہ کے جواز ہوتا ہے جیسے ہبہ میں ہے اور امام محمد رح
نے کتاب الرہن میں اشارہ کیا کہ قبضہ شرط جواز الرہن ہے اور یہی اصح ہے۔ ع۔ اور سراج میں ہے جواز رہن کی شرط ایک یہ کہ
مال مرہون مقسوم محوز فارغ ہو اور دوم یہ کہ ایسے حق کے عوض ہو جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن ہو حتی کہ اگر ایسے حق کے عوض
رہن کرے جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن نہیں ہے تو رہن باطل ہوگا جیسے حدود یا قصاص کے عوض رہن دیا تو باطل ہے۔ م۔
(تتمۂ شرائط الرہن)۔ شرائط چند اقسام ہیں۔ بعض کا مرجع تو نفس رہن کی جانب ہے چنانچہ شرط ہے کہ رہن کو معلق بشرط
نہ کرے (مثلاً اگر زید آیا تو میں نے یہ مکان تجھے رہن دیا) اور کسی وقت کی جانب مضاف نہو۔ (مثلاً جب چاند نکلے تو میں نے
یہ مکان تجھے رہن دیا) اور بعض کا مرجع بجانب راہن و مرتہن ہے چنانچہ شرط ہے کہ دونوں عاقل ہوں پس مجنون یا طفل لایعقل
سے رہن یا ارتہان جائز نہیں ہے۔ اور بالغ ہونا شرط نہیں اور آزادی بھی شرط نہیں ہے حتی کہ طفل ماذون و غلام ماذون سے
جائز ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ قولہ تعالے وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتبا فرہان مقبوضۃ الآیۃ۔ سے نکلتا ہے کہ اگر مسافر
ہو تو رہن جائز ہے ورنہ نہیں۔ لیکن عامہ علماء اہل السنۃ کے نزدیک سفر شرط نہیں ہے چنانچہ حدیث مذکورہ بالا میں آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو زرہ رہن دی تھی وہ حضر کا واقعہ ہے اور برابر حضر میں یہ معاملہ چلا آیا ہے۔ م۔ جواز رہن کے واسطے
سفر شرط نہیں ہے پس سفر و حضر دونوں میں جائز ہے۔ ازانجملہ شرائط میں جو مرہون کی جانب راجع ہیں۔ چنانچہ۔ ا۔ مرہون
ملک محل قابل بیع ہو یعنے بوقت عقد کے وہ مال مطلق متقوم مملوک معلوم مقدور التسلیم موجود ہو۔ پس جو چیز کہ رہن کے وقت
موجود نہو اسکا رہن جائز نہیں اور جسکے وجود و عدم میں خطر ہو اسکا رہن بھی نہیں جائز ہے مثلاً اس سال جو میری ملک میں خرما

جیسا ہونا یا کریں کے پھر بیدا ہوں وہ مانند اسکے رہن کرے تو نہیں جائز ہی اور مردار و خون کا رہن بھی نہیں جائز ہی اور صید حرم و صید احرام کا رہن بلکہ جملہ مباحات مانند صید و ایندھن و گھاس وغیرہ کا رہن اور مسلمان کے حق میں شراب و خمر و سور کا رہن یا ارتہان نہیں جائز ہی۔ پھر یہ شرط نہیں کہ مرہون ملک راہن ہو حتی کہ مال غیر کو بولایت شرعیہ رہن کرنا جائز ہو گا جو چیز مانگ کر رہن کی تو رہن ہو گی۔ البدائع۔ صحت قبضہ کے انواع عدیدہ ہیں۔ اول یہ کہ راہن اجازت دے اور اجازت دو طرح پر ہی ایک یہ کہ صریح یا بمنزلہ صریح ہو اور دوسری یہ کہ بطور دلالت ہو پس صریح جیسے کہا کہ تو قبضہ کر لے اور قبضہ جائز ہی خواہ مجلس میں قبضہ کرے یا بعد جدائی کے قبضہ کرے اور یہ استحسان ہی۔ اور بطور دلالت یہ کہ راہن کے حضور میں مرتہن نے قبضہ کیا اور اسنے منع نہیں کیا تو استحساناً صحیح ہی اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل رہن کیے حالانکہ جائز نہیں تو پھر مرتہن نے جدا کر کے قبضہ کر لیا پس اگر راہن کی اجازت سے ہو تو استحساناً جائز ہی۔ دوم یہ کہ مرہون محوز ہو پس قبضہ مشاع مطلقاً نہیں جائز ہی خواہ قابل بٹوارہ ہو یا نہو خواہ رہن کرنا شریک کے پاس ہو یا غیر کے پاس ہو۔ سوم مرہون فارغ ہو پس مکان مرہون میں راہن کا اسباب ہو تو رہن نہیں تو جائز نہیں ہی۔ چہارم مرہون ممیز و جدا ہو حتی کہ درخت پر لگے ہوئے پھل بدون درخت کے رہن کرنا جائز نہیں ہی۔ از انجملہ یہ کہ قبضہ کی لیاقت یعنی عقل ہو۔ البدائع۔ م۔ پھر جب قبضہ صحیح ہو گیا تو مرہون مذکور اسکے قبضہ میں مضمون ہی اور اگر باہمی قرارداد سے کسی درمیانی عادل کے پاس رکھی جاوے تو مرتہن کی طرف سے عادل کا قبضہ صحیح ہی لیکن عادل اس بارہ میں امین ہی اور مرہون کی ضمانت بذمہ مرتہن ہی۔ م۔ قال وھو مضمون بالاقل من قیمتہ ومن الدین۔ اور مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کمتر کے عوض مضمون ہوتا ہی ف۔ یعنی مثلاً قیمت دو سو روپیہ ہی اور قرضہ سو روپیہ ہی تو وہ قرضہ کے عوض مضمون ہی اور اگر برعکس ہو یعنی قرضہ دو سو روپیہ ہو اور قیمت سو روپیہ ہو تو قیمت کے عوض مضمون ہی۔ فاذا ھلک فی ید المرتہن وقیمتہ والدین سواء صار المرتہن مستوفیا لدینہ۔ پھر جب مرتہن کے پاس رہن تلف ہوا حالانکہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر ہیں تو مرتہن اپنے قرضہ کو بھر پانے والا ہو گیا۔ وان کانت قیمۃ الرہن اکثر فالفضل امانۃ۔ اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو یعنی قرضہ سے زائد ہو تو جو کچھ زیادتی ہی وہ امانت ہی ف۔ مرتہن اسکا ضامن نہو گا۔ لان المضمون بقدر ما یقع بہ الاستیفاء وذلک بقدر الدین۔ اسواسطے کہ ضمانتی تو اسی قدر ہی جس سے وصول قرضہ واقع ہو اور یہ بقدر قرضہ ہی۔ فان کانت اقل سقط من الدین بقدرہ ورجع المرتہن بالفضل۔ اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو مرہون تلف ہونے سے بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہو گا اور وہ باقی کو مرتہن سے واپس لیگا۔ لان الاستیفاء بقدر المالیۃ۔ اسواسطے کہ وصول قرضہ تو مالیت مرہون کے قدر ہو گا ف۔ اور زائد کے حق میں استیفاء ثابت ہی نہیں تھا۔ وقال زفر رح الرہن مضمون بالقیمۃ حتی لو ھلک الرہن وقیمتہ یوم الرہن الف وخمس مائۃ والدین الف رجع الراہن علی المرتہن بخمس مائۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہی (خواہ وہ قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو کل مضمون ہی) حتی کہ اگر رہن تلف ہو جاوے اور رہن کے روز اسکی قیمت ایک ہزار پانسو درم تھی اور قرضہ صرف ہزار درم تھا تو مرتہن سے راہن پانسو درم واپس لیگا ف۔ اور قیمت وہ معتبر ہو گی جو رہن کے روز تھی۔ لہ حدیث علی رضی اللہ عنہ قال یترادان الفضل فی الرہن۔ زفر رح کی حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہی یعنی قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ رہن میں زیادتی کو باہم ایک دوسرے سے واپس لیں ف۔ اس اثر کو عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حضرت علی سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں حکم رح نے حضرت علی رضہ سے روایت کی اور علماء رح کے نزدیک حکم رح نے حضرت علی رضہ سے نہیں سنا تو روایت مرسل ہی۔

پھر اسکے معنی میں احتمال ہے۔ اول یہ کہ جب مرہون فروخت ہو تو کمی بیشی کا حساب کریں۔ دوم یہ کہ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو۔ بیہقی رحنے اسناد کے ساتھ خلاس رح سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ اگر مرہون میں زیادتی ہو پس وہ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جس قرضہ کے عوض مرہون ہوا اسی کے مقابلہ میں تلف ہوا اور اگر آسمانی آفت نہیں ہوئی تو مرتہن قرضہ ادا کرے اسمیں سے اسکی اسناد میں یہ طعن ہے کہ خلاس نے اسکو حضرت علی رض کے صحیفہ سے لیا ہے۔ علاوہ برین روایت اول کی تخصیص یہ ہوتی ہے کہ حکم اول صرف اسی صورت میں ہے کہ رہن خود تلف ہو۔ اور بیہقی نے حارث عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی کہ جب رہن بنسبت قرضہ کے افضل ہو یا قرضہ بنسبت رہن کے افضل ہو تو دونوں باہم زیادتی کو پھیر لین۔ حارث ضعیف ہے اور ظاہر میں مؤید روایت اول و محل تخصیص ہے۔ بیہقی رحنے محمد بن الحنفیہ عن علی رض روایت کی کہ آپ نے فرمایا کہ جب مرہون کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرے اور اگر رہن میں زیادتی ہو تو وہ جسقدر کے عوض رہن تھا اسی میں گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب رہن تلف ہو جاوے تو قرضہ سے جو کچھ زائد ہو وہ امانت میں گیا اور راہن کچھ نہیں لے سکتا ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور استدلال زفر رح صرف روایت اول و دوم پر ہے اور وہ دونوں ضعیف ہیں۔ ولان الزیادة علی الدین مرہونة لکونہا محبوسة بہ فیکون مضمونة اعتبارا بقدر الدین۔ اور دوسری دلیل زفر رح قیاسی یہ ہے کہ قرضہ سے زائد بھی مرہون ہے کیونکہ وہ بھی بوجہ قرضہ کے محبوس ہے تو جیسے بقدر قرضہ کے محبوس ہے اسی قیاس پر زائد بھی محبوس ہوگا۔ ومذہبنا مروی عن عمر وعبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما۔ اور ہمارا مذہب ہے وہ حضرت عمر و عبد اللہ بن مسعود رض سے مروی ہے ف۔ اور یہی محمد بن الحنفیہ نے اپنے والد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ کما رواہ البیہقی۔ اور قول عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ جب مرہون بہ نسبت اس چیز کے زائد ہو جسکے عوض رہن ہے تو زیادتی کے حق میں مرتہن امین ہے اور اگر کم ہو تو راہن اسکو قدر کمی ادا کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والطحاوی ونحوہ البیہقی اور روایت بیہقی میں دلیل ہے کہ یہ اسوقت کہ رہن خود تلف ہو جاوے اور یہ اثر عبید بن عمیر نے حضرت عمر رض سے روایت کیا اور امام مسلم نے تقریب میں تنصیص کی کہ عبید بن عمیر رح کی ولادت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوئی اور وہ بالاجماع ثقہ ہے۔ اور اثر ابن مسعود رض نہیں ملا۔ ولان ید المرتہن ید استیفاء فلا یوجب الضمان الا بالقدر المستوفی کما فی حقیقة الاستیفاء۔ اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ تو قبضہ استیفاء ہے تو اسی قدر ضمان واجب ہوگی جسقدر استیفاء کیا گیا ہے جیسے حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے ف حتی کہ اگر درحقیقت استیفاء ہو مثلاً دو ہزار درم ایک تھیلی میں بھر کر مرتہن کو دیدیے حالانکہ مرتہن کا قرضہ فقط ہزار درم ہے پھر تلف ہونے تو مرتہن نے صرف اپنا قرضہ وصول پایا اور ایک ہزار درم زائد میں وہ ضامن نہیں ہے اسی طرح مرہون زائد میں وہ زیادتی کا ضامن نہیں ہے اور مرہون زائد کی صورت میں زیادتی اسنے اپنے حق میں محبوس نہیں کی والزیادة مرہونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونہا۔ اور زیادتی فقط اس ضرورت سے مرتہن کے پاس روکی ہوئی ہے کہ اصل مرہون کا روکنا بدون اس زیادتی کے ممکن نہیں ہے ف مثلاً گھوڑا رہن کیا اور قرضہ سے اسمیں زیادتی ہے تو بضرورت پورا گھوڑا محبوس ہے ورنہ مرتہن کو زیادتی کے روکنے کی حاجت نہیں تھی۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی حد ضرورت تک رہتی ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے تو زیادتی کی ضرورت صرف اصل کے روکنے میں ہے۔ ولا ضرورة فی حق الضمان۔ اور مرتہن کے ضامن ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے ف تو زیادتی کی نسبت ضامن ہونے کا حکم نہیں ثابت ہوگا کیونکہ اسنے رہن اصل کے طور پر زیادت کو نہیں رکھا ورنہ وہ زیادتی نہ بلکہ اصل ہو جاوے پس زفر رح کا استدلال ساقط ہوا اور اثر حضرت علی رضی اللہ سے انکا استدلال کرنا بھی ضعیف ہے والمراد بالتراد فیما روی حالة البیع۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ جو روایت کی اسمیں باہمی واپسی سے مراد بحالت

بیع ہی ف۔ یعنی مرہون فروخت کرنے کی حالت مین جب ثمن حاصل ہو تو جسقدر قرضہ سے زائد ہو وہ مرتہن واپس کرے اور اگر قرضہ سے کمی ہو تو راہن پوری کرے اور یہ تاویل بوجہ دوسری روایت کے متعین ہی۔ فانہ روی عنہ انہ قال المرتہن امین فی الفضل۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت خود آئی کہ زیادتی کے حق مین مرتہن امین ہی ف۔ یعنی ضامن نہین ہی چنانچہ یہ روایت ہمنے اوپر بیان کردی۔ قال وللمرتہن ان یطالب الراہن بدینہ ویحبسہ بہ۔ مرتہن کو اختیار ہی کہ راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے اور بوجہ قرضہ کے اسکو قید کرادے ف۔ یعنی قید خانہ مین ڈالے جانے کی درخواست کرکے بحکم قاضی محبوس کرے۔ اور رہن اس سے مانع نہین ہی لان حقہ باق بعد الرہن والرہن لزیادۃ الصیانۃ فلا تمتنع بہ المطالبۃ۔ اسواسطے کہ رہن کے بعد بھی اسکا حق باقی ہی اور رہن تو زیادہ سفبوطی کے واسطے ہوتا ہی تو رہن کی وجہ سے مطالبہ ممتنع نہین ہوگا ف۔ بس راہن کو چاہیے کہ مرہون فروخت کرکے قرضہ ادا کرے اور اگر ایسا نکیا تو وہ ظالم ہی۔ والحبس جزاء الظلم۔ اور اسی ظلم کی سزا یہ کہ قید خانہ جاوے۔ فاذا ظہر مطلہ عند القاضی یحبسہ کما بیناہ علی التفصیل فیما تقدم۔ پس جب قاضی کے نزدیک راہن کا نادہندی کرنا ظاہر ہوگا تو وہ اسکو قید خانہ مین ڈالیگا جیسا کہ ہمنے تفصیل کے ساتھ سابق مین بیان کیا ہی ف۔ یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل الحبس مین اسکو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہی اور جب وہ قید ہوا تو لاکالہ مرہون کے ثمن سے ادا کریگا جبکہ ممکن ہو۔ واذا طلب المرتہن دینہ یومر باحضار الرہن۔ اور جب مرتہن نے اپنا قرضہ طلب کیا تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ مرہون حاضر کرے ف۔ اور یہ نہین ہوسکتا کہ مرہون اپنے قبضہ مین رکھے اور اسکو قرضہ دینے کا حکم دیا جاوے۔ لان قبض الرہن قبض استیفاء فلا یجوز ان یقبض مالہ مع قیام ید الاستیفاء لانہ یتکرر الاستیفاء علی اعتبار الہلاک فی ید المرتہن وہو محتمل۔ اسواسطے کہ رہن پر قبضہ کرنا وصولی قبضہ ہی تو وصولی قبضہ قائم ہونے کے باوجود جائز نہین کہ وہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرے اسلیے کہ اگر ہم فرض کرین کہ مرہون اسکے قبضہ مین تلف ہوا تو اسکا وصول متکرر ہو جائیگا حالانکہ مرہون کا تلف ہو جانا محتمل ہی ف۔ لہذا اس سے کہا جائیگا کہ مرہون حاضر کرے تاکہ تلف سے اطمینان ہو پھر جب قرضہ پر قبضہ کرے تو مرہون سے قبضہ استیفاء زائل ہو۔ واذا احضرہ امر الراہن بتسلیم الدین اولا لیتعین حقہ کما تعین حق الراہن تحقیقا للتسویۃ کما فی تسلیم المبیع والثمن یحضر المبیع ثم تسلیم الثمن اولا۔ اور جب مرتہن مال مرہون یعنے عین مرہون کو لایا تو راہن کو حکم دیا جائیگا کہ پہلے قرضہ سپرد کرے تاکہ مرتہن کا حق یعنی دین قرض بھی متعین ہو جاوے جیسے راہن کا حق عین مرہون مین متعین ہو چکا اس غرض سے کہ دونون مین مساوات متحقق ہو جیسے بیع مین مبیع و ثمن سپرد کرنے مین اختلاف ہوتا ہی تو بائع پہلے مبیع حاضر کرتا ہی پھر مشتری پہلے اسکا ثمن دیتا ہی تب مبیع پر قبضہ کرتا ہی ف۔ کیونکہ مشتری کا حق مبیع مین ہی وہ عین متعین ہی تو وہ دین ثمن پہلے دیدے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جاوے اور وجہ یہ کہ ثمن مال دین ہی جیسے قرضہ مال دین ہی وہ جبھی عین متعین ہوگا جب مقدار کو سپرد کرے۔ وان طالبہ بالدین فی غیر البلد الذی وقع العقد فیہ ان کان الرہن مما لا حمل لہ ولا مؤنۃ فکذلک الجواب لان الاماکن کلہا فی حق التسلیم کمکان واحد فیما لیس لہ حمل ومؤنۃ ولہذا لا یشترط بیان مکان الایفاء فیہ فی باب السلم بالاجماع۔ اور اگر مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کسی دوسرے شہر مین کیا سوائے اس شہر کے جسمین معاملہ قرض و رہن واقع ہوا تھا تو دو حال سے خالی نہین کہ مرہون ایسی چیز ہی کہ جسکے واسطے باربرداری و خرچہ ہی یا نہین) پس اگر مرہون ایسی چیز ہو جسکے واسطے باربرداری

وخرچہ نہیں ہو (جیسے موتی ومشک وغیرہ) تو بھی حکم اسی طرح ہو یعنے مرتہن پہلے رہن حاضر کرے تب قرضہ پاویگا۔ اسواسطے
کہ جس چیز کے لیے بار برداری وخرچہ نہیں اسکے سپرد کرنے میں سب جگہیں برابر واحد ہیں (تو ایک جگہ جو حکم ہو وہی سب جگہ
ہوگا)۔ اور اسی وجہ سے سلم کی صورت میں ایسی چیز کے سپرد وادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہو۔ وان
کان لہ حمل ومؤنۃ یستوفی دینہ ولا یکلف احضار الرہن۔ اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جسکے منتقل کرنے میں
بار برداری وخرچہ پڑتا ہو تو وہ اپنا قرضہ حاصل کرلے اور اسکو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دیجائیگی۔ لان ہذا
نقل والواجب علیہ التسلیم بمعنی التخلیۃ لا النقل من مکان الی مکان لانہ یتضرر بہ زیادۃ الضرر
ولم یلتزمہ۔ اس دلیل سے کہ رہن حاضر کرنا تو ایک جگہ سے دوسری جگہ لانا ہوا حالانکہ مرتہن پر واجب یہ کہ سپرد کرے
وہ بھی اسطرح کہ راہن ومرہون کے درمیان تخلیہ کردے یعنی یہ چیز مرہون موجود ہو کوئی مانع نہیں تو اسپر قبضہ کرلے
اور اسپر یہ واجب نہیں کہ مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے (حالانکہ اسمیں خرچہ ومشقت ہو) اسواسطے
کہ ایسا لازم کرنے میں وہ ضرر اٹھاویگا حالانکہ مرتہن نے ایسے ضرر اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا۔ ولو سلط الراہن
العدل علی بیع المرہون فباعہ بنقد او نسیئۃ جاز لاطلاق الامر۔ اور اگر راہن نے درمیانی عادل کو
مرہون فروخت کرنے پر مسلط کیا یعنی عادل سے کہا کہ تجھے اختیار ہو کہ مرہون فروخت کرکے قرضہ ادا کرے پس عادل
نے مرہون کو نقد فروخت کیا یا اُدھار فروخت کیا بہرحال جائز ہو کیونکہ حکم دینا مطلق ہے اسلیئے اسمیں نقد کی خصوصیت
نہیں ہو ف۔ لیکن یہ امر ظاہر ہو کہ اگر عادل نے اُدھار فروخت کیا تو ثمن وصول ہونے تک تاخیر ہوگی اور مرتہن
اپنا قرضہ طلب کرسکتا ہو۔ فلو طالب المرتہن بالدین لا یکلف المرتہن احضار الرہن لانہ لا قدرۃ لہ
علی الاحضار۔ پس اگر مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی
اسواسطے کہ عادل کو مرہون حاضر کرنے کی قدرت نہیں ہو ف۔ بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہو اور یہ رہن بغیر قبضہ
مرتہن ہو۔ وکذا اذا امر المرتہن ببیعہ فباعہ ولم یقبض الثمن لانہ صار دینا بالبیع بامر الراہن فصار
کان الراہن رہنہ وہو دین۔ اور اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو فروخت مرہون کا حکم کیا پس مرتہن نے اسکو
فروخت کیا اور دام وصول نہیں کیے تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو اسکے حاضر لانے کا حکم نہیں دیا جائیگا اسواسطے
کہ (وہ عین نہیں رہا بلکہ) دین ہوگیا اسوجہ سے راہن کے حکم سے فروخت کیا گیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے جب
اسکو رہن کیا تو وہ دین تھا۔ ولو قبضہ یکلف احضارہ لقیام البدل مقام المبدل۔ اور اگر مرتہن نے
ثمن وصول کیا ہو تو اسکو ثمن حاضر لانے کا حکم دیا جائیگا اسواسطے کہ بدل بجائے مبدل کے قائم ہوتا ہو ف۔
تو ثمن بجائے مرہون کے موجود ہو پس جیسے مرہون لانا ہو ویسے اسکا قائم مقام لاوے اگرچہ یہ اسوقت دینہ ہو عین۔
الا ان الذی یتولی قبض الثمن ہو المرتہن۔ لیکن اتنی بات ہو کہ مرہون کا ثمن وصول کرنے کا متولی یہی مرتہن
ہوگا ف۔ یعنی مشتری سے ثمن مرہون وصول کرنے کا استحقاق اسی مرتہن کو حاصل ہو۔ لانہ ہو العاقد فیرجع
الحقوق الیہ۔ کیونکہ فروخت کرنے والا یہی مرتہن ہو (اگرچہ راہن کی جانب سے وکیل ہو) تو بیع کے حقوق اسی کی طرف
راجع ہونگے ف۔ اور منجملہ حقوق کے مبیع سپرد کرنا اور ثمن وصول کرنا ہو۔ پھر واضح ہو کہ قرضہ کبھی قسطوار ہوتا ہو کبھی یکبارگی
نہیں ہوتا لہذا فرمایا کہ۔ وکما یکلف احضار الرہن لاستیفاء کل الدین یکلف لاستیفاء نجم قد حل
لاحتمال الہلاک۔ جیسے پورا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جاتا ہو اسی طرح جو قسط اسکی
ہو لیکے وصول کرنے کے لیے بھی مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ شاید مرہون تلف ہوگیا ہو۔

ف — تو یہ قسطا دا کرنا بھی لازم نہوگا بلکہ مرہون جب مرتہن نے بحکم راہن فروخت کیا تو اسکا ثمن وصول کرنا ہی
ہے۔ ثم اذا قبض الثمن یومر باحضارہ لاستیفاء الدین لقیامہ مقام العین۔ پھر جب مرتہن نے ثمن
وصول کر لیا تو اسکو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے حکم دیا جائیگا کہ ثمن مذکور حاضر کرے اسواسطے کہ یہ ثمن بجاے
عین مرہون کے قائم ہے ف — اسوقت بطور عوض کے وہ بمنزلہ مرہون ہوگیا حالانکہ اگر ابتداء مین راہن اپنے
مرتہن کے پاس نقد رہن کرتا تو جائز نہوتا۔ کما فی الکافی وغیرہ۔ بلکہ جب راہن نے درمیانی عادل کو بیع رہن پر مسلط
کیا یا مرتہن کو اجازت دی اور اسنے اُدھار یا نقد فروخت کیا بہرحال بیع جائز ہے اور مرتہن اگر اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے
تو راہن اسکے ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا اور مرتہن کو مرہون یا ثمن حاضر لانے کی تکلیف نہین دیجائیگی۔ وہذا بخلاف
ما اذا قتل رجل العبد الرہن خطاء حتی قضی بالقیمۃ علی عاقلتہ فی ثلث سنین لم یجبر الراہن علی
قضاء الدین حتی یحضر کل القیمۃ لان القیمۃ خلف عن الرہن فلا بد من احضار کلہا کما لا بد من احضار
کل عین الرہن وما صارت قیمۃ بفعلہ وفیما تقدم صار دینا بفعل الراہن فلہذا افترقا۔ اور یہ حکم
برخلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے غلام مرہون کو خطاء سے قتل کیا حتی کہ قاتل کی مددگار برادری پر تین سال مین ادا
قیمت کا حکم دیا گیا تو راہن کو ادائے قرض پر مجبور نہین کیا جائیگا۔ یہان تک کہ کل قیمت موجود ہو جاوے اسواسطے کہ قیمت
مذکور تو رہن کے قائم مقام ہے تو کل قیمت کا حاضر لانا ضرور ہے جیسے کل عین رہن کا حاضر لانا ضرور ہوتا تھا اور حال یہ ہے
کہ مرہون کا قیمت ہو جانا کچھ راہن کے فعل سے نہیں ہے اور مسئلہ سابق مین مرہون کا قیمت ہو جانا راہن کے فعل
سے واقع ہوا (کہ اسنے مرتہن یا عادل کو فروخت کا حکم دیدیا) پس اسی وجہ سے قتل مرہون کی صورت مین اور فروخت
راہن کی صورت مین فرق ہوگیا۔ ولو وضع الرہن علی ید العدل وامرہ ان یودعہ غیرہ ففعل ثم جاء المرتہن
یطلب دینہ لا یکلف احضار الرہن لانہ لم یؤتمن علیہ حیث وضع علی ید غیرہ فلم یکن تسلیمہ فی قدرتہ
اور راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ مین رکھا اور عادل کو اجازت دی کہ چاہے دوسرے کے پاس ودیعت رکھے
پس عادل نے ایسا کیا پھر مرتہن اپنا قرضہ طلب کرنے آیا (اور قاضی کے حضور مین پیش ہوا) تو مرتہن کو رہن حاضر
کرنے کی تکلیف نہین دیجائیگی اسواسطے کہ مرتہن اس رہن مین معتمد علیہ نہین ہوا چنانچہ راہن نے اسکو دوسرے کے
قبضہ مین رکھا پس مرتہن کے اختیار مین اسکا حاضر کرنا نہین رہا۔ ولو وضعہ العدل فی ید من فی عیالہ وغاب
وطلب المرتہن دینہ۔ اور اگر درمیانی عادل نے مرہون کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھا جو عادل کی عیال
مین ہے (اور یہ جائز ہوتا ہے) اور عادل کہین سفر کو چلا گیا اور مرتہن نے اپنا قرضہ طلب کیا۔ والذی فی یدہ یقول
اودعنی فلان ولا ادری لمن ہو یجبر الراہن علی قضائہ لان احضار الرہن لیس علی المرتہن لانہ
لم یقبض شیئا۔ اور جس شخص کے قبضہ مین مرہون موجود ہے وہ کہتا ہے کہ فلان غائب نے میرے پاس ودیعت
رکھا حالانکہ مجھے نہین معلوم کہ یہ کس شخص کی ملک ہے تو راہن کو ادائے قرض پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ رہن کا حاضر لانا
مرتہن کے ذمہ واجب نہین ہے کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہین کیا۔ وکذلک اذا غاب العدل بالرہن ولا یدری
این ہو لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر عادل مذکور اس رہن کو لیکر غائب ہوگیا اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ وہ کہان ہے
تو بھی راہن پر قرضہ ادا کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا بدلیل مذکورہ بالا ف — اسواسطے کہ مرتہن پر حاضر لانا
واجب نہین کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہین کیا ہے بلکہ راہن نے عادل کے قبضہ مین رکھی تھی حالانکہ عادل مذکور مرہون
کو سفر مین ساتھ لے گیا۔ ولو ان الذی اودعہ العدل جحد الرہن وقال ہو مالی لم یرجع المرتہن علی الراہن

یعنی حتی یثبت کونہ رہنا۔ اور اگر ایسا ہوا کہ عادل نے جس شخص کے پاس مرہون ودیعت رکھا تھا وہ رہن سے انکار کر گیا اور کہا کہ یہ رہن نہیں بلکہ میرا ذاتی مال ہے تو مرتہن اپنے راہن سے کچھ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثابت کرے کہ یہ مال مرہون ہے **ف** تو رہن ثابت کرنا مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ راہن و مرتہن کی رضامندی سے عادل کو اجازت تھی کہ کسی کے پاس ودیعت رکھے تو مرتہن پر واجب ہے کہ اس مال کو مرہون ثابت کرے۔ لانہ لما جاز دفعہ تو ی المال وا لتوی علے المرتہن فیتحقق استیفاء الدین فلا یملک المطالبۃ بہ۔ اسواسطے کہ جب مستودع نے مرہون سے انکار کیا تو مرہون ڈوب گیا اور تلف ہونا مرتہن کے ذمہ ہوتا ہے تو اسکے حق میں مال بھر پایا ثابت ہو جائیگا تو وہ مطالبہ مال کا مختار نہیں ہوگا۔ قال وان کان الرہن فی یدہ لیس علیہ ان یمکنہ من البیع حتی یقضیہ الدین لان حکمہ الحبس الدائم الے ان یقضی الدین علے ما بیناہ۔ اور اگر مرہون اسکے قبضہ میں ہو تو اسپر یہ واجب نہیں کہ راہن کو مرہون بیچنے کا قابو دے یہان تک کہ راہن اسکا قرضہ ادا کر دے۔ لان حکمہ الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بیناہ۔ اسواسطے کہ رہن کا حکم یہ کہ برابر محبوس رہے یہانتک کہ راہن اسکا قرضہ ادا کرے چنانچہ سابق میں ہم بیان کر چکے **ف** تو اسکو اختیار ہے کہ جب تک وہ قرضہ ادا نکرے تب تک اسکو مرہون بیچنے نہ دے بلکہ روکے رہے۔ ولو قضاہ البعض فلہ ان یحبس کل الرہن حتی یستوفی البقیۃ اعتبارا بحبس المبیع۔ اور اگر راہن نے اسکو تھوڑا قرضہ ادا کر دیا تو بھی مرتہن کو اختیار ہے کہ پورا مرہون روکے رہے یہان تک کہ باقی وصول کرے جیسے مبیع روکنے میں حکم ہے **ف** کہ بائع کو اختیار ہوتا ہے کہ جب تک پورا ثمن ادا نکرے تب تک مبیع روکے رہے حتی کہ جب تک تھوڑا ثمن باقی ہو تب تک روک سکتا ہے۔ اسی طرح رہن میں بھی مرتہن کو یہی اختیار ہے فاذا قضاہ الدین قیل لہ سلم الرہن الیہ لانہ زال المانع من التسلیم لوصول الحق الی مستحقہ۔ پھر جب راہن نے اسکو پورا قرضہ ادا کر دیا تو مرتہن کو حکم دیا جائیگا کہ راہن کو اسکا رہن ادا کر اسواسطے کہ سپرد کرنے سے روکنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہی کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہونچ گیا۔ فلو ہلک قبل التسلیم استرد الراہن ما قضاہ لانہ صار مستوفیا عند الہلاک بالقبض السابق فکان الثانی استیفاء بعد استیفاء فیجب ردہ۔ پھر اگر راہن کو واپس دینے سے پہلے مرہون تلف ہو گیا تو راہن نے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے اسواسطے کہ مرتہن تلف ہونے کے وقت بقبضہ سابق وصول پانے والا ہو گیا تو دوم وصولی ایک وصول کے بعد دوسرا وصول ہے پس دوسرا واپس کرنا واجب ہے **ف** حاصل یہ کہ مرتہن نے مرہون پر سابق میں قبضہ استیفاء کیا تھا تو جب مرہون تلف ہوا تو اسی قبضہ سے استیفاء پورا ہو گیا اب جو راہن سے وصول کیا یہ مکرر ہے تو اسکو واپس کرنا واجب ہے اور راہن بھی بیاج جیسے دیگا پس واپس لے۔ یہ سب صورتیں اس معنی میں کہ مرتہن کو وصول قرضہ تک رہن روکنا مستحق ہے وکذلک لو تفاسخا الرہن لہ حبسہ ما لم یقبض الدین او یبرئہ۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے رہن کا معاملہ فسخ کر دیا یعنے زبانی فسخ کیا تو بھی مرتہن کو اختیار ہے کہ مرہون روک لے یہان تک کہ اپنا قرضہ وصول کرے یا راہن کو قرضہ سے بری کرے **ف** پس اگر بری کر دیا تو اب رہن کو روک نہیں سکتا اور واضح ہو کہ زبانی فسخ سے رہن خارج نہیں ہوتا ہے۔ ولا یبطل الرہن الا بالرد علے الراہن علی وجہ الفسخ۔ اور رہن باطل نہوگا مگر اس طور پر کہ بطور فسخ کے راہن کو واپس دے **ف** حتی کہ اگر بطور عاریت واپس دے یا بیع کے واسطے واپس دے تو فسخ رہن نہیں جیسے خالی گفتگو سے وہ فسخ نہوگا جب تک بطور فسخ کے واپس نہ دے۔ لانہ یبقی مضمونا ما بقی القبض والدین اسواسطے کہ جب تک قبضہ و قرضہ باقی ہے تب تک مرہون مذکور ضمانت میں رہیگا۔ ولو ہلک فی یدہ سقط الدین

اذا كان به وفاء بالدين لبقاء الرهن - اور اگر مرتہن کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو قرضہ ساقط ہو جائیگا بشرطیکہ
اسکی مالیت میں وفاء قرض ہو کیونکہ رہن باقی تھا ف - اور شاید یہ معنی ہوں کہ اگر بدون فسخ کے مرتہن نے مرہن
کو مرہون سے واپس دیا پس وہ آسمانی آفت سے تلف ہوا جسمیں راہن کا فعل نہیں ہے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوگا -
بشرطیکہ اسکی قیمت سے وفاء قرضہ ہو اسواسطے کہ وہ ابھی مرہون باقی ہے - وليس للمرتهن ان ينتفع بالرهن
لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس الا ان ياذن له المالك لان له حق الحبس دون الانتفاع - اور
مرتہن کو اختیار نہیں کہ رہن سے نفع اٹھاوے نہ خدمت لینے کا اور نہ سکونت کا اور نہ پہننے کا مگر آنکہ مالک یعنی راہن
اسکو اجازت دے اسواسطے کہ مرتہن کو روکنے کا حق حاصل ہے اور نفع اٹھانے کا حق حاصل نہیں ہے ف - غلام مرہون
سے خدمت کا یا مکان مرہون سے سکونت کا یا لباس مرہون سے پہننے کا انتفاع حاصل نہیں کر سکتا ہے مگر آنکہ راہن اجازت دیوے
تو ایسی چیزوں میں جو نبات تو دال نہیں ہیں یہ اجازت ہوگی لیکن یہ حق حکم میں ہے اور از راہ دیانت کے پرہیز کرے اسواسطے کہ اجماع
صحابہ رضی اللہ عنہم ہے قرض جسکے ذریعہ سے حصول منفعت ہو مکروہ تحریمی ہے پس اطمینان نہیں کہ ان بعض وجوہ میں اجازت بعوض
ہو - وليس له ان يبيع الا بتسليط من الراهن وليس له ان يواجر ويعير لانه ليس له ولاية الانتفاع بنفسه فلا يملك
تسليط غيره عليه فان فعل كان متعديا ولا يبطل عقد الرهن بالتعدي - اور مرتہن کو یہ اختیار نہیں کہ رہن کو فروخت
کرے مگر اس صورت میں کہ راہن نے اسکو مسلط کیا ہو یعنی کہا ہو کہ تجھے اختیار ہے کہ تو اسکو فروخت کرے تو فروخت کر سکتا ہے اور مرتہن
کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو اجارہ پر دے یا اسکو عاریت دے اسواسطے کہ جب مرتہن کو خود اس سے انتفاع کی ولایت نہیں
تو غیر کو اس سے انتفاع پر مسلط نہیں کر سکتا (حالانکہ اجارہ و عاریت میں یہی ہوتا ہے کہ غیر کو اس سے انتفاع کا مالک کیا) پھر اگر مرتہن
نے اسکو اجارہ یا عاریت دیا تو حد سے بڑھ جانے والا ظالم ہے (ولیکن عقد رہن باطل نہ ہوگا) اور تعدی کی وجہ سے عقد رہن باطل
نہیں ہوتا ہے ف - بالجملہ عقد رہن صرف یہی کہ مرتہن اسکو اپنی حفاظت میں رکھے رہے اور اس سے انتفاع کا اختیار نہیں ہے
خصوصاً اسکی حاصلات کھانا حرام ہے - قال وللمرتهن ان يحفظ الرهن بنفسه وزوجته وولده وخادمه الذي في عياله - اور مرتہن
کو اختیار ہے کہ مرہون کی حفاظت بذات خود کرے یا بذریعہ اپنی زوجہ کے یا بذریعہ اپنے فرزند کے یا اپنے خادم کے حفاظت کرے جو اسکے
عیال میں ہو ف - خادم سے مراد وہ نوکر خاص جو ماہواری یا سالانہ وغیرہ پر نوکر ہو اور یومیہ مزدور مراد نہیں ہے اور
عیال میں ہونا یہ کہ مرتہن کے ساتھ رہتا ہو اور رہا یہ لفظ "جو اسکے عیال میں ہو" اسمیں دو احتمال ہیں - ایک یہ کہ لفظ خادم
کے ساتھ لگے یعنی خادم جو اسکے عیال میں ہو - یا فرزند کے ساتھ بھی متعلق ہو - قال رحمه الله معناه ان يكون الولد
في عياله ايضاً - شیخ رحمہ نے کہا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ فرزند بھی اسکے عیال میں ہو ف - تو معنی یہ ہوئے کہ ایسے فرزند یا
ایسے خادم کے ذریعہ سے حفاظت کرے جو اسکے عیال میں ہو - پس اگر فرزند جدا اپنے گھر میں ہو تو اسکی حفاظت جائز نہیں
ہے اور خلاصہ یہ کہ اس بارہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہے جیسے ودیعت میں ہے - وهذا لان عينه امانة في يده فصار
كالوديعة - اور یہ حکم اسواسطے کہ مرہون کا عین بھی اسکے پاس امانت ہے تو مانند ودیعت کے ہوگیا ف - کیونکہ حفاظت لینے
مقصود نہیں بلکہ حفاظت عین مقصود ہے جیسے ودیعت میں حفاظت عین ہے کیونکہ عین مرہون کی راہ سے مرہون و ودیعت برابر
ہیں - وان حفظه بغير من في عياله او اودعه ضمن - اور اگر مرتہن نے مرہون کو ایسے شخص کی حفاظت میں دیا جو اسکے
عیال میں نہیں ہے یا اسکے پاس ودیعت رکھ دیا تو ضامن ہوگیا ف - اور معنی یہ کہ مرہون کی پوری قیمت کا ضامن ہوگیا اگرچہ وہ قرضہ سے
زائد ہو حتی کہ اگر تلف ہو جاوے اور اسکی قیمت قرضہ سے دو چند ہو تو پوری قیمت کا ضامن ہے - وهل يضمن الثاني فهو على الخلاف -
اور کیا راہن کو اختیار ہے کہ جسکے پاس ودیعت رکھا تھا یا جس غیر عیال کی حفاظت میں دیا تھا اس سے بھی تاوان لے یا نہیں تو اسمیں

اختلاف معروف ہے ف۔ کہ صاحبین کے نزدیک وہ بھی ضامن ہے اور امام رح کے نزدیک نہیں۔ وقد بینا جمیع ذلک بدلائل
فی الودیعۃ۔ اور ہم نے اس سب کو مع دلائل کے کتاب الودیعۃ میں بیان کیا ہے۔ واذا تعدی المرتہن فی الرہن ضمنہ ضمان
الغصب بجمیع قیمتہ لان الزیادۃ علی مقدار الدین امانۃ والامانات تضمن بالتعدی۔ اور جب مرتہن نے رہن میں تعدی
کی تو وہ ان غصب کے مثل پوری قیمت کا ضامن ہو جائیگا اسواسطے کہ مقدار قرضہ سے جسقدر زائد تھا وہ اسکے پاس
امانت تھا اور تعدی کی وجہ سے امانتوں کی ضمانت واجب ہو جاتی ہے ف۔ پس اس امانت کی بھی ضمانت واجب
ہو گئی۔ فلو رہنہ خاتما فجعلہ فی خنصرہ فہو ضامن لانہ متعد بالاستعمال لانہ غیر ماذون فیہ وانما الاذن
بالحفظ۔ پس اگر راہن نے اسکے پاس انگوٹھی رہن کی پس مرتہن نے اسکو اپنی چھنگلیا میں پہن لیا تو وہ ضامن ہو گیا
اسواسطے کہ وہ استعمال کرنے سے متعدی ہو گیا کیونکہ وہ استعمال کے واسطے اجازت نہیں رکھتا ہے بلکہ صرف حفاظت کی
اجازت رکھتا ہے۔ والیمنی والیسرے فی ذلک سواء لان العادۃ فیہ مختلفۃ۔ اور اس بارہ میں دائیں و
بائیں چھنگلیا برابر ہے کیونکہ انگوٹھی پہننے کی عادت مختلف ہے ف۔ بعضے بائیں میں پہنتے ہیں اور بعضے دائیں میں
پہنتے ہیں تو جس چھنگلیا میں پہنے اسکو استعمال کرنے والا ہو جائیگا۔ ولو جعلہ فی بقیۃ الاصابع کان رہنا بما
فیہ لانہ لا یلبس کذلک عادۃ فکان من باب الحفظ۔ اور اگر اسنے سوائے چھنگلیا کے باقی کسی انگلی میں پہنی
تو بدستور وہ بمقابلہ قرضہ کے مرہون رہیگی اسواسطے کہ انگوٹھی اس طور پہننے کی عادت نہیں ہے تو یہ استعمال نہیں ہوا
بلکہ از قسم حفاظت ہے ف۔ کہ اسکو اپنی انگلی میں محفوظ رکھا۔ وکذا الطیلسان ان لبسہ لبسا معتادا
ضمن وان وضعہ علی عاتقہ لم یضمن۔ اور یہی تفصیل طیلسان میں ہے کہ اگر مرہون طیلسان کو بطور عادت
اوڑھا تو ضامن ہو جائیگا اور اگر اسکو کندھے پر رکھ لیا تو ضامن نہیں ہوگا ف۔ بلکہ حفاظت کے طور پر اپنے
پاس رکھا ہے۔ ولو رہنہ سیفین او ثلثۃ فتقلدہا لم یضمن فی الثلثۃ وضمن فی السیفین لان العادۃ جرت بین الشجعان
بتقلد سیفین فی الحرب ولم تجر بتقلد الثلثۃ۔ اور اگر اسکے پاس دو تلواریں یا تین تلواریں رہن رکھیں پس اسنے ان
تلواروں کو لٹکا لیا جیسے تلوار کو بدن پر سجاتے ہیں اسی طور پر لٹکا لیا تو تین تلواروں کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا اور دو
تلواروں کی صورت میں ضامن ہو جائیگا اسواسطے کہ مردان شجاع کے درمیان عادت جاری ہے کہ لڑائی میں دو تلواریں لٹکاتے ہیں
اور تین تلواریں لٹکانے کی عادت نہیں ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ تین تلواروں کی صورت میں طریقہ استعمال کے طور پر لٹکانا تو دلالت
کرتا ہے کہ اسنے ظاہرا اسکو استعمال کیا لیکن عادت کے خلاف ہونا اسکے مخالف ہے پس ضامن نہوگا اور دو تلواروں میں ظاہری ہیئات
استعمال کے مخالف کوئی امر ظاہر نہیں ہوتا تو ضامن قرار دیا جائیگا۔ جیسے انگوٹھی کو استعمال کے طریقہ پر پہننے میں ضامن قرار دیا جاتا ہے۔
وان لبس الخاتم فوق خاتم ان کان ہو ممن یتجمل بلبس خاتمین ضمن وان کان لا یتجمل بذلک فہو
حافظ فلا یضمن۔ اور اگر اسنے مرہون انگوٹھی کو دوسری انگوٹھی پر پہنا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر ایسا شخص ہے کہ وہ دو
انگوٹھیوں کے پہننے سے تجمل کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور اگر ایسا تجمل نہ کرتا ہو تو وہ حافظ ہے پس ضامن نہ ہوگا ف۔
حاصل یہ کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننا تین تلواروں کے حکم میں نہیں ہے بلکہ اسمیں تفصیل یہ ہے کہ بعضے بیہودہ آرائش
کرنے والے دو تین انگوٹھیاں چھنگلیا میں پہنتے ہیں پس اگر ایسا شخص ہو تو یہ استعمال ہے پس ضامن ہوگا اور اگر سنجیدہ
ثقہ ہو تو ظاہر اسکا مقصود حفاظت ہے پس ضامن نہوگا۔ قال واجرۃ البیت الذی یحفظ فیہ الرہن علی
المرتہن۔ جس مکان میں مرہون کی حفاظت کی جاوے اسکا کرایہ ذمہ مرتہن ہے ف۔ مثلا سو دھنیاں رہن کیں
یا پچاس من اناج رہن کیا اور مانند اسکے پس مرتہن نے اسکی حفاظت کے واسطے کوٹھری یا مکان کرایہ لیا تو کرایہ بذمہ

مرتہن ہے۔ وکذلک اجرۃ الحافظ۔ اور اسی طرح حفاظت کرنے والے آدمی کی اجرت بھی بذمہ مرتہن ہے ف۔ مثلاً آم کا
باغ مع درختوں پر لگے ہوئے پھل کے رہن کیا جبکہ پھل قابل رہن ہوں تو محافظ کی تنخواہ بذمہ مرتہن ہے۔ واجرۃ الراعی
اور چرواہے کی اجرت ف۔ مثلاً بکریاں یا گائیں رہن کیں تو انکی چرائی۔ ونفقۃ الرہن علی الراہن۔
اور مرہون مثلاً غلام کا نفقہ بذمہ راہن ہے ف۔ پس متعلق حفاظت بذمہ مرتہن ہے اور اصلاح مرہون کا خرچہ و غلام کا نفقہ
و جانور کی چرائی بذمہ راہن ہے تو اسمیں کوئی قاعدہ کلیہ معلوم ہونا چاہیے۔ والاصل ان ما یحتاج الیہ لمصلحۃ الرہن
وتبقیتہ فہو علی الراہن سواء کان فی الرہن فضل اولم یکن لان العین باق علی ملکہ وکذلک منافعہ
مملوکۃ لہ فیکون اصلاحہ وتبقیتہ علیہ لما انہ مؤنۃ ملکہ کما فی الودیعۃ وذلک مثل النفقۃ فی ماکلہ ومشربہ
واجرۃ الراعی فی معناہ لانہ علف الحیوان۔ اور اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت و باقی رکھنے میں جس چیز کی
ضرورت ہو وہ بذمہ راہن ہے خواہ رہن میں قرضہ سے زیادتی ہو یا نہو اسواسطے کہ عین مرہون ابھی راہن کی ملکیت پر باقی ہے
(صرف مرتہن کے پاس محبوس ہے) اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی راہن کے مملوک ہیں (حتیٰ کہ غلام کی خدمت و
جانوروں کا دودھ و بچہ اور اراضی و باغ کے حاصلات و مکان کا کرایہ سب راہن کی ملکیت ہے) تو مرہون کی اصلاح
کرنا اور باقی رکھنا (کہ بغیر دانہ چارہ ونان نفقہ مرنجاوے) بھی بذمہ راہن ہے کیونکہ یہ اسی کی ملک پر خرچا ہے جیسے
مال ودیعت میں ہوتا ہے (کہ یہ سب خرچہ مستودع پر نہیں بلکہ مالک ودیعت پر ہوتا ہے اور مرہون بنظر ذات کے امانت
ہے)۔ اور اصلاحی خرچہ ونفقہ ہمارا کی مثال یہ کہ جیسے کھانے پینے کا خرچہ اور اسی معنی میں جانور مرہون کی چرائی ہے
اسواسطے کہ وہ حیوان کا چارہ ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ چرواہا تو حفاظت بھی کرتا جیسے چراتا ہے تو نصف بذمہ
مرتہن ہونا چاہیے جواب یہ کہ اصل مقصود چرائی ہے اور حفاظت ضمنی معتبر نہیں ہے حتی کہ اگر چراگاہ سے چور لے چوری
کی تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا حالانکہ اگر حفاظت معتبر ہوتی تو ہاتھ کاٹا جاتا۔ جیسے اصطبل و گاؤخانہ سے چرانے میں کاٹا جاتا ہے
م ک۔ ومن ہذا الجنس کسوۃ الرقیق۔ اور اسی جنس مصلحت و بقاء سے یہ کہ مرہون رقیق کا کپڑا بذمہ راہن ہے
واجرۃ ظئر ولد الرہن۔ اور یہ کہ مرہونہ باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت ف۔ بذمہ راہن ہے مثلاً مرہونہ باندی کے
بچہ ہوا اور باندی کے دودھ نہیں ہے حتی کہ دودھ پلائی کی ضرورت ہوئی تو اسکی تنخواہ بذمہ راہن ہوگی۔ وسقی البستان
اور بستان مرہون کا سینچنا۔ وکری النہر وتلقیح نخیلہ وجدادہ والقیام بمصالحہ۔ اور اسکی نہر کا کرنا و بنانا اور
اسکے درختان خرما کو نرمادی لگانا اور اسکے پھل توڑنا اور اسکے دیگر مصالح پر قائم ہونا بذمہ راہن ہے ف۔ یعنی
مثلاً باغ رہن کیا تو اسکو پانی دینا مع اسکے وسائل نہر وغیرہ کے اور جس طور پر پھل آتے ہیں مع انکے حفاظت و توڑنے
کے اور دیگر امور جو اس باغ کی اصلاح میں ضروری ہوں سب بذمہ راہن ہیں خواہ بذات خود انکو انجام دے بدون اسکے
کہ مرہون میں خلاف رہن کوئی بیع وغیرہ کے تصرف کرے یا یہ کام اپنے آدمیوں و مزدوروں سے لے بہرحال اصلاح
و بقاء کی ضروریات بذمہ راہن ہیں۔ وکل ما کان لحفظہ اولردہ الی ید المرتہن اولرد جزء منہ فہو علی المرتہن
اور ہر وہ امر جو مرہون کی حفاظت کے واسطے ہو یا اسکو مرتہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لیے ہو یا اسکے کسی جزو
کے واپس لانے کے واسطے ہو تو وہ مرتہن کے ذمہ ہے ف۔ مثلاً غلام مرہون بھاگ گیا تو جو شخص واپس
لاوے اسکا حق جعل بذمہ مرتہن ہے یا مرہونہ باندی یا غلام کی آنکھ میں جالا پڑگیا تو اسکے علاج و تندرستی کی مزدوری
دوا و بذمہ مرتہن ہے۔ ومثل اجرۃ الحافظ۔ جیسے حفاظت کرنے والے کی اُجرت بذمہ مرتہن ہے۔ لان الامساک
حق لہ والحفظ واجب علیہ فیکون بدلہ علیہ۔ اسواسطے کہ روک رکھنا مرتہن کا حق ہے اور حفاظت کرنا اسپر واجب ہے تو مع

تو حفاظت کا خرچ جیسے اجرت بھی مرتہن پر واجب ہے۔ وکذلک اجرۃ البیت الذ
فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی طرح اس مکان کا کرایہ جسمیں مرہون کی حفاظت کی جاوے
ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن ابی یوسف ان کراء المأوی علی الراہن بمنزلۃ النفقۃ
اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ مکان حفاظت کا کرایہ راہن پر ہے جیسے نفقہ راہن پر ہوتا ہے
مکان میں جانور مرہون رہے تو اسکے باقی رکھنے کے لئے ہوتا ہے ف یعنی جیسے مرہون جانور کا نفقہ
کے واسطے ہوتا ہے اسی طرح جس مکان میں وہ اپنی زندگی بسر کرے اور درندوں وغیرہ سے بچے یہ بھی اسکے بقا کے لوازم
میں سے ہے تو یہ بھی بذمہ راہن ہے۔ ومن ہذا القسم جعل الآبق فانہ علی المرتہن لانہ محتاج الی اعادۃ
ید الاستیفاء التی کانت لہ لیردہ فکانت من مؤنۃ الرد فیلزمہ۔ اور اسی قسم سے مرہون غلام بھاگے
ہوئے کے پھیر لانے کی مزدوری ہے کہ وہ مرتہن پر ہوگی اسواسطے کہ مرتہن ہی کو اپنے قبضہ استیفاء کو اعادہ کرنے کی
ضرورت ہے جو اسکو پہلے حاصل تھا اگر وہ راہن کو واپس کرسکے تو یہ بھی واپسی کے خرچ میں سے ہوا تو مرتہن ہی پر لازم
ہوگا۔ وہذا اذا کانت قیمۃ الرہن والدین سواء۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر ہوں
ف یعنی غلام مرہون جو بھاگ گیا اسکی قیمت اور قرضہ برابر ہو تو بھگوڑے کو پھیر لانے والے کی مزدوری کل بذمہ مرتہن
ہوگی۔ وان کانت قیمۃ الرہن اکثر فعلیہ بقدر المضمون وعلی الراہن بقدر الزیادۃ لانہ امانۃ
فی یدہ۔ اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ ہو تو جسقدر قرضہ کی ضمانت میں ہے اسقدر کا حصہ جعل بذمہ
مرتہن ہے اور اس سے زائد کی اجرت بذمہ راہن ہے اسواسطے کہ قرضہ سے جو کچھ زائد ہے وہ تو مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے
ف مثلاً غلام مرہون کی قیمت دوسو روپیہ ہے اور قرضہ صرف ڈیڑھ سو روپیہ ہے اور اس غلام کو ایک شخص تین منزل
سے واپس لایا اور چالیس درم اسکی مزدوری ہوئی تو مرتہن کے ذمہ تیس (۳۰) درم ہونگے اور باقی دس درم بذمہ راہن ہیں
کیونکہ چہارم غلام تو مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے۔ والرد لاعادۃ الید۔ اور واپسی تو اسواسطے تھی کہ مرتہن کا قبضہ
استیفاء پھر عود کرے۔ ویدہ فی الزیادۃ ید المالک اذ ہو کالمودع فیہا فلہذا یکون علی المالک۔ اور
زائد میں مرتہن کا قبضہ بمنزلہ مالک کے ہے اسواسطے کہ زائد میں مرتہن بمنزلہ مستودع کے ہے اسواسطے زائد کا جعل مالک پر
ہوگا ف یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرتہن کا قبضہ تو ذاتی قبضہ ہے اور ذاتی قبضہ بطور نیابت ہوتا ہے پس مرتہن نے
راہن کی نیابت کے طور پر زائد میں قبضہ کیا تو گویا مالک کا قبضہ ہے جیسے ودیعت میں مستودع کا قبضہ بمنزلہ قبضہ مالک کے
ہے تو مالک پر اسکا جعل واجب ہوا اور وہ راہن ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح مکان حفاظت کا کرایہ بھی اسی حساب
سے واجب ہو کہ جب مرہون میں قرضہ پر زیادتی ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر کرایہ ہو اور باقی راہن پر ہو۔ جواب یہ کہ
حبس وضمانت میں فرق ہے پس جعل تو بحساب ضمانت کے واجب ہوا۔ وہذا بخلاف اجرۃ البیت الذی
ذکرناہ فان کلہا تجب علی المرتہن وان کان فی قیمۃ الرہن فضل۔ اور یہ برخلاف اجرت مکان حفاظت
کے کہ وہ کل کرایہ مرتہن پر واجب ہوگا اگرچہ مرہون کی قیمت میں قرضہ سے زیادتی ہو۔ لان وجوب ذلک
بسبب الحبس وحق الحبس فی الکل ثابت لہ۔ اسواسطے کہ کرایہ مذکور کا واجب ہونا روکنے کے سبب سے
ہے اور روکنے کا حق کل مرہون میں مرتہن کو ثابت ہے ف کیونکہ زیادتی کو الگ کرنا ممکن نہیں ہے تو بضرورت وہ
کل غلام مرہون یا جانور مرہون کو روکیگا اور روکنے میں جو حفاظتی خرچ پڑے وہ سب مرتہن پر واجب ہوگا۔ فاما
الجعل انما یلزمہ لاجل الضمان فیتقدر بقدر المضمون۔ رہا جعل یعنی مرہون غلام واپس لانے کی مزدوری

تو وہ فقط ضمان کی جہت سے لازم آتا ہے تو جسقدر حصہ مضمون ہے اسی قدر بحصہ مرتہن پر واجب ہوگا ف۔ اور باقی
بذمہ راہن ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو خرچہ بوجہ حبس وروک کے واجب ہو وہ کل بذمہ مرتہن ہے اور جو خرچہ کہ بوجہ ضمانت کے
واجب ہو وہ مرتہن پر اسی قدر واجب ہوگا جسقدر اسکی ضمانت میں ہے اور سوائے اسکے جو حصہ امانت ہے اسمیں مرتہن
پر نہیں بلکہ راہن پر ہے۔ **ومداواۃ الجراحۃ ومعالجۃ القروح ومعالجۃ الامراض والفداء من الجنایۃ
ینقسم علی المضمون والامانۃ۔** اور علاج زخم وپھوڑا پھنسی اور علاج امراض کا خرچہ اور مرہون غلام کی مجرمانہ
حرکت کا فدیہ بھی قدر مضمون و قدر امانت پر تقسیم ہوگا ف۔ مثلاً دو سو روپیہ کا غلام بعوض ڈیڑھ سو روپیہ کے
مرہون ہے تو ظاہر ہے کہ تین چوتھائی غلام بقدر قرضہ کے مرتہن کی ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی اسکے پاس امانت
ہے پھر غلام مذکور زخمی ہوگیا یا اسکے پھوڑے نکل آئے یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہوگیا پس اسکے علاج میں بیس روپیہ مثلاً
خرچ ہوا تو مرتہن پر پندرہ روپیہ اور پانچ روپیہ راہن پر واجب ہیں اور اسی طرح اگر غلام مذکور نے کسی شخص کو خطا سے
قتل کیا حتی کہ غلام یا اسکا فدیہ دینا لازم آیا تو اسی حساب سے تاوان لازم ہوگا اور اسی طرح اگر اسنے کسی کا مال تلف کردیا
تو بھی اسی حساب سے جرمانہ لازم ہوگا۔ **والخراج علی الراہن خاصۃ لانہ من مؤن الملک۔** اور مرہون
کا خراج فقط راہن پر خاصکر واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ بار تو ملکیت پر ہے ف۔ اور ملکیت ابھی راہن کے واسطے
مخصوص ہے تو وہی اس خراج کا ذمہ دار ہے۔ **والعشر فیما یخرج مقدم علی حق المرتہن لتعلقہ بالعین ولا یبطل
الرہن فی الباقی لان وجوبہ لا ینافی ملکہ بخلاف الاستحقاق۔** اور زمین مرہون سے جو پیداوار ہو اسکا عشر ادا
کرنا حق مرتہن سے مقدم ہے کیونکہ عشر کا تعلق اس عین پیداوار سے ہے اور باقی میں رہن باطل نہیں ہوگا کیونکہ عشر واجب
ہونا ملک راہن کے منافی نہیں ہے برخلاف استحقاق کے ف۔ یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو مفروض شرعی ہے
وہ پہلے دیا جائیگا اور باقی تو حصہ مرہون رہینگے اور وہ ملک راہن ہیں اور عشر واجب ہونے سے ملک راہن میں خلل
نہیں ہوتا برخلاف اسکے اگر مرہون میں سے مثلاً دسواں حصہ غیر معین کسی نے استحقاق ثابت کرکے لیا تو غیر معین ہونے
کی وجہ سے مرہون بھی مشاع ہوگیا اور مفرز ومتمیز نہیں رہا حالانکہ اوپر مذکور ہوا کہ مرہون صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ
مرہون متمیز ہو اور عشر واجب ہونے سے یہ بات نہیں پیدا ہوتی ہے چنانچہ اگر راہن دوسری جگہ سے عشر ادا کردے
تو جائز ہے کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کی منافی نہیں ہے اور غیر کا استحقاق اسکے منافی ہے۔ واضح ہو کہ جو زمین عشری
جسمیں درخت وغیرہ ہیں رہن کی تو جو کھیتی و پھل پیدا ہوں وہ سب راہن کی ملک ہیں مگر بالفعل اسکو نہیں ملینگے بلکہ زمین
کی طرح مرتہن کے پاس محبوس رہینگے کیونکہ حق مرتہن مقدم ہے پھر جب قرضہ ادا کرے تو سب لے لیگا لیکن عشر بالفعل
نکال دیا جائیگا اور یہ حق مرتہن سے مقدم ہے پس شبہہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ تو اس سب پیداوار میں مشترک ہے تو مرہون
پیداوار میں سے جب مشترک حصہ بحق شرع واجب ہوا تو مرہون متمیز نہ رہا جیسے استحقاق کی صورت میں ہو جاتا ہے پس
رہن باطل ہوا۔ اس وہم کا جواب یہ دیا کہ کل پیداوار ملک راہن ہے اور عشر چاہے اسمیں سے دے یا دوسرے مال سے
دیدے برخلاف استحقاق کے کہ جسقدر مستحق نکلا وہ ملک راہن نہیں ہے پس فرق ظاہر ہوگیا۔ م۔ اب سوال یہ ہے کہ مرہون
کی بابت بعض خرچہ بذمہ مرتہن ہے اور بعض بذمہ راہن ہے پس اگر ایسا ہوا کہ جو راہن پر واجب ہے وہ مرتہن نے ادا کردیا
تو کیا اسکو مانند قرضہ کے راہن سے لے لیگا یا جو مرتہن پر واجب تھا وہ راہن نے دیا تو کیا ادائے قرضہ میں محسوب کرے
اسمیں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قاضی کے حکم سے ایسا کیا اور دوم یہ کہ بدون حکم قاضی کے اپنی طرف سے ایسا کیا۔ اور دونوں
صورتوں میں حکم مختلف اسطرح ہے کہ۔ **ما اداہ احدہما مما وجب علی صاحبہ فہو متطوع۔** جو خرچہ راہن و مرتہن

میں سے کسی ایک نے اس خرچ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو یہ اسکا احسان ہے ف۔ یعنی دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے جبکہ بدون حکم قاضی ادا کیا ہے۔ وما انفق احدہما مما یجب علی الآخر بامر القاضی یرجع علیہ۔ اور جو خرچ کہ راہن یا مرتہن نے قاضی کے حکم سے اُس خرچ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو وہ دوسرے سے واپس لیگا۔ کان صاحبہ امرہ بہ لان ولایۃ القاضی عامۃ۔ گویا یہ خرچ ادا کرنے کا حکم اسکو دوسرے نے دیا اسواسطے کہ ولایت قاضی عام ہے ف۔ یعنی قاضی کو ہر شخص پر ولایت حاصل ہے تو جب قاضی نے راہن یا مرتہن کو حکم دیا کہ یہ خرچ جو دوسرے پر واجب ہے تو ادا کردے اور اس سے واپس لیجیو تو یہ حکم معتبر ہے گویا دوسرے نے خود یہ حکم دیا پس واپس لیگا۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا یرجع اذا کان صاحبہ حاضرا وان کان بامر القاضی۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جسنے ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا جبکہ دوسرا خود حاضر موجود ہو اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو ف۔ مثلاً مرہون کا نفقہ بذمہ راہن دس روپیہ واجب ہوا اور وہ مرتہن نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا حالانکہ راہن کہیں سفر وغیرہ میں نہیں گیا بلکہ حاضر موجود ہے تو مرتہن اسکو واپس نہیں پاویگا اسی طرح اگر مرہون کے مکان حفظ کا کرایہ بموجودگی مرتہن کے راہن نے بحکم قاضی ادا کیا تو بھی واپس نہیں پاویگا اور ظاہر الروایۃ میں جب بحکم قاضی ہو تو واپس پاویگا ورنہ نہیں خواہ مرتہن ہو یا راہن ہو۔ وعن ابی یوسف رح یرجع فی الوجہین۔ اور امام ابو یوسف رح سے نوادر میں روایت ہے کہ ایکنے جو دوسرے کے ذمہ واجب خرچ کو دیا وہ دونوں صورتوں میں واپس لیگا ف۔ خواہ بحکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو۔ وہی فرع مسئلۃ الحجر واللہ تعالیٰ اعلم اور یہ مسئلہ ایک فرع مسئلہ حجر کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک آزاد عاقل بالغ پر قاضی حجر نہیں کر سکتا بلکہ اسکو اپنے تصرفات کا اختیار ہے اور صاحبین رح کے نزدیک حجر کر سکتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو جب شخص راہن موجود ہے اور وہ غلام مرہون کو نفقہ نہیں دیتا ہے تو اسکو اختیار حاصل ہے پس قاضی اسکو مجبور نہیں کر سکتا حتی کہ اگر قاضی نے مرتہن کو حکم دیا کہ تو راہن کی طرف سے خرچ کر اور اس سے واپس لینا تو جائز نہیں ہے اور وہ واپس نہیں پاویگا کیونکہ گویا راہن کو مجبور کرنا ٹھہرا حالانکہ حجر جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہونا چاہیے چنانچہ ابو یوسف رح سے صریح روایت نوادر موجود ہے۔ وعلیٰ ہذا اگر وہ شخص جسپر مرہون کی بابت کوئی خرچہ واجب ہوا خواہ راہن ہو یا مرتہن جو وہ غائب ہوا اور دوسرے نے بحکم قاضی خرچ کیا تو بالاتفاق واپس پاویگا اسواسطے کہ یہ حجر نہیں بلکہ بہبودی کی نظر ہے اور قاضی اسی واسطے ہوتا ہے۔ م ع۔

باب ما یجوز ارتہانہ والارتہان بہ وما لا یجوز۔

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جسکا رہن لینا اور جسکے عوض رہن لینا جائز ہے و جس چیز کے بارہ میں یہ نہیں جائز ہے۔

قال لا یجوز رہن المشاع وقال الشافعی یجوز۔ رہن مشاع نہیں جائز ہے اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر زمین یا مکان مشترک ہو جسکا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو اپنا حصہ رہن کرنا نہیں جائز ہے خواہ شریک کے پاس ہو یا کسی غیر کے پاس ہو اور امام شافعی رح کے نزدیک مشترک کا رہن جائز ہے۔ ولنا فیہ وجہان احدہما ینبنی علی حکم الرہن فانہ عندنا ثبوت ید الاستیفاء وہذا لا یتصور فیما یتناولہ العقد وہو المشاع۔ اور ہمارے نزدیک عدم جواز کے واسطے دو وجہیں ہیں انمین سے ایک بر بنائے حکم رہن ہے چنانچہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ کہ استیفاء کا قبضہ حاصل ہے یعنی گویا بطور قبضہ کے اپنا قرضہ وصول کر لیا اگرچہ بالعین وصول نہیں ہے اور یہ قبضہ وصولی اس مرہون میں

متصور نہیں جسکو عقد رہن شتمل ہوا اور وہ مرہون مشاع ہی **ف** اسواسطے کہ وہ غیر معین ہی حالانکہ قبضہ مذکورہ ایسی چیز مین ہوگا جو معین ہو تو حکم رہن نادر ہوا پس جب مشاع مرہون ایسا مرہون ہو کہ حکم رہن کو مفید نہین تو باطل ہی ۔ **وعنده المشاع يقبل ما هو الحكم عنده وهو تعينه للبيع** ۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک مرہون مشاع اس حکم کو قبول کرتا ہی جو شافعی رح کے نزدیک رہن کا حکم ہی اور وہ یہ کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو **ف** یعنی امام شافعی رح کے نزدیک حکم رہن یہ نہین جو ہمنے بیان کیا بلکہ حکم رہن انکے نزدیک یہ ہی کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہو جاوے جیساکہ اصل سابق مین بیان ہو چکا اور یہ حکم ایسے مرہون مین ثابت ہوتا ہی جو مشاع غیر مقسوم ہو پس اگر اپنا حصہ ایک زمین مشترک سے رہن کیا تو جائز ہوا کیونکہ وہ بیع کے واسطے متعین ہوا اور یہی رہن کا حکم ہی ۔ پس جب حکم رہن مین اختلاف ہی تو اسی بنا پر مرہون مشاع ہمارے نزدیک غیر مفید و ناجائز ہی اور شافعی رح کے نزدیک مفید و جائز ہی ۔ **والثاني ان موجب الرهن هو الحبس الدائم لانه لم يشرع الا مقبوضا بالنص او بالنظر الى المقصود وهو الاستيثاق من الوجه الذي بيناه** ۔ اور ہمارے واسطے عدم جواز کی وجہ دوم یہ ہی کہ مقتضاے رہن یہ کہ مرہون برابر محبوس رہے (تاوقتیکہ راہن قرضہ ادا نکرے) اسواسطے کہ رہن مشروع نہین مگر اسی حالت سے کہ وہ مقبوضہ ہو یعنے مرہون مین مقبوض ہونا شرط لازمی ہی خواہ بدلیل نص قرآنی فرہان مقبوضہ ۔ یا بنظر مقصود رہن اور وہ استیثاق بوجہ مذکورہ بالا ہی **ف** یعنی راہن کی طرف سے مرتہن کو بوجہ قبضہ مرہون کے مضبوطی حاصل ہی کہ وہ منکر نہوگا اور اسکا مال مرہون محبوس ہو جانے سے جہان تک جلد ممکن ہی وہ چھوڑا دیگا کہ قرضہ ادا کریگا ۔ **وكل ذلك يتعلق بالدوام** ۔ اور یہ ہر ایک امر متعلق بدوام ہی **ف** یعنی یہ بات جبھی حاصل ہو کہ مرہون برابر مرتہن کے پاس تا اداے قرضہ محبوس رہے ۔ **ولا يفضي اليه الا استحقاق الحبس** ۔ اور برابر محبوس رہنا کسی امر سے حاصل نہوگا سواے اسکے کہ مرتہن کو برابر روکنے کا استحقاق حاصل ہو **ف** تو معلوم ہوا کہ مقتضاے رہن یہی ہی کہ مرتہن کو وصول قرضہ تک برابر مرہون روکنے کا استحقاق حاصل ہی ۔ جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم کہتے ہین کہ رہن مشاع جائز نہین ہی ۔ **ولو جوزناه في المشاع يفوت الدوام لانه لا بد من المهاياة فيصير كما اذا قال رهنتك يوما ويوما لا** ۔ اور اگر ہم مشاع غیر مقسوم مین رہن جائز رکھین تو دوام حبس جاتا رہیگا اسواسطے کہ مشترک سے انتفاع کے لیے باری باندھنا ضرور ہی تو ایسا ہو گیا کہ گویا راہن نے کہا کہ مین نے ایک روز تجھے یہ مرہون رہن دیا اور ایک روز نہین دیا **ف** پس جیسے تصریح کرنے مین جائز نہین اسی طرح جب واقعی ایسی باری لازم ہی تو جائز نہین ہی ۔ **ولهذا لا يجوز فيما يحتمل القسمة وما لا يحتملها** ۔ اور اسی جہت سے رہن مشاع نہین جائز خواہ ایسے مشترک مین ہو جو قابل بٹوارہ ہی یا ایسے مشترک مین ہو جو بٹوارہ کے قابل نہین ہی **ف** کیونکہ مرتہن کسی حالت مین بٹوارہ کا مستحق نہین ہی ۔ **بخلاف الهبة حيث تجوز فيما لا يحتمل القسمة لان المانع في الهبة غرامة القسمة وهو فيما يقسم** ۔ برخلاف ہبہ کے کہ وہ ایسے مشاع مین جائز ہو جاتا ہی جو بٹوارہ کے قابل نہو اسواسطے کہ ہبہ مشاع سے جو امر مانع ہی یہ کہ ہبہ کرنے والے پر خواہ مخواہ بٹوارہ کا خرچہ پڑے اور یہ صرف ایسے ہی مشاع مین ہوگا جو بٹوارہ کے قابل ہی **ف** لیکن یہ حکم ہبہ نہین ہی بلکہ حکم شرکت ہی ۔ **اما حكم الهبة الملك والمشاع يقبله** ۔ حکم ہبہ یہ کہ موہوب لہ کو ملکیت حاصل ہو اور مشترک موہوب بھی اس قابل ہی **ف** کہ اسمین ملکیت ثابت ہو جاوے کیا نہین دیکھتے ہو کہ واہب خود اس جزو مشترک کا مالک ہی تو بجاے اسکے موہوب لہ قائم ہو جائیگا پس حاصل یہ کہ ہبہ اپنے ذاتی حکم سے ہر مشترک مین جائز ہی خواہ قابل قسمت ہو یا نہو مگر قابل قسمت مین اسوجہ سے جائز نہین تھا کہ واہب کو بٹوارہ کرکے سپرد کرنا لازم آتا ہی حالانکہ

اسنے اس خرچہ اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا ورنہ حکم ہبہ تو مشترک میں ثابت ہو جاتا ہے۔ وہھنا الحکم ثبوت ید الاستیفاء والمشاع لا یقبله وان کان لا یحتمل القسمة۔ اور رہن میں (حکم ہی ثابت نہیں ہوتا) حکم یہ کہ مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہو اور جو مرہون کہ مشترک ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا اگرچہ بٹوارہ کے قابل نہ ہو ف کیونکہ اسپر شریک کا قبضہ خود موجود ہے۔ ولا یجوز من شریکه۔ اور مشترک چیز اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز نہیں ہے ف خواہ قابل بٹوارہ ہو یا نہو۔ لانه لا یقبل حکمه علی الوجه الاول۔ اسواسطے کہ وجہ اول کی بنا پر تو یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے ف یعنی حکم رہن یہ تھا کہ قبضہ استیفاء ثابت ہو اور یہ مشاع میں ممکن نہیں ہے۔ وعلی الثانی تسکن یوما بحکم الملک ویوما بحکم الرہن فیصیر کانه رہن یوما دیوما لا۔ اور وجہ دوم یعنی دائمی حبس کی بنا پر بھی جواز اسوجہ سے نہیں کہ شریک مذکور مثلاً مکان مشترک میں ایک روز تو ملکیت کے حکم سے رہیگا اور دوسرے روز رہن کے حکم سے رہیگا تو گویا اسنے ایک روز رہن کیا اور ایک روز نہیں ف تو دائمی محبوس نہیں ہوا۔ اب اگر کہا جاوے کہ اول میں بغیر شرکت رہن کیا تھا پھر شرکت طاری ہوئی تو کیا رہن رہیگا یا نہیں۔ مثلاً زید نے ایک مکان بکر کے پاس رہن کیا اور بکر نے قبضہ کر لیا پھر خالد آیا اور اسنے نصف مکان مذکور پر اپنا حق ثابت کیا اور یہ نصف غیر معین ہے تو مرہون میں شرکت بشیوع ثابت ہوا۔ والشیوع الطاری یمنع بقاء الرہن علی فی روایة الاصل۔ اور جو شیوع کہ بعد رہن کے طاری ہوا وہ کتاب مبسوط کی ظاہر الروایۃ پر رہن باقی رہنے سے مانع ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا یمنع لان حکم البقاء اسہل من حکم الابتداء فاشبہ الہبة۔ اور ابو یوسف رہ سے روایت ہے کہ شیوع طاری مانع رہن نہیں ہوتا اسواسطے کہ بقاء کی حالت بہ نسبت ابتداء کے آسان ہوتی ہے تو یہ ہبہ کے مشابہ ہو گیا ف چنانچہ ہبہ میں اگر ابتداء میں مکان مشترک سے اپنا نصف حصہ کیا تو جائز نہیں ہے اور اگر اپنا مکان ہبہ کیا پھر ثابت ہوا کہ معین غیر کی شرکت نصف ہے تو ہبہ میں شیوع طاری ہوا لیکن ہبہ باطل نہیں ہوگا اسی طرح رہن میں بھی اگر شیوع طاری ہو تو باطل نہ ہوگا۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے جو اول میں مذکور ہے۔ وجه الاول ان الامتناع لعدم المحلیة ومایرجع الیه۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ رہن ممتنع ہونا بوجہ محل نہونے کے ہے یا بوجہ ایسی چیز کے جو محل ہونے کی طرف راجع ہے ف اور مشاع کا حال معلوم ہو چکا کہ وہ محل رہن نہیں ہے۔ فالابتداء والبقاء فیه سواء کالمحرمیة فی باب النکاح۔ تو اسمیں ابتداء و بقاء دونوں یکساں ہیں جیسے نکاح میں محرمیت ہے ف حتی کہ اگر ابتداء میں ایک عورت سے نکاح ہوا پھر معلوم ہوا کہ ان دونوں میں محرمیت ہے مثلاً اسکی رضاعی بہن ہے تو نکاح نہ رہا اور تفریق واجب ہے اور جیسے ابتداء میں نکاح ہوا پھر زوجہ کی ماں سے وطی کی تو زوجہ اسکی موطوءہ کی دختر ہونے سے اسپر حرام ہو گئی۔ یہ حکم ہبہ نہیں ہے اسواسطے کہ مشترک چیز تو محل ہبہ ابتداء سے ہے اور ممانعت کچھ محل کی وجہ سے نہیں بلکہ اسوجہ سے کہ واہب پر خرچہ مزید اٹھانا لازم آتا ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف الہبة لان المشاع یقبل حکمها وہو الملک۔ برخلاف ہبہ کے کیونکہ مشاع اسکے حکم کو قبول کرتا ہے اور وہ ملک ہے ف حتی کہ موہوب لہ کو بجائے واہب کے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ واعتبار القبض فی الابتداء لنفی الغرامة علی ما بیناه۔ اور ابتداء میں قبضہ کا اعتبار اسواسطے کہ واہب پر خرچہ تقسیم کا تاوان لازم نہو چنانچہ ہمنے سابق میں بیان کر دیا ف اور بدون قبضہ کے ہبہ نہیں ہے تو اسوجہ سے ہمنے کہا کہ اگر ابتداء میں شیوع ہو تو بوجہ تاوان مزید کے جائز نہیں ہے۔ ولا حاجة الی اعتباره فی حالة البقاء۔ اور حالت بقاء میں قبضہ کے اعتبار کی کچھ ضرورت نہیں ہے ف تو ہبہ صحیح ہو چکا تھا اب خرچہ لازم آیا تو مضر نہیں ہے کیونکہ یہ خرچہ موہوب پر ہوگا۔ ولہذا یصح الرجوع فی بعض الہبة۔ اور اسی وجہ سے ہبہ میں سے بعض جزو سے رجوع کرنا جائز ہے ف یعنی حکم رجوع دیدیا جائیگا اگرچہ رجوع کرنا مکروہ ہے اسوجہ سے کہ ابتداء میں شیوع نہیں ہوا بلکہ اب حالت بقاء میں بعض جزو سے

جمع کرنے میں شیوع پیدا ہوتا ہے اور یہ مضر نہیں ہے۔ ولا یجوز فسخ العقد فی بعض الرہن۔ اور رہن میں بعض جزو
کا عقد فسخ کرنا نہیں جائز ہے ف۔ کیونکہ جو باقی رہا وہ مشاع ہے اور حکم رہن کے قابل نہیں ہے پس اگر کوئی مکان
رہن کیا پھر نصف مکان کا عقد فسخ کیا تو کل رہن باطل ہوگیا پھر اگر بٹوارہ کر کے نصف معین کو دوبارہ رہن کیا تو جائز ہے
بلکہ جو چیز مشاع ہو وہ قابل رہن ہی نہیں ہے تو رہن مشاع نہیں جائز ہے۔ قال ولا رہن ثمرۃ علی رؤس النخیل
بدون النخیل ولا زرع الارض دون الارض ولا رہن النخیل فی الارض دونہا لان المرہون
متصل بما لیس بمرہون خلقۃ فکان فی معنی الشائع۔ اور جائز نہیں ہے ایسے پھلوں کا رہن کرنا جو درختوں پر
ہوں اس طرح کہ پھلوں کو بدون درختوں کے رہن کرے یا کھیتی جو زمین میں لگی ہے بدون زمین کے رہن کرے یا درختوں
کو جو زمین میں لگے ہیں بدون زمین کے رہن کرے پس یہ کوئی صورت رہن نہیں جائز ہے اسواسطے کہ جو مرہون ہے وہ
ایسی چیز سے پیدائشی متصل ہے جو مرہون نہیں ہے تو یہ بھی مرہون مشاع کے معنی میں ہوگیا۔ وکذا اذا رہن الارض
بدون النخیل او دون الزرع او النخیل دون الثمر لان الاتصال یقوم بالطرفین۔ اور اسی طرح اگر
زمین کو بدون درختوں کے رہن کیا یا زمین کو بدون کھیتی کے رہن کیا یا درختوں کو بدون پھلوں کے رہن کیا تو جائز
نہیں ہے اسواسطے کہ متصل ہونا تو دونوں طرف سے ہوتا ہے ف۔ یعنی جیسے پھلوں کا اتصال درخت سے ہے
ویسے ہی درختوں کا اتصال پھلوں سے ہے۔ فصار الاصل ان المرہون اذا کان متصلا بما لیس بمرہون
لم یجز لانہ لا یمکن قبض المرہون وحدہ۔ تو اصل یہ قرار پائی کہ مرہون جب ایسی چیز سے متصل ہو کہ جو مرہون نہیں ہے
تو رہن نہیں جائز ہے اسواسطے کہ تنہا مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا ف۔ جب تک کہ مرہون کو جدا نہ کرے اور اگر درختوں
پر لگے ہوئے پھل رہن کیے پھر اسی مجلس میں راہن نے توڑ دیے یا مرتہن نے اسکی اجازت سے توڑ لیے تو استحساناً
جائز ہے۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ رح ان رہن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فیکون
استثناء الاشجار بمواضعہا۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن رح) کہ بدون درختوں کے زمین کا رہن
جائز ہے اسواسطے کہ شجر تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر اگی ہو تو درختوں کا استثناء مع مواضع کے ہوا ف۔ یعنی زمین
میں سے درخت مع اپنی جگہ کے جہاں اگا ہوا ہے استثناء کیا تو یہ جائز ہے۔ بخلاف ما اذا رہن الدار دون البناء
برخلاف اسکے اگر دار کو بدون عمارت کے رہن کیا تو نہیں جائز ہے۔ لان البناء اسم للمبنی۔ اسواسطے کہ عمارت تو
اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ف۔ تو وہ زمین پر رکھی ہوئی ہے پس عمارت کے استثناء سے زمین کا استثناء
نہیں ہوگا۔ فیصیر راہنا جمیع الارض وہی مشغولۃ بملک الراہن۔ تو وہ پوری زمین کا رہن کرنے والا ہوگیا
حالانکہ وہ راہن کی ملک یعنی عمارت میں مشغول ہے ف۔ تو ایسی زمین رہن کی جو فارغ نہیں ہے پس جائز نہیں ہے
ولو رہن النخیل بمواضعہا جاز لان ہذہ مجاورۃ وہی لا تمنع الصحۃ۔ اور اگر اسنے درختوں کو مع انکے اگنے
کی جگہ کے رہن کیا تو ظاہر الروایۃ پر بھی جائز ہے کیونکہ یہ مجاورت ہے اور وہ صحت رہن سے مانع نہیں ہے ف۔ یعنی
اس سے صرف یہ لازم آیا کہ درختان مذکور مع اپنی جگہوں کے راہن کی زمین سے مجاور ہیں اور اس میں کوئی ضرر نہیں ہے جیسے
اگر راہن نے اپنے دو مکانوں سے جو ملے ہوئے ہیں ایک مکان رہن کیا تو جائز ہے کیونکہ مکان مرہون درحقیقت جدا ہے
اور راہن کے مکان کے پڑوس میں ہے اور اس سے کوئی ضرر نہیں ہے۔ ولو کان فیہ ثمر یدخل فی الرہن لانہ تابع
لاتصالہ بہ فیدخل تبعا تصحیحا للعقد۔ اور اگر ان درختوں پر پھل لگے ہوں (جو راہن نے استثناء نہیں کیے ہیں)
تو وہ رہن میں داخل ہو جاوینگے اسواسطے کہ پھل تو درختوں کے تابع ہیں اسواسطے کہ درختوں سے متصل ہیں تو وہ تابع

فیونکہ رہن میں داخل ہے جاوین تاکہ عقد رہن صحیح ٹھہرے ف ورنہ جب پھلون کو علحدہ اعتبار کیا جاوے تو رہن صحیح نہوگا اسواسطے کہ راہن کی ملک اُس سے متصل ہو جاویگی جب تک تمیز فارغ نہو رہن جائز نہیں ہے لہذا قرار دیا جاوے کہ درخت مع پھل ہیں اور پھل تابع ہوکر داخل ہیں۔ بخلاف البیع۔ برخلاف بیع کے ف کہ جب درخت بیع ہوئے حالانکہ انپر پھل ہیں تو یہ پھل بائع کی ملک رہیں گے جبکہ مشتری شرط کرے تو بیع میں یہ پھل داخل ہو نگے ورنہ نہیں لان بیعہ بدون الثمر جائز۔ اسواسطے کہ بدون پھلون کے درختون کی بیع جائز ہے۔ ولا ضرورۃ الیٰ ادخالہ من غیر ذکرہ۔ اور پھلون کو بیع میں بدون ذکر کے داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ف کیونکہ بدون پھلون کے درختون کی بیع جائز ہے اور رہن میں چونکہ بدون پھلون کے درختون کا رہن نہیں جائز ہے اسواسطے پھلون کو داخل کرنا پڑتا تاکہ رہن صحیح ہو جبکہ راہن نے پھلون کا استثنار نہیں کیا۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے درختون پر پھل ہوں ویسی ہی مکان میں اسباب ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ درختون کے پھل اُنسے پیدائشی متصل و تابع ہیں۔ بخلاف المتاع فی الدار حیث لا یدخل فی رہن الدار من غیر ذکر لانہ لیس بتابع بوجہ ما۔ برخلاف اس متاع کے جو مکان میں رکھی ہو کہ مکان رہن کرنے میں بدون بیان کے یہ متاع داخل نہوگی اسواسطے کہ متاع کسی جہت سے مکان کے تابع نہیں ہے ف بلکہ مکان میں رکھی ہوئی علحدہ چیز ہے۔ وکذا یدخل الزرع والرطبۃ فی رہن الارض اور اسی طرح زمین رہن کرنے میں زمین کھیتی و رطبہ داخل ہو جائیگی۔ ولا یدخل فی البیع لما ذکرنا فی الثمرۃ اور زمین بیع کرنے میں کھیتی یا رطبہ داخل نہ ہوگا بوجہ اُس علت کے جو ہمنے پھلون میں بیان کی ف کہ بدون کھیتی و رطبہ کے زمین کی بیع جائز ہے تو بدون شرط مشتری کے بیع میں داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور رہن بدون تمیز و فراغت کے جائز نہیں تو داخل کرنا بضرورت ہے۔ ولکیہ بقا ہ اسپست و بہندی گندنا اور مناسب مقام یہ کہ رطبہ ساگ و ترکاری وغیرہ کو شامل کیا جاوے جیسا کہ شامی رحہ نے بعض نسخ میں رطاب کے معنی بیان کیے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویدخل البناء والغرس فی رہن الارض والدار والقریۃ لما ذکرنا۔ اور زمین و دار و گاؤن کے رہن کرنے میں عمارت و درخت داخل ہونگے بوجہ مذکورہ بالا ف کہ بدون داخل ہونے کے رہن صحیح نہوگا تو تابع کرکے ان چیزون کو داخل ٹھہراوینگے اگرچہ تصریح سے بیان نہو۔ خلاصہ صورتین بیان تین ہیں اول یہ کہ دار کی رہن میں عمارت کا استثنار کرے یا زمین کے رہن میں درختون کا استثنار کرے یا گاؤن کے رہن میں عمارات و درختون کا استثنار کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مطلق دار و زمین و گاؤن رہن کرے بدون استثنار کے تو رہن جائز اور یہ چیزین تابع کرکے داخل رکھی جاوینگی۔ سوم یہ کہ زمین مع کھیتی و درخت کے رہن کرے تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ درجہ دوم میں جبکہ رہن مطلق ہو تو صرف ایسی چیزین تابع کرسکتے ہیں جو کسی جہت سے تابع ہوں برخلاف اسباب و متاع کے جو مکان میں رکھی ہو کہ وہ تابع نہیں کرسکتے ہیں۔ ولو رہن الدار بما فیہا جاز۔ اور اگر دار و مکان کو مع اُس چیز کے جو دار میں موجود ہے رہن کیا تو جائز ہے ف کیونکہ اسنے سب کے ساتھ جو اسباب و متاع و دھنیان و لکڑیان و زنشین وغیرہ اسمین رکھی ہیں سب مع مکان کے رہن کین تو صحیح ہے اب یہ بیان کہ جب مرہون اپنے شرائط کے ساتھ مرہون صحیح ہو گیا پھر کسی نے بعض مرہون پر اپنا استحقاق ثابت کیا پس دیکھنا چاہیے کہ اگر مرہون میں سے جزو شائع کا استحقاق ہوا مثلاً مکان مع اسباب کے نصف یا چہارم میں کسی نے اپنا استحقاق ثابت کیا تو ایسا ہوا کہ مرہون مشترک مشاع رہگیا اور وہ محل رہن نہیں ہے تو رہن باطل ہو گیا جیسے ابتداء میں مشاع مشترک کو عقد رہن صحیح نہیں تھا۔ ولو استحق بعضہ ان کان الباقی یجوز ابتداء الرہن علیہ وحدہ بقی رہنا بحصتہ والا بطل کلہ۔

اور اگر بعض مرہون پر استحقاق ثابت کیا گیا پس اگر باقی ایسی حالت پر ہو کہ تنہا ہی ابتدا رہن جائز تھا تو وہ اپنے حصہ کے عوض مرہون رہیگا اور اگر اس لائق نہو تو کل رہن باطل ہو جائیگا ف — پس اس کلام میں دونوں صورتوں کو جمع کر دیا للہذا زیلعی و عینی وغیرہ نے لکھا کہ معنی یہ کہ اگر مرہون میں بعض جزو معین پر استحقاق ثابت ہوا مثلاً درخت مع پھل میں سے پھلوں یا درخت کا استحقاق ثابت ہوا یا زمین میں سے کسی قطعہ معینہ کا استحقاق ثابت ہوا تو باقی پر ابتداے عقد صحیح ہی پس مجموع کی قیمت کو دونوں پر پھیلایا جاوے مثلاً چار سو روپیہ قیمت میں سے حصہ معین استحقاق کے مقابلہ میں سو روپیہ پڑا تو باقی بعوض تین سو روپیہ کے مرہون رہیگا اور اگر کسی جزو غیر معین پر استحقاق نکلا مثلاً نصف درخت مع پھل یا نصف زمین پر مستحق نے اپنی ملکیت ثابت کی حتی کہ باقی مشاع غیر تمیز ہی جس پر ابتداے عقد جائز نہیں تھا تو رہن باطل ہوگیا۔ پس حاصل یہ کہ بعد استحقاق کے جو باقی ہی اگر وہ معین غیر مشاع ہو تو وہ اپنے حصہ قیمت کی عوض مرہون رہیگا۔ لان الرہن حصل کانہ ما ورد الا علی الباقی۔ اسواسطے کہ ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا رہن کا عقد صرف اسی باقی پر وارد ہوا تھا (بیان آن امور کا جو راہن کے سپرد کرنے و مرتہن کے قبضہ کرنے میں مخل ہیں)۔ ویمنع التسلیم کون الراہن او متاعہ فی الدار المرہونۃ۔ دار مرہونہ میں راہن کا موجود ہونا یا اسکی متاع رکھی ہوئی اسکی سپردگی سے مانع ہی۔ ف — کیونکہ مرہون فارغ و بے تعلق نہیں ہی۔ وکذا متاعہ فی الوعاء المرہون۔ اسی طرح ظرف مرہون میں راہن کی متاع ہونا مانع ہی ف — یعنی مثلاً ایک تھیلا یا صندوق یا دوسری چیز جسمیں متاع و اسباب رکھا جاتا ہی رہن کی حالانکہ اس برتن و ظرف و تھیلی میں راہن کا اسباب و متاع ہی تو سپرد کرنا صحیح نہیں ہی۔ ویمنع تسلیم الدابۃ المرہونۃ الحمل علیہا فلا یتم حتی یلقی الحمل لانہ شاغل لہا۔ اور اگر گھوڑا و بیل وغیرہ جانور رہن کیا حالانکہ اسپر راہن کا بوجھ لدا ہوا ہی تو سپردگی سے مانع ہی پس رہن پورا نہوگا یہاں تک کہ بوجھ کو اتار دے اسواسطے کہ وہ بار برداری میں پھنسا ہوا ہی ف — تو فارغ نہیں ہی اور مرہون کی شرط یہ کہ فارغ ہو۔ بخلاف ما اذا رہن الحمل دونہا حیث یکون رہنا تاما اذا دفعہا الیہ۔ برخلاف اسکے اگر اس اسباب کو رہن کیا جو جانور پر لدا ہوا ہی بدون جانور کے وجب مرتہن کے سپرد کرے یعنی تخلیہ کر دے و قبضہ دیدے تو وہ رہن کامل ہو جائیگا۔ لان الدابۃ مشغولۃ بہ۔ اسواسطے کہ اس بار میں جانور مشغول ہی ف — اور بار مذکور مشغول نہیں ہی بلکہ فارغ ہی۔ فصار کما اذا رہن متاعا فی دار او وعاء دون الدار والوعاء۔ تو ایسا ہوگیا جیسے کوئی متاع رہن کی جو کسی مکان یا ظرف میں رکھی ہی بدون اس مکان یا ظرف کے ف — تو رہن صحیح اور سپردگی جائز ہی کیونکہ متاع تو اسی طرح رکھی جاتی ہی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ متاع مذکور فارغ نہیں ہی ہاں مکان یا ظرف البتہ فارغ نہیں بلکہ متاع مذکور میں پھنسا ہوا ہی۔ خلاصہ یہ کہ متاع مذکور اس مکان یا ظرف کے کام میں لگی ہوئی نہیں ہی۔ بخلاف ما اذا رہن سرجا علی دابۃ او لجاما فی راسہا و دفع الدابۃ مع السرج واللجام حیث لا یکون رہنا حتی ینزعہ منہا ثم یسلمہ الیہ لانہ من توابع الدابۃ بمنزلۃ الثمرۃ للنخیل حتی قالوا یدخل فیہ من غیر ذکرہ۔ برخلاف اسکے اگر ایسی زین رہن کی جو گھوڑے پر لگی ہی یا ایسی لگام رہن کی جو گھوڑے کے منھ میں دی ہوئی ہی اور گھوڑا مع زین و لگام کے سپرد کر دیا تو یہ زین یا لگام ابھی رہن نہوگی (اگر ضائع ہو جاوے تو راہن کا مال گیا) یہاں تک کہ جانور سے جدا کر کے جب سپرد کرے تو اب رہن ہو جائیگی اسواسطے کہ یہ اس حالت میں گھوڑے کے تابع ہی۔ جیسے درختوں کے تابع انکے پھل ہوتے ہیں حتی کہ مشائخ نے فرمایا کہ اگر گھوڑا رہن کیا جسپر زین و لگام لگی ہی تو زین و لگام بھی گھوڑے کے تابع ہو کر رہن میں بدون بیان کے داخل ہو جائیگی ف — خلاصہ یہ کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو وہ گھوڑے کے تابع ہی

پس جب تک جدا کرے تب تک سپردگی صحیح نہیں ہے اور اگر وہ استعمال کے طور پر نہیں بلکہ گھوڑے پر اسباب کی طرح لدی ہو تو سپردگی صحیح ہے کیونکہ گھوڑا اس زین ولگام کے لادکر لے چلنے کے واسطے قرار دیا گیا ہے۔ واضح ہو کہ سابق میں ذکر ہوا کہ رہن جیسے ہی قرضہ کے عوض جائز ہے جسکا وجوب ظاہر ہو یا ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہو پس اگر قرضہ نہ ہو یا عین بذات خود مضمون نہ ہو بلکہ مانند مبیع کے ہو جو عوض ثمن کے مضمون ہے نہ بذات خود تو ایسے کے عوض رہن جائز نہیں ہے۔ **قال لا یصح الرہن بالامانات**۔ فرمایا کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہے ف۔ یعنی وہ رہن نہیں ہوگا اور نہ احکام رہن جاری ہونگے۔ **کالودائع**۔ جیسے ودیعتیں ف۔ حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کو ودیعت سپرد کی اور مستودع سے بمقابلہ ودیعت کے رہن لیا تو صحیح نہیں ہے۔ **والعواری**۔ اور جیسے عاریتیں ف۔ اگر کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت دی اور مستعیر سے اسکے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے۔ **والمضاربات**۔ اور جیسے مضاربتیں ف۔ کہ مثلاً زید نے ہزار روپیہ خالد کو نصف نفع کی قرارداد پر تجارت کے واسطے مضاربت دیا اور خالد سے بہرے کی انگوٹھی قیمتی ہزار روپیہ مثلاً رہن لی تو باطل ہے۔ **ومال الشرکۃ**۔ اور جیسے مال شرکت ف۔ کہ باہم دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے بعوض اپنے زر شرکت کے کچھ رہن لیا تو باطل ہے۔ **لان القبض فی باب الرہن قبض مضمون فلا بد من ضمان ثابت لیقع القبض مضمونا ویتحقق استیفاء الدین منہ**۔ اسواسطے کہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانتی قبضہ ہوتا ہے تو ضمانت ثابت ہونا ضرور ہے جیسے ضمانت کا وجود ہو تاکہ قبضہ مذکور ضمانتی واقع ہو اور اس قبضہ مرہون سے وصول قرضہ متحقق ہو ف۔ اور یہ بات امانتوں میں نہیں ہوتی تو انکے مقابلہ میں رہن ممکن نہیں ہے۔ **وکذلک لا یصح بالاعیان المضمونۃ بغیرہا کالمبیع فی ید البائع**۔ اور اسی طرح دیون کے سوائے ایسے اعیان کے عوض بھی رہن صحیح نہیں جو اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع ہے ف۔ کہ وہ عوض ثمن کے بجوض مضمون ہے اور بذات خود بجوض مضمون نہیں ہے۔ **لان الضمان لیس بواجب فانہ اذا ہلک العین لم یضمن البائع شیئا لکنہ یسقط الثمن وہو حق البائع فلا یصح الرہن**۔ اسواسطے کہ مبیع کی ضمان واجب نہیں چنانچہ اگر عین مذکور یعنی مبیع اب بائع کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو بائع کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے لیکن ثمن ساقط ہو جائیگا اور وہ بائع کا حق ہے تو مبیع کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہے۔ **فاما الاعیان المضمونۃ بعینہا**۔ رہے وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہوتی ہیں ف۔ یعنی کہ وہ ایسی ہیں کہ جب وہ اگر تلف ہو جاویں تو انکی ضمان واجب ہے۔ **وہی ان یکون مضمونا بالمثل او بالقیمۃ عند ہلاکہ**۔ یعنی بروقت تلف ہونے کے انکے مثل یا قیمت کی ضمان واجب ہو ف۔ تو ایسی عین بذات خود مضمون ہے کیونکہ عین کے ضمان میں خود یا اسکے مثل ہے مثلاً گیہوں غصب کیے تو خود وہی گیہوں پھیرے اور اگر تلف ہو گئے مثلاً کھا لیے یا سڑ گئے تو انکے مثل کیل دے اور اگر بکری غصب کر کے تلف کی تو اسکی قیمت دے کیونکہ گیہوں کا مثل اور بکری کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو یہ عین ایسی ہی کہ اسکی ذات مضمون بذات خود ہے۔ چنانچہ شیخ مصنف رح نے کہا۔ **مثل المغصوب**۔ ایسی اعیان کی مثالیں یہ ہیں ۱۔ مغصوب ف۔ چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ **وبدل الخلع**۔ ۲۔ جیسے خلع کا معاوضہ ف۔ جبکہ کوئی عین مانند غلام و بکری و گیہوں معین کے ٹھہرا ہو تو یہ عورت پر مضمون بذات خود ہے حتی کہ اسکے عوض شوہر کو رہن لینا جائز ہے۔ **وبدل الصلح عن دم العمد**۔ ۳۔ جیسے قتل عمد سے صلح کا عوض ف۔ جبکہ صلح کسی مال عین مانند غلام و بکری و گیہوں معین پر واقع ہوئی ہو تو یہ چیزیں بذات خود مضمون ہیں پس جو اعیان اس قسم کے ہوں کہ انکی ذات کی ضمانت میں بروقت تلف انکی مثل یا قیمت واجب ہو۔ **یصح الرہن بہا**۔ تو ایسے اعیان کے عوض میں رہن صحیح ہے۔ **لان الضمان متقرر فانہ ان کان**

قائما وجب تسلیمہ وان کان ہالکا یجب قیمتہ فکان رہنا بما ہو مضمون فیصح - اس واسطے کہ تاوان مضمون
ثابت ہو چنانچہ اگر کسی عین مضمون بذات خودہ قائم ہو تو اسی کو سپرد کرنا واجب ہے اور اگر تلف ہو تو اسکی قیمت واجب ہے (یا مثل
واجب ہے-) تو رہن بعوض ایسی چیز کے واقع ہوا جو مضمون ہے پس رہن صحیح ہے ف ــــ برخلاف مبیع کے کہ اگر وہ بائع کے
پاس تلف ہو تو بائع پر اسکی مثل یا قیمت واجب نہیں ہے بلکہ ثمن نہیں پاویگا تو اسکے عوض رہن نہیں صحیح ہے - واضح ہو کہ
(درک) ایک لفظ ہے جو کتاب البیوع میں و کتاب الکفالہ میں گذرا جس سے یہ مراد ہے کہ مشتری نے کوئی چیز خریدی اور دام
نقد دیدیے تو مشتری کو درک کا خوف ہے یعنی شاید یہ مبیع ایسی چیز ہو جو کسی دوسرے کی ملک ہے اور وہ اپنا استحقاق ثابت
کر کے مجھسے لے لے تو اس صورت میں میرا ثمن ضائع ہو جائیگا - **قال والرہن بالدرک باطل والکفالۃ بالدرک
جائزۃ** - جامع صغیر میں ہے کہ درک کے عوض رہن لینا باطل ہے اور درک کی کفالت کرنا جائز ہے ف ــــ حتی کہ اگر بائع نے
کہا کہ تجھے کچھ خوف نہیں کرنا چاہیے اور میں تیرے اطمینان کے واسطے اس درک کے عوض یہ چیز رہن دیتا ہوں تو رہن
باطل ہے یعنی یہ رہن کے حکم میں نہیں ہے - اور اگر بائع نے درک کا کفیل دیا یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میں بائع کی طرف سے
تیرے واسطے درک کا کفیل ہوں کہ اگر مبیع میں تجھے درک پیش آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت جائز ہے پس
معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن و کفالت میں فرق ہے - **والفرق ان الرہن للاستیفاء** - اور فرق یہ ہے کہ رہن
تو استیفاء حق کے واسطے ہوتا ہے - **ولا استیفاء قبل الوجوب** - اور استیفاء قبل وجوب کے نہ دار د ہے ف ــــ
یعنی ابھی تک بائع کے ذمہ بوجہ درک کے کچھ واجب ہونا ظاہر نہیں ہوا تو مشتری نے رہن سے کس حق کا استیفاء کیا - اگر
کہا جاوے کہ آیندہ جو پیدا ہو اسوقت کے واسطے ابھی سے بذریعہ رہن کے مالک کر دیا تو جواب یہ کہ رہن اسطرح بھی جائز
نہیں - **واضافۃ التملیک الی زمان فی المستقبل لا یجوز** - اور تملیک کو آیندہ زمانہ کی جانب نسبت کرنا بھی نہیں
جائز ہے ف ــــ حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے پاس کوئی مال عین اس طور پر رہن کیا کہ جب کبھی آیندہ زمانہ میں مجھپر
تیرا قرضہ ثابت ہو یا حاصل ہو تو یہ رہن ہے تو ایسا رہن باطل ہے یعنی یہ رہن نہیں ہوگا لہذا درک کی صورت میں باطل ہے کہ آیندہ
اگر مجھے درک پیش آوے تو اسوقت یہ رہن ہے - **اما الکفالۃ فلالتزام المطالبۃ والتزام الافعال یصح مضافا
الی المآل** - رہی کفالت تو وہ مطالبہ کا التزام کرنے کے واسطے ہے یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ تیرا مطالبہ برداشت کروں
اور افعال کا التزام کرنا آیندہ زمانہ کی طرف مضاف کر کے صحیح ہوتا ہے - **کما فی الصوم والصلوۃ** - جیسے نماز و روزہ میں
ہے ف ــــ کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق خیر یا صحت عطا فرمائی تو مجھپر دو رکعت نماز یا ایک یوم روزہ ہے پس یہ نذر صحیح ہے
حتی کہ جب مراد پوری ہو اسوقت یہ لازم ہوگا تو اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا التزام کرنا آیندہ زمانہ کی اضافت سے صحیح ہے پس
کفالت سے التزام مطالبہ بھی صحیح ہے - **ولہذا تصح الکفالۃ بما ذاب لہ علی فلان** - اور اسی وجہ سے ایسے مال کی کفالت
کرنا جو زید کے واسطے فلاں پر ثابت ہو یعنی پیدا ہو و لازم آوے صحیح ہے ف ــــ چنانچہ زید نے اگر فلاں مذکور کے ساتھ
بعد اسکے معاملات کیے اور سو درہم بیدا واجب الادا نکلا تو کفیل مذکور اس مال کا کفیل ہے اگرچہ بوقت کفالت کے زید کا
فلاں مذکور پر کچھ نہیں تھا - **ولا یصح الرہن** - اور ایسے معاملہ کے واسطے رہن نہیں صحیح ہے ف ــــ حتی کہ اگر زید کو اس
مال کے واسطے رہن دیدیا جو اسکا فلاں شخص پر پیدا و لازم الادا ہو تو باطل ہے اسواسطے کہ زید نے جو اسوقت مرہون پر
قبضہ کیا تو یہ مرہون نہیں اسواسطے کہ قبضہ استیفاء نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی حق بالفعل واجب نہیں ہے جسکے استیفاء کا قبضہ ہو
فلو قبضہ قبل الوجوب فہلک عندہ یہلک امانۃ لانہ لا عقد حیث وقع باطلا - پس اگر مشتری نے اس رہن پر
قبضہ کیا جو بعوض درک کے دیا گیا ہے پس وہ مشتری مرتہن کے پاس تلف ہوا تو امانت میں تلف ہوا اسواسطے کہ کوئی عقد

نہیں

ضمانت نہیں ہے اس جہت سے کہ وہ مقصود باطل واقع ہوا ف یعنی مقصود رہن تو باطل تھا پس رہن کے نام سے
سپرد کرنے والے کی اجازت ہے یعنی گویا اسنے اپنے مال عین کو دوسرے کے پاس رکھ دیا اور یہ ودیعت کے معنی ہو گئے
پس تلف ہو جانے سے مشتری ضامن نہوگا پھر رہن باطل ہونا ہر ایسے عوض میں ہے جو مضمون نہو اور نہ اسکے ثبوت کا
یقین مقتضائے رہن ہو چنانچہ حق درک واجب ہو جانا کچھ لازمی امر نہیں ہے اور نہ وہ بالفعل لازم آیا ہے تو رہن باطل اور
عین مقبوضہ امانت میں تلف ہو گئی۔ **بخلاف الرہن بالدین الموعود**۔ برخلاف ایسے رہن کے جو مقابلہ ایسے
قرضہ کے ہو جو وعدہ دیا گیا ہے ف یعنی دین ابھی دیا نہیں مگر اس رہن دینے پر قرض دینے کا وعدہ کیا ہے۔ **وہو
ان یقول رہنتک ہذا لتقرضنی الف درہم**۔ اور وہ اسطرح کہ راہن نے کہا کہ میں نے تجھے یہ مال عین رہن
دیا تاکہ تو مجھے ہزار درم قرضہ دے ف یعنی مثلاً زید نے بکر کو وعدہ دیا کہ اگر تو مجھے اپنا یہ غلام رہن دے تو میں تجھے
ہزار درم قرضہ دونگا پس بکر نے اسی موعود پر رہن دیا حالانکہ ہنوز قرضہ نہیں پایا ہے تو وہم ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہو
اور غلام مذکور اگر تلف ہو جاوے تو امانت میں جاوے پس شیخ مصنف رح نے بیان کیا کہ یہ مثل رہن الدرک وغیرہ وجوہ
باطل کے نہیں ہے کہ جسمیں قرضہ واجب موجود نہیں اور نہ موعود ہے بخلاف قرضہ موعود کے عوض رہن کے مثلاً کہا کہ میں نے
یہ غلام تجھے اس قرار پر رہن دیا کہ تو مجھے ہزار درم قرضہ موعود دے۔ **وہلک فی ید المرتہن**۔ اور مرہون مذکور اس
شخص کے قبضہ میں تلف ہوا ف حالانکہ ابھی اسنے ہزار درم قرضہ نہیں دیا تھا۔ تو یہ مثل رہن الدرک کے امانت
نہوگا۔ **حیث یہلک بما سمی من المال بمقابلتہ**۔ کیونکہ یہ مرہون تو اسی مال کے عوض تلف قرار دیا جاویگا جو اسکے
مقابلہ میں بیان کیا ہے ف حتی کہ ہزار درم ضمان مثال مذکور میں ذمہ مرتہن ہونگے۔ اور یہ قرضہ معدوم وحق غیر ثابت
نہوگا۔ **لان الموعود جعل کالموجود باعتبار الحاجۃ**۔ اس دلیل سے کہ بوجہ ضرورت وحاجت کے جو وعدہ دیا گیا
وہ بمنزلہ موجود کے قرار پایا ف اور یہ امر شائع ہے کہ مرہون سپرد کرنے کا اطمینان دیتے پھر مرتہن سے قرضہ پاتے
ہیں کیونکہ رہن دینا لازمی امر نہیں ہے لوگ یا قرضہ پہلے لے لیتے ہیں پھر اسکی استیفا میں مرہون دیتے ہیں پس ہر جانبین
بعوض حق واجب قرار پایا ہے۔ **ولانہ مقبوض بجہۃ الرہن الذی یصح علی اعتبار وجودہ فیعطی لہ حکمہ**۔ اور
اس دلیل سے کہ یہ مرہون بوجہ رہن کے مرتہن کے قبضہ میں آیا کہ جسکے موجود ہونے کے اعتبار پر رہن صحیح ہے تو اسکو بھی
رہن موجود کا حکم دیا گیا ف یعنی اگر وہ ہزار درم دیتا تو یہ رہن صحیح ہو بالیقین تھا پس جو اسی کی جہت پر رہن ہوا تو
بھی اسی کا حکم دیا گیا گویا قرضہ دینے کے بعد اسنے رہن دیا ہے۔ **کالمقبوض علی سوم الشراء**۔ جیسے وہ متاع جو خرید
کی جہت پر قبضہ کی گئی ف مثلاً زید نے بکر کا گھوڑا چکایا اور اسنے ہزار روپیہ دام بتلائے پس وہ خرید کے طور پر
گھوڑا اپنے قبضہ میں لایا اگرچہ ایجاب وقبول ابھی واقع نہیں ہوا پھر وہ گھوڑا تلف ہوا تو کتاب البیوع میں مذکور ہوا
کہ قابض پر وہ دام لازم ہونگے جنکے بیان پر اسنے بطور خرید قبضہ کیا تھا گویا خرید واقع ہو جانے کا اعتبار کر لیا اسی طرح
یہاں جس وجہ رہن پر مرتہن نے قبضہ کیا وہ موجود قرار پاویگی اور یہ قبضہ اسی کی جہت پر قرار پاویگا اور ہر صورت اسکو
رہن کا حکم ہوگا۔ **فیضمنہ**۔ تو قابض اس مرہون کا ضامن ہوگا ف اور امانت کا حکم نہیں ہوگا۔ (تنبیہ) بیع سلم
میں جو مال بالفعل دیا گیا وہ راس المال ہے کہ اسپر جدائی سے پہلے قبضہ شرط ہے اور جو راس المال ٹھہرا اسکے بدلے میں غیر جنس
لینا نہیں جائز ہے اور اس مال کے عوض جو مبیع ٹھہری مثلاً سو روپیہ بالفعل دیے تاکہ ایک ماہ کی مدت پر سو من گیہوں ادا کرے
تو یہ گیہوں مسلم فیہ ہیں اور اسکے بدلے میں بھی غیر جنس لے لینا منع ہے جیسے اشرفی ٹھہرانے میں روپیہ قرار پانے تو روپیوں کے
عوض مال نے لینا منع ہے بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جو چاہے خریدے۔ بالجملہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ راس المال ومسلم فیہ اور نقود

کی بیع مین کسی کے عوض قبضہ سے پہلے غیر جنس کا مبادلہ جائز نہین ہے۔ قال ویصح الرہن برأس مال السلم وبثمن الصرف والمسلم فیہ۔ قدوری نے ذکر کیا کہ سلم کی، راس المال کے عوض مین یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض مین اور مسلم فیہ کے عوض مین رہن لینا صحیح ہے ف۔ اور اسمین وہم یہ ہوتا ہے کہ رہن اسوجہ سے جائز نہوگا کہ رہن تو موضوع استیفاء کا قبضہ ہے اور ان چیزون کا عوض غیر جنس لینا جائز نہین ہے جیسا کہ اوپر اصل مذکور ہوئی جنانچہ فرمایا۔ وقال زفر رح لا یجوز لان حکمہ الاستیفاء وہذا استبدال لعدم المجانسۃ وباب الاستبدال فیہا مسدود۔ اور زفر رحمہ نے فرمایا کہ انکے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہین ہے کہ رہن کا حکم یہ کہ استیفاء ہو اور یہ استبدال ہے کیونکہ ہمجنس ہونا نہ رہا ہے اور ان چیزون مین استبدال کا دروازہ مسدود ہے ف۔ یعنی جب ان چیزون کے عوض رہن لیا تو گویا عوض حق کا استیفاء کر لیا لیکن یہ عین حق نہین ہے کیونکہ رہن ہے تو عین کے بدلے اسکو لیا حالانکہ اصل مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکا کہ ان چیزون کی عوض انکی غیر جنس لینا جائز نہین ہے تو رہن بھی جائز نہوا ف۔ لیکن اس دلیل مین کلام یہ کہ غیر جنس کا مطلقا دعوی غیر مسلم ہے۔ ولنا ان المجانسۃ ثابتۃ فی المالیۃ فیتحقق الاستیفاء من حیث المال وہو المضمون علی ما مر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمجنس ہونا مالیت کی راہ سے موجود ہے یعنے جیسے یہ چیزین مال ہین اسی طرح مرہون بھی مال ہے تو مالیت کی راہ سے استیفاء ثابت ہو گیا اور مضمون یہی مالیت ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے ف۔ ورنہ عین مرہون تو امانت ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ تمنے جو کہا کہ رہن کا حکم استیفاء ہے اسکے دو معنی ہین اول یہ کہ استیفاء باعتبار عین ہے تو یہ غیر مسلم ہے اسواسطے کہ مرہون کا عین تو امانت ہے اور وہ مرتہن نے استیفاء نہین کیا تاکہ غیر جنس سے استبدال لازم آوے۔ اور دوم یہ کہ استیفاء باعتبار مالیت ہے اور یہ مسلم ہے لیکن مالیت کی راہ سے جنکے عوض رہن لیا اور مرہون دونون ہمجنس ہین تو راس المال یا مسلم فیہ یا ثمن الصرف کا استبدال قبضہ سے پہلے کسی غیر جنس سے نہوا بلکہ مالیتی جنس سے ہوا اور یہ خلاف اصل نہین ہے۔ فافہم قال والرہن بالمبیع باطل لما بینا انہ غیر مضمون بنفسہ۔ اور بائع سے مبیع کے عوض رہن لینا باطل ہے کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ مبیع اپنی ذات سے مضمون نہین ہے ف۔ بلکہ بعوض ثمن کے مضمون ہے حتی کہ اگر مبیع تلف ہو جاوے تو ثمن ساقط ہو جائیگا اور مبیع کی ذاتی ضمانت کچھ واجب نہوگی حتی کہ مبیع کی قیمت یا مثل کچھ واجب نہین ہوگا۔ لہذا مبیع کے عوض بائع نے جو کچھ مشتری کو رہن دیا وہ رہن کے حکم مین نہوگا۔ فان ہلک ذہب بغیر شیٔ۔ پس اگر مشتری کے پاس مرہون تلف ہو گیا۔ (بدون فعل مشتری کے) تو وہ مفت گیا ف۔ اور بائع کی امانت ضائع ہوئی لانہ لا اعتبار للباطل فبقی قبضا باذنہ۔ اسواسطے کہ جو رہن باطل ہو اسکا کچھ اعتبار نہین یعنے وہ کچھ بھی منعقد حکم نہین ہے تو خالی یہ رہگیا کہ بائع کی اجازت سے مشتری نے اس چیز پر قبضہ کیا ف۔ تو وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت تھی اور امانت جب امین کے بدون حرکت خود ضائع ہو تو امین اسکا ضامن نہین ہوتا ہے۔ بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ مبیع کے عوض رہن صحیح نہین ہے اور عقد سلم کے راس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے ثمن کے عوض رہن جائز ہے۔ وان ہلک الرہن بثمن الصرف وراس مال السلم فی مجلس العقد تم الصرف والسلم وصار المرتہن مستوفیا لدینہ لتحقق القبض حکما۔ اگر وہ رہن جو بعوض ثمن صرف یا راس المال سلم کے عوض تھا وہ مجلس عقد ہی مین تلف ہو گیا تو عقد صرف وسلم پورا ہو گیا اور مرتہن اپنے قرضہ کو وصول پانے والا ہو گیا کیونکہ حکمی قبضہ متحقق ہو گیا ف۔ اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ عقد سلم مین راس المال پر قبضہ ہو تا جدائی سے پہلے شرط ہے حتی کہ اگر سو روپیہ بابت سو من گندم کے ٹھہرائے تو اسی مجلس عقد مین راس المال سو روپیہ پر قبضہ شرط ہے حتی کہ اگر قبضہ سے پہلے جدا ہو جاوین تو سلم باطل ہو جائیگی پھر قبضہ راس المال خواہ حقیقی ہو اسطرح کہ سو روپیہ دیدیا گیا۔ خواہ حکمی ہو جیسے سو روپیہ کے عوض گھوڑا رہن دیدیا یعنی

پھر تھوڑا الگ ہو گیا کیونکہ حکماً اسکے وصول پایا اور اسی طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہے مثلاً زید نے ایک اشرفی
کی بیع الصرف خالد کے ساتھ سولہ روپیہ پر ٹھہرائی تو خالد اشرفی پر اور زید سولہ روپیہ پر اسی مجلس میں قبضہ کر لیں ورنہ
صرف باطل ہو گا تو حقیقی قبضہ ہو یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے - اور یہ اسی مجلس میں تلف ہو جاوے
تو حکماً اسنے وصول پایا - پس معلوم ہوا کہ مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عقد سلم میں جب راس المال کے عوض رہن دے تو راس المال
[illegible] جدا ہونے سے پہلے تلف ہو جاوے کہ اگر اسی مجلس میں مرہون تلف ہوا تو مرتہن نے حکماً راس المال وصول پایا پس عقد
سلم پورا ہو گیا کیونکہ راس المال کی نسبت یہی شرط تھی کہ مجلس عقد ہی میں اسپر قبضہ ہو جاوے - اور یہی حال عقد صرف میں ہے
وان افترقا قبل ہلاک الرہن بطلا لفوات القبض حقیقۃ او حکما - اور اگر مرہون تلف ہونے سے پہلے دونوں جدا
ہو گئے تو عقد سلم و صرف دونوں باطل ہو جاوینگے کیونکہ حقیقی قبضہ یا حکمی قبضہ دونوں نہ پائے گئے **ف** - چنانچہ حقیقی قبضہ
ظاہر ہے تو حکمی [illegible] اسنے راس المال یا ثمن صرف کے عوض صرف رہن دیا ہے اور رہن تو استیفاء حق کے واسطے ہے لیکن
جب تلف ہو جاتا ہے تو مرتہن اپنا حق [illegible] پانے والا ہو جاتا ہے تو حکماً قرضہ حق وصول پاتا ہے اور بیان صورت یہ کہ جدائی سے
پہلے رہن تلف نہیں ہوا تو جسکو راس المال لینا چاہیے یا ثمن صرف لینا چاہیے اسنے حکماً بھی یہ حق وصول نہیں پایا بلکہ صرف
رہن پایا ہے اور رہن [illegible] وصول نہیں ہے بلکہ قرضہ کے واسطے استیفاء ہے تو بدون وصول حق کے جدا ہوئے پس عقد سلم
یا عقد صرف باطل ہو گیا [illegible] موجود ہے یہ امانت نہیں بلکہ جسقدر مال کے عوض دیا گیا تھا اسی کے عوض
مضمون ہے [illegible] - پھر یہ بات معلوم ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں
قبضہ ہونا البتہ شرط ہے [illegible] مسلم فیہ [illegible] ادھار ہوتے ہیں پس اگر رب السلم نے سو روپیہ راس المال دیدیا اور
مسلم الیہ سے [illegible] رہن صحیح ہے - اور عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں ہے کہ مرہون اسی مجلس
میں تلف ہو جاوے [illegible] میں قبضہ شرط نہیں ہے پس اگر مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کر لیا اور رب السلم
نے مرہون پر قبضہ [illegible] جدا ہوئے تو عقد سلم صحیح ہے - **وان ہلک الرہن بالمسلم فیہ بطل السلم بہلاکہ**
و معناہ انہ یصیر مستوفیا للمسلم فیہ فلم یبق السلم - اور اگر مرہون جو مسلم فیہ کے عوض رہن ہے تلف ہوا تو اسکے تلف ہونے
سے سلم باطل ہو گئی اور باطل ہونے سے یہ مراد ہے کہ عقد [illegible] ختم و منتہی ہو گیا کہ رب السلم نے حکماً مسلم فیہ کو بھر پایا تو اب سلم
باقی نہیں رہی **ف** - [illegible] باطل کے [illegible] یہ ہیں کہ عقد سلم ختم ہو گیا جیسا کہ باطل کے لفظ سے وہم ہوتا ہے - **ولو تفاسخا السلم**
والمسلم فیہ رہن یکون ذلک رہنا براس المال حتی یحبسہ لانہ بدلہ فصار کالمغصوب اذا ہلک وبہ
رہن یکون رہنا بالقیمۃ - اور اگر رب السلم و مسلم الیہ نے باہمی رضامندی سے عقد سلم کو فسخ کر لیا اور حال یہ کہ مسلم فیہ کے
عوض مسلم الیہ نے رب السلم کو رہن دیا ہے تو یہ مرہون بعوض راس المال کے رہن ہو گا حتی کہ رب السلم اسکو اپنا راس المال
وصول کرنے تک محبوس رکھیگا اسواسطے کہ راس المال ہی مسلم فیہ کا بدل ہے یعنی مسلم فیہ کی قیمت یہی راس المال ہے تو جب مسلم فیہ
نادار ہوا تو اسکا بدل اسکی جگہ قائم ہو گا تو ایسا ہو گیا جیسے مال مغصوب تلف ہوا حالانکہ غاصب نے اسکے عوض رہن دیا تھا تو یہ
مرہون بعوض قیمت مغصوب کے رہن ہو گا **ف** - اسی طرح جب مسلم فیہ نادار ہوا تو اسکی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہیگا
یہ اسوقت کہ مرہون باقی ہو - **ولو ہلک الرہن بعد التفاسخ یہلک بالطعام المسلم فیہ لانہ رہن بہ وان کان**
محبوسا بغیرہ - اور اگر عقد سلم فسخ کرنے کے بعد مرہون تلف ہو گیا تو بعوض اناج مسلم فیہ کے تلف ہو گا اسواسطے کہ وہ تو
مسلم فیہ ہی کے عوض رہن تھا اگرچہ دوسری چیز کے عوض میں محبوس ہو **ف** - یعنی محبوس تو ادائے راس المال تک تھا لیکن
اصل میں مرہون بعوض مسلم فیہ تھا پس اسلئے راس المال پورا ہوا تو مرہون کا فک رہن ہو جائیگا اور اگر یہ نہوا بلکہ مرہون

تلف ہوا تو جس چیز کے عوض رہن تھا وہ پھر باقی نہ رہی تو گویا رب السلم نے مسلم فیہ پھر پا لیا بشرطیکہ مرہون کی قیمت میں وفائے مسلم فیہ
ہو۔ کمن باع عبدا وسلم المبیع واخذ بالثمن رہنا فتقایلا البیع له ان یحبسه لاخذ المبیع لان الثمن بدله
جیسے کسی نے ایک غلام فروخت کیا اور یہ مبیع سپرد کی اور ثمن کی عوض کچھ رہن لیا (مثلاً گھوڑا) پھر دونوں نے بیع کا اقالہ
کر لیا تو بائع کو اختیار ہے کہ مرہون کو روک رکھے حتی کہ مبیع لے لے اسواسطے کہ ثمن تو مبیع کا عوض ہے۔ ولو ہلک المرہون
یہلک بالثمن لما بینا۔ اور اگر یہ مرہون تلف ہو گیا تو بعوض ثمن کے تلف ہوگا بوجہ مذکورۂ بالا ف کیونکہ مرہون
در اصل بعوض ثمن ہے۔ وکذا لو اشتری عبدا شراء فاسدا وادی ثمنہ۔ اور اسی طرح اگر کوئی غلام بعقد فاسد
خریدا (جسکا توڑنا واجب شرعی ہے) اور اسکا ثمن ادا کر دیا ف پھر شرعی حکم سے بیع پھیرنی چاہی۔ له ان یحبسه
لیستوفی الثمن۔ تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس غلام کو (جو بمنزلۂ مرہون کے ہے) روک رکھے یہانتک کہ اپنا ثمن وصول
لے۔ ثم لو ہلک المشتری فی ید المشتری یہلک بالقیمۃ۔ پھر اگر یہ خریدا ہوا غلام (جو بمنزلۂ مرہون ہے) مشتری
کے پاس تلف ہو گیا تو اپنی قیمت کے عوض تلف ہوگا ف پس لازم آویگا کہ مشتری اسکی قیمت ادا کر کے اپنا ثمن بائع
سے واپس لے جیسے فسخ سلم کے بعد مرہون تلف ہونے کی صورت میں رب السلم پر لازم ہے کہ مسلم فیہ کے مثل طعام دیکر
اپنا راس المال واپس لے۔ قال ولا یجوز رہن الحر والمدبر والمکاتب وام الولد لان حکم الرہن ثبوت
ید الاستیفاء ولا یتحقق الاستیفاء من ہؤلاء لعدم المالیۃ فی الحر وقیام المانع بالباقین۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ آزاد کو رہن
کرنا و مدبر و مکاتب و ام ولد کو رہن کرنا جائز نہیں ہے اسواسطے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور آزاد وغیرہ ان
سب سے استیفاء نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ آزاد میں تو مالیت نہ دارد ہے اور مدبر و مکاتب و ام الولد میں مانع موجود ہے ف
کہ انمیں آزادی کا استحقاق ثابت ہو چکا تو انکی بیع جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز الرہن بالکفالۃ بالنفس وکذا بالقصاص
فی النفس وما دونہا لتعذر الاستیفاء۔ اور حاضر ضامنی کے عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اور اسی طرح قصاص
نفس یا اس سے کم کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ استیفاء غیر ممکن ہے ف مثلاً حاضر ضامنی
کے عوض مکان لیا تو جب ضامن نے مدعا علیہ کو حاضر نکیا تو مکان سے اسکا عوض کیونکر حاصل ہو سکتا ہے یا قصاص خواہ قتل
ہو یا مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص ہو تو جب اسکے عوض مکان رہن لیا تو مکان سے یہ قصاص حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف
ما اذا کانت الجنایۃ خطأ لان استیفاء الارش من الرہن ممکن۔ برخلاف اسکے اگر جرم خطاء ہو جسکی عوض
دیت یا جرمانہ ارش لازم آتا ہے تو رہن لینا جائز ہے اسواسطے کہ مرہون سے دیت یا ارش حاصل کرنا ممکن ہے ف کہ
مرہون کو فروخت کر کے اسی قدر روپیہ حاصل کر سکتا ہے۔ ولا یجوز الرہن بالشفعۃ لان المبیع غیر مضمون علی
المشتری۔ اور شفعہ کے عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اسواسطے کہ مشتری کے ذمہ مبیع مضمون نہیں ہے ف حتی کہ اگر
مبیع تلف ہو جاوے تو مشتری کے ذمہ اسکا مثل یا قیمت بطور تاوان لازم نہیں ہے۔ صورت یہ ہے کہ زید و بکر کی زمین باہم
متصل ہے مگر زید کی زمین دریا سے ملحق ہے اور بکر کی زمین اوپر ہے پس زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی اور بکر نے
شفعہ طلب کیا تو خالد سے رہن نہیں جائز ہے کیونکہ اگر دریا کی دھار بدلی اور اسنے زید کی بیعہ زمین کاٹ کر دھارا کر لیا
تو خالد پر اسکی ضمان واجب نہوگی۔ ولا بالعبد الجانی والعبد المدیون الماذون۔ اور غلام مجرم کے عوض رہن
لینا یا غلام ماذون قرضدار کے عوض رہن لینا بھی نہیں جائز ہے ف یعنی مثلاً زید نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت
دی اور وہ قرضدار ہو گیا حتی کہ قرضخواہوں کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو گیا یا غلام نے کسی غیر کا غلام خطأ سے مار ڈالا
حتی کہ اسکے عوض یہ غلام دینا لازم آیا تو جائز نہیں کہ اس غلام کے عوض قرضخواہوں کو یا حقدار کو رہن دیا جاوے۔ لانہ غیر مضمون

علی المولے فانہ لو ہلک لا یجب علیہ شئ - اسواسطے کہ مولی پر اسکا تاوان واجب نہین ہے حتی کہ اگر غلام مذکور تلف ہو جاوے تو اسپر کچھ واجب نہین ہوگا ف۔ بلکہ غلام کی گردن سے تعلق تھا - ولا باجرۃ النائحۃ و المغنیۃ حتی لو ضاع لم یکن مضمونا لانہ لا یقابلہ شئ مضمون - اور نوحہ کرنے والی یا گانے والی عورت کی مزدوری کے عوض رہن نہین جائز ہے (اور اگر رہن دیا تو وہ رہن نہین ہوگا) حتی کہ اگر رہن تلف ہو جاوے تو اسکی ضمانت واجب نہوگی اسواسطے کہ مرہون کے مقابلہ مین کوئی ضمانتی چیز نہین تھی ف۔ اسواسطے کہ رونے والی اور گانے والی کی اجرت واجب نہین ہوتی ہے - فعلی ہذا ہر ایسے فعل کا حکم ہے جسکی اجرت واجب نہو تو اسکے مقابلہ مین رہن باطل ہے - ولا یجوز للمسلم ان یرہن خمرا او یرتہنہ من مسلم او ذمی لتعذر الایفاء و الاستیفاء فی حق المسلم - اور مسلمان کے حق مین جائز نہین کہ وہ خمر شراب کو رہن کرے یا رہن لے خواہ کسی مسلمان کے ساتھ ہو یا ذمی کے ساتھ ہو کیونکہ مسلمان کے حق مین ادا کرنا اور وصول کرنا غیر ممکن ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ مسلمان کو شراب دوسرے شخص کو دینا اور دوسرے سے لینا جائز نہین تو وہ راہن خمر نہین ہو سکتا اور مرتہن بھی نہین ہو سکتا اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو جسکے حق مین خمر بمنزلہ سرکہ ہے - ثم الراہن اذا کان ذمیا پھر اگر راہن ذمی ہو (اور اسکے خمر کو ایک مسلمان نے نادانی سے رہن لیا یعنی مسلمان مرتہن ہوا) فالخمر مضمون علیہ للذمی کما اذا غصبہ - تو مرتہن مسلمان پر ذمی راہن کے واسطے خمر مذکور ضمانتی ہے جیسے اگر ذمی کی شراب خمر کو کوئی مسلمان غصب کرے تو اسپر تاوان واجب ہوتا ہے - وان کان المرتہن ذمیا لم یضمنہا للمسلم کما لا یضمنہا بالغصب منہ اور اگر مرتہن کوئی ذمی ہو (اور مسلمان نے خمر اسکے پاس رہن کی ہو) تو ذمی مذکور اپنے راہن مسلمان کے واسطے خمر کا ضامن نہوگا جیسے مسلمان سے خمر غصب کرنے مین ذمی اسکا ضامن نہین ہوتا ہے ف۔ حتی کہ اگر خمر مرہون تلف ہو گئی یا ذمی نے تلف کر ڈالی تو ضامن نہوگا - بخلاف ما اذا جری ذلک فیما بینہم لانہا مال فی حقہم - برخلاف اسکے اگر خمر کے رہن یا ارتہان کا معاملہ باہم ذمیون مین جاری ہوا تو مرہون کا حکم ہوگا اسواسطے کہ ذمیون کے حق مین خمر مال ہے ف۔ جیسے اگر ذمی نے دوسرے ذمی کی خمر غصب کرلی تو ضامن ہوتا ہے اسی طرح اگر رہن لی اور تلف ہوئی تو بقدر الیت خمر کے اسکا قرضہ ساقط ہوگا - اور یہ حکم صرف خمر کے واسطے ہے - اما المیتۃ فلیست بمال عندہم فلا یجوز رہنہا و ارتہانہا فیما بینہم کما لا یجوز فیما بین المسلمین - رہا مردار (اور خون) تو یہ ذمیون کے نزدیک بھی مال نہین ہے پس اسکو رہن دینا یا لینا باہم ذمیون مین بھی جائز نہوگا جیسے مسلمانون کے درمیان نہین جائز ہے ف۔ پھر یہ سب اسوقت کہ رہن و ارتہان کے وقت دونون پر اسکا خمر یا مردار یا غلام ہونا ظاہر ہو کہ اسوقت قبضہ استیفاء بر وجہ رہن نہوگا ولو اشتری عبدا و رہن بثمنہ عبدا او خلا او شاۃ مذبوحۃ - اور اگر ایسا واقع ہوا کہ ایک غلام خریدا (و قبضہ کرلیا) اور اسکے ثمن کی عوض مین ایک غلام یا سرکہ یا مذبوحہ بکری رہن دی ف۔ حتی کہ قبضہ بر وجہ رہن واقع ہوا - ثم ظہر العبد حرا و الخل خمرا و الشاۃ میتۃ - پھر ظاہر ہوا کہ جس غلام کو رہن کیا وہ آزاد ہے یا یہ سرکہ نہین بلکہ شراب خمر ہے یا بکری مذبوحہ نہین بلکہ مردار ہے ف۔ تو اسنے گویا آزاد و خمر و مردار پر بطریق رہن کے قبضہ کیا - فالرہن مضمون لانہ رہنہ بدین واجب ظاہرا - تو مرہون مذکور مضمون ہے اسواسطے کہ اسنے تو قرضہ واجب ظاہری کے عوض رہن دیا ہے ف۔ اور قرضہ کا ظاہری واجب ہونا رہن صحیح ہونے اور مضمون ہو جانے کے لیے کافی ہوتا ہے حتی کہ اگر آزاد ظاہر ہونے یا خمر ظاہر ہونے سے پہلے نالش ہوتی تو قاضی ثمن کا حکم دیتا - وکذا اذا قتل عبدا و رہن بقیمتہ رہنا ثم ظہر انہ حر - اور اسی طرح اگر کسی غلام قتل کیا (یعنی خطاء سے مار ڈالا) اور اسکی قیمت کے عوض رہن دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ آزاد تھا ف۔ تو رہن ہوگا مضمون ہے - و ہذا کلہ من ظاہر الروایۃ - پھر یہ سب حکم موافق ظاہر الروایۃ ہے ف۔ اور نوادر مین بھی اسکے خلاف

روایت نہیں ہے لیکن قدوری کی روایت سے استنباط ہوتا ہے کہ ابو یوسف رح کا خلاف ہو چنانچہ آگے معلوم ہوگا۔ وکذا اذا
صالحه على انكار۔ اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے مدعی سے انکار پر صلح کی ف۔ یعنی دعوی مدعی سے انکار کے باوجود
مثلاً سو روپیہ پر صلح کر لی۔ ورہن بما صالح علیہ رہنا۔ اور جس مال پر صلح کی (مثلاً سو روپیہ) اسکے عوض رہن دیا ثم
تصادقا ان لا دين۔ پھر دونوں نے باہم سچائی کا اقرار کیا کہ قرضہ کچھ نہیں تھا ف۔ یعنی مدعی کا مدعا علیہ پر کچھ حق
نہیں تھا بس مرہون مذکور بغیر قرضہ وحق کے واقع ہوا۔ فالرہن مضمون۔ تو بھی مرہون مذکور مضمون ہے ف۔
حتی کہ تلف ہو تو جسکے عوض رہن تھا وہ واجب ہوگا اسواسطے کہ رہن کے وقت قرضہ ظاہر تھا اگرچہ باطن میں نہو تو رہن
مذکور پر قبضہ بظاہر بطور استیفاء واقع ہوا پس مضمون ہے۔ وعن ابی یوسف خلافه۔ اور امام ابو یوسف رح
سے اسکے خلاف وارد ہے۔ وكذا قياسه فيما تقدم من جنسه۔ اور یونہی انکو اس قول پر قیاس کرکے مذکورہ سابق
مسائل میں جو اسی جنس سے ہیں اختلاف ہوگا ف۔ یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہونے یا سرکہ کے خمر اور مذبوحہ کے
مردار ظاہر ہونے میں بھی انکے اس قول کے قیاس پر حکم خلاف نکلیگا کیونکہ یہ مسائل بھی مسئلہ صلح کی جنس سے ہیں۔
قال ويجوز للاب ان يرهن بدين عليه عبدا لابنه الصغير۔ جامع صغیر میں ہے کہ باپ کو اپنے اوپر قرضہ کے عوض
اپنے طفل صغیر کا غلام رہن کرنا جائز ہے ف۔ مثلاً باپ کی اولاد میں سے ایک صغیر نے اپنی والدہ وغیرہ کے ترکہ
یا ہبہ وغیرہ سے ایک غلام پایا پس باپ نے اپنے قرضہ کے عوض میں اس صغیر کا غلام رہن کر دیا تو جائز ہے۔ لانه يملك
الايداع۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ باپ کو ودیعت رکھ دینے کا اختیار حاصل ہے ف۔ حتی کہ اگر فرزند کا غلام یا دیگر مال دوسرے
کسی کے پاس ودیعت رکھ دے تو جائز ہے حالانکہ مستودع کے پاس وہ امانت ہوتا ہے کہ ضائع ہو جاوے تو مستودع ضامن
نہیں ہے اگرچہ وہ حفاظت کریگا تو رہن بدرجۂ اولی جائز ہے۔ وهذا انظر للصبي منه۔ اور رہن کرنا بچہ کے حق میں ودیعت
سے زیادہ بہتر ہے۔ لان قيام المرتهن بحفظه ابلغ خيفة الغرامة۔ اسواسطے کہ مرہون کی حفاظت میں مرتہن
کا قیام زیادہ بلیغ ہے بخوف تاوان ف۔ یعنی مستودع کے بہ نسبت مرتہن اس خوف سے زیادہ حفاظت کریگا کہ تلف
ہونے میں مرتہن پر تاوان پڑ جاویگا۔ ولو هلك يهلك مضمونا والوديعة تهلك امانة۔ اور اگر مرہون مذکور
تلف بھی ہو جاوے تو وہ ضمانت پر تلف ہوگا اور ودیعت ضائع ہوتی تو امانت پر ہوتی ہے ف۔ تو ودیعت کی بہ نسبت
رہن میں زیادہ خوبی ہے۔ والوصي بمنزلة الاب في هذا الباب لما بينا۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو وصی اس باب میں
بمنزلہ باپ کے ہے بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ کہ وصی کو اختیار ہے کہ یتیم کا مال ودیعت رکھ دے حالانکہ ودیعت رکھنے سے
رہن رکھنا زیادہ محفوظ ہے تو وصی کو اختیار ہے کہ اپنے قرضہ کے عوض رہن دیدے اور ظاہر ہے کہ منافع مرہون سب مالک
کے ملک ہوتے ہیں۔ وعن ابی یوسف وزفر رح انه لا يجوز ذلك منهما وهو القياس اعتبارا بحقيقة الايفاء
اور امام ابو یوسف وزفر رح سے روایت ہے کہ باپ و وصی کو اپنے قرضہ میں صغیر کا غلام رہن کرنا نہیں جائز ہے اور قیاس یہی ہے
باعتبار حقیقی ایفاء کے ف۔ حتی کہ اگر باپ یا وصی نے صغیر کے مال سے درحقیقت اپنا قرضہ ادا کیا تو نہیں جائز ہے
اسی طرح اگر اسکا مال رہن کر کے حکمی ادا کیا تو بھی نہیں جائز ہے لیکن ظاہر الروایۃ میں ادائے حقیقی و ادائے حکمی میں فرق ہے کہ
ادائے حقیقی بے شک نہیں جائز ہے اور رہن کے طور پر ادائے حکمی جائز ہے۔ وجه الفرق على الظاهر وهو الاستحسان
ان في حقيقة الايفاء ازالة ملك الصغير من غير عوض يقابله في الحال وفي هذا نصب حافظ لماله ناجزا مع
بقاء ملكه فوضح الفرق۔ اور ظاہر الروایۃ پر فرق کی وجہ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی ادائی میں یعنی جبکہ مال صغیر سے
درحقیقت اپنا قرضہ ادا کرے تو اسمیں صغیر کی ملک زائل ہوتی ہے بدون کسی عوض کے جو فی الحال اسکے مقابلہ میں ملے تو صغیر کا

مرتہن) اور رہن کرنے میں فی الحال اسکے مال کے واسطے محافظ مقرر کرنا حاصل ہو جاتا ہے باوجودیکہ اسکی ملک بھی باقی رہتی ہے تو تقیلی اودا مین اور رہن کرنے میں فرق ظاہر ہوگیا۔ واذا جاز الرہن یصیر المرتہن مستوفیا دینہ لو ہلک فی یدہ ویصیر الاب او الوصی موفیا لہ ویضمنہ للصبی لانہ قضی دینہ بمالہ۔ اور جب رہن جائز ہوا تو مرتہن اپنا قرضہ کو بھر پانے والا ہو جائیگا اگر مرہون اسکے پاس تلف ہو جاوے اور راہن یعنی باپ یا وصی اسکو ادا کرنے والا ہو جائیگا اور طفل صغیر کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ اسنے طفل کے مال سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ وکذا لو سلطا المرتہن علی بیعہ لانہ توکیل بالبیع وہما یملکانہ۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے یعنی باپ و وصی نے مرتہن کو اس مرہون کے فروخت کرنے پر مسلط کیا تو جائز ہے اسواسطے کہ مسلط کرنا اسکو فروخت پر وکیل کرنا ہوا اور باپ و وصی کو صغیر کا مال فروخت کرنے کیلیے وکیل کرنے کا اختیار ہے۔ قالوا اصل ہذہ المسألۃ البیع۔ مشائخ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے ف یعنی صغیر کا مال اسکے باپ یا وصی نے رہن کرکے مرتہن کو بیع پر مسلط کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اصل میں بیع جائز ہے اور اگر جواز بیع میں اختلاف ہے تو رہن میں بھی اختلاف ہوگا۔ فان الاب او الوصی اذا باع مال الصبی من غریم نفسہ جاز وتقع المقاصۃ ویضمنہ للصبی عندہما وعند ابی یوسف لا تقع المقاصۃ۔ چنانچہ اگر طفل صغیر کے باپ یا وصی نے طفل کا مال اپنے قرضخواہ کے ہاتھ فروخت کیا تو جائز ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد رحہ کے نزدیک ثمن و قرضہ کا مقاصہ واقع ہو جائیگا اور طفل کے واسطے باپ یا وصی جسنے ایسا کیا ہو ضامن ہوگا اور ابو یوسف رحہ کے نزدیک مقاصہ نہیں واقع ہوگا۔ وکذا الوکیل البائع بالبیع۔ اور یہی حکم بائع کے وکیل البیع میں ہے ف کہ اگر اسنے موکل کے قرضخواہ کے ہاتھ موکل کا مال فروخت کیا تو قرضہ سے مقاصہ واقع ہو جائیگا بقول طرفین اور نہیں واقع ہوگا بقول ابو یوسف رحہ اور جب یہ اختلاف بیع میں ہے تو رہن میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا۔ والرہن نظیر البیع نظرا الی عاقبتہ من حیث وجوب الضمان۔ اور رہن تو بیع کی نظیر ہے بنظر انجام رہن اس مادہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے ف یعنی جیسے بیع میں مقاصہ ہوکر انجام کو باپ یا وصی اس مال کا صغیر کے واسطے ضامن ہوتا ہے اسی طرح رہن میں بھی ادائے قرضہ ہوکر ضامن ہوتا ہے تو دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور جب بیع میں اماموں کے درمیان اختلاف ثابت ہوا تو وہی رہن میں بھی ثابت ہوگا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واذا رہن الاب من نفسہ او من ابن لہ صغیر او عبد لہ تاجر لا دین علیہ جاز۔ اور اگر باپ نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کرلیا یا اپنے دوسرے صغیر کے پاس رہن کیا یا اپنے غلام ماذون کے پاس جسپر قرضہ نہیں ہے رہن کیا تو جائز ہے۔ لان الاب لوفور شفقتہ انزل منزلۃ شخصین واقیمت عبارتہ مقام عبارتین فی ہذا العقد کما فی بیعہ مال الصغیر من نفسہ فتولی طرفی العقد۔ اسواسطے کہ باپ بوجہ اپنی شفقت وافرہ کے بجاے دو شخصوں کے قرار دیا گیا یعنی خود ہی راہن و خود ہی مرتہن کا ایجاب وقبول کرنے والا ٹھہرا اور اس عقد میں اسکی عبارت بجاے دو عبارتوں کے قرار پائی جیسے درصورتیکہ وہ مال صغیر اپنے ہاتھ فروخت کرے تو جانبین سے بھی متولی ہو سکتا ہے ف پس یہ اعتراض رفع ہوا کہ رہن میں ایجاب وقبول چاہیے حالانکہ باپ منفرد ہے اور بچہ قابل عبارت نہیں ہے تو کیونکر عقد پورا ہوگا اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ شیخ نے باپ کو تنہا متولی طرفین قرار دیا کیونکہ باپ کی شفقت وافر ہے تو وہ اپنے پسر صغیر کے حق میں خسارہ کو مقتضی نہوگی پھر یہ حکم صرف باپ کے واسطے مخصوص ہے۔ ولو ارتہنہ الوصی من نفسہ او من ہذین۔ اور اگر وصی نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کیا یا اپنی ذاتی یا توکلی کے دوسرے صغیر کے پاس یا غلام ماذون غیر مدیون کے پاس رہن کیا تو جائز نہیں ہے۔ ولو رہن عینا لہ من الیتیم بحق للیتیم علیہ لم یجز لانہ وکیل محض والواحد لا یتولی طرفی العقد فی الرہن کما لا

یتولاہما فی البیع وہو قاصر الشفقۃ فلا یعدل عن الحقیقۃ فی حقہ الحاقا لہ بالاب - یا وصی نے اپنے کسی مال میں کہ یتیم کے پاس بعوض کسی قرضہ وغیرہ کے جو یتیم کا وصی پر آتا ہو رہن کیا تو نہیں جائز ہو کیونکہ وصی تو محض وکیل ہو اور ایک ہی شخص عقد رہن میں جانبین سے متولی نہیں ہو سکتا جیسے بیع میں متولی نہیں ہو سکتا (سوائے باپ کے) اور وصی کی شفقت قاصر ہو (باپ کے برابر نہیں -) تو اسکو باپ کے ساتھ ملا کر حقیقی معنی سے عدول نہیں کرسکتے ہیں ف — اور حقیقت عقد یہی کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول جاری ہو - پھر اگر کہا جاوے کہ غلام تاجر میں دونوں طرف سے حقیقت موجود ہی - جواب یہ کہ وہ بھی جائز نہیں ہو - والرہن من ابنہ الصغیر و عبدہ التاجر الذی لیس علیہ دین بمنزلۃ الرہن من نفسہ - اور اپنے فرزند صغیر کے ہاتھ یا غلام تاجر غیر مقروض کے ہاتھ وصی کا رہن کرنا ایسا ہو جیسے اپنے پاس رہن کیا ف — اور اپنے پاس رہن نہیں جائز ہو تو ان دونوں کے پاس بھی نہیں جائز ہی - بخلاف ابنہ الکبیر وعبدہ الذی علیہ دین لانہ لا ولایۃ لہ علیہم - برخلاف اسکے اگر وصی نے اپنے پسر بالغ یا باپ کے پاس یا ایسے غلام تاجر کے پاس جسپر قرضہ چڑھا ہو اہی صغیر کا مال رہن کیا تو جائز ہی اسواسطے کہ وصی کی ولایت ان لوگوں پر قائم نہیں ہی ف — اور یہ بات صرف رہن وصی میں ہی - بخلاف الوکیل بالبیع اذا باع من ہولاء - برخلاف وکیل بیع کے کہ اگر اسنے اپنے پسر بالغ یا باپ یا غلام مدیون تاجر کے ہاتھ فروخت کیا ف — تو نہیں جائز ہی کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کرنے کے احکام دیکھو تو وا ضحا - لانہ متہم فیہ - کیونکہ وکیل بیع کے حق میں ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے میں تہمت ہو ف — کیونکہ شاید اسنے کمی وخسارہ کے ساتھ فروخت کیا ہو - ولا تہمۃ فی الرہن لان لہ حکما واحدا - اور رہن کرنے میں کوئی تہمت نہیں اسواسطے کہ رہن کے واسطے صرف ایک حکم ہی ف — کہ بالفعل بعوض استیفاء حاصل ہو اور اگر تلف ہو جاوے تو بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہو جاوے - وان استدان الوصی للیتیم فی کسوتہ وطعامہ فرہن بہ متاعا للیتیم جاز لان الاستدانۃ جائزۃ للحاجۃ والرہن یقع ایفاء للحق فیجوز - اور اگر وصی نے یتیم کے واسطے اسکے کھانے کپڑے کی ضرورت میں اُدھار خرید لینے اناج و کپڑا وغیرہ پھر اسکا عوض میں یتیم کی کوئی متاع رہن کی تو جائز ہی اسواسطے کہ ضرورت کی وجہ سے اُدھار لینا جائز ہی اور رہن ایفاء حق واقع ہوتا ہی تو رہن کرنا بھی جائز ہی - وکذلک لو اتجر للیتیم فارتہن او رہن لان الاولی لہ التجارۃ تثمیرا للمال الیتیم فلا یجد بدا من الارتہان والرہن لانہ ایفاء واستیفاء - اور اسی طرح اگر وصی نے یتیم کے واسطے تجارت کی پھر معاملات میں رہن لیا یا رہن دیا تو جائز ہی اسواسطے کہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے تجارت کرنا افضل ہی کہ یتیم کا مال بڑھے تو وہ رہن لینے یا رہن دینے سے لاچار ہوگا اسواسطے کہ رہن ایفاء و استیفاء ہی ف — یعنی تجارت میں بہت موقع اُدھار خرید فروخت کے واقع ہوتے ہیں اور بضرورت اسمیں رہن دینا یا لینا پڑتا ہی چنانچہ اگر کوئی مال نفع کیساتھ خوب سے اُدھار فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح خود خریدنے میں ہی تو جواز ضروری ہی - واذا رہن الاب متاع الصغیر فادرک الابن ومات الاب لیس للابن ان یردہ حتی یقضی الدین لوقوعہ لازما من جانبہ اذ تصرف الاب بمنزلۃ تصرفہ بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقامہ - اور جب باپ نے متاع صغیر رہن کی پھر بیٹا بالغ ہوا اور باپ مر گیا تو بیٹے کو یہ اختیار نہیں کہ متاع مذکور مرتہن سے واپس لے یہانتک کہ اسکا قرضہ ادا کرے کیونکہ یہ رہن اسکی جانب سے لازم ہو چکا اس دلیل سے کہ باپ کا تصرف مذکور ایسا ہو کہ جیسے خود پسر نے بعد بلوغ کے رہن کیا ہو کیونکہ باپ تو اسکے قائم مقام تھا ف — اور اسی طرح اگر باپ مرا نہو تو بھی یہی حکم ہی - ولو کان الاب رہنہ لنفسہ فقضاہ الابن رجع بہ فی مال الاب لانہ مضطر فیہ لحاجتہ الی احیاء ملکہ فاشبہ معیر الرہن - اور اگر باپ نے متاع پسر کو اپنی ذاتی ضرورت میں رہن کیا ہو پس

پسر نے بالغ ہو کر وہ قرض رہن ادا کر دیا (دیہ بطور تبرع نہیں ہوگا) بیٹا اس مال کو باپ کے مال سے واپس لیگا (حتی کہ مرے تو
ترکہ سے لیگا) اسواسطے کہ بیٹا تو اس ادا میں لاچار ہے تاکہ اسکی متاع بربادی سے بچے تو رہن عاریت دینے والے کے
مانند ہوگیا ف۔ مثلاً زید نے خالد کو کنگن دیئے کہ رہن کردے پھر خالد نے فک رہن نہیں کیا اور زید نے خود قرضہ دیکر
فک رہن کرلیا تو یہ تبرع نہیں ہوتا کیونکہ لاچاری سے کیا تاکہ کنگن برباد نہوں پس وہ خالد سے یہ مال جو ادا کیا ہے واپس لیگا
اگرچہ خالد نے اجازت نہ دی ہو اسی طرح پسر کو سمجھ کر یہی حکم ہے۔ وکذا اذا ہلک قبل ان یفتکہ لان الاب یصیر
قاضیا دینہ بمالہ فلہ ان یرجع علیہ۔ اور اسی طرح اگر فک رہن کرنے سے پہلے مرہون تلف ہوگیا (حتی کہ مرتہن نے
قرضہ بھر پایا) تو بھی بیٹا باپ کے مال سے واپس لیگا اسواسطے کہ باپ اپنا قرضہ بیٹے کے مال سے ادا کرنے والا ٹھہرا تو بیٹے
کو حق ہے کہ باپ کے مال سے واپس پاوے ف۔ یہ اسوقت کہ باپ نے فقط اپنے قرضہ میں رہن کیا ہو۔ ولو رہنہ
بدین علی نفسہ وبدین علی الصغیر جاز لاشتمالہ علی امرین جائزین۔ اور اگر باپ نے متاع صغیر کو بعوض اپنے
ذاتی قرضہ کے اور بعوض ایسے قرضہ کے جو صغیر پر ہے رہن کیا تو بھی جائز ہے اسواسطے کہ یہ رہن ایسے دو امر کو شامل ہے کہ
دونوں جائز ہیں ف۔ اور کوئی امر ایسا موجود نہیں جو مانع ہو تو جواز برقرار رہا۔ مثال یہ ہے کہ زید کا قرضہ بکر پر سو روپیہ
اور اسکے صغیر پسر پر بولایت پدری سو روپیہ ہے یعنی بکر نے صغیر کی ضرورت میں سو روپیہ قرض لیا پھر بکر نے صغیر کی زمین
بعوض ہر دو قرضہ کے زید کے پاس رہن کی یا کوئی متاع صغیر مثلاً کنگن رہن کیے تو جائز ہے اور مرہون کی قیمت دو سو
روپیہ یا کم بیشی ہے۔ فان ہلک ضمن الاب حصتہ من ذلک للولد لایفائہ دینہ من مالہ بہذا المقدار۔
پھر اگر مرہون تلف ہوگیا تو باپ اسمیں سے بقدر اپنے حصہ کے فرزند کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ باپ نے اپنا قرضہ
اسی قدر مال صغیر سے ادا کیا ہے ف۔ چنانچہ مثال مذکورۂ بالا میں کنگن یا زمین تلف ہونے میں باپ بقدر سو روپیہ
کا ضامن ہے۔ وکذلک الوصی۔ اور یہی حکم وصی میں ہے ف۔ کہ اگر وصی نے متاع یتیم رہن کی پھر یتیم بالغ ہوا تو وہ
متاع مذکور مرتہن سے مستر نہیں کر سکتا یہاں تک کہ مرتہن کا قرضہ ادا کرے جیسے باپ کی صورت میں ہے۔ ع۔ مترجم
کہتا ہے کہ وصی کا رہن مثل باپ کے صرف اسی صورت میں ہے کہ وصی کا رہن بحق یتیم جائز ہو چنانچہ اسکی صورتیں اوپر مذکور
ہوئیں۔ ورنہ جن صورتوں میں ولی کا تصرف نہیں جائز ہے تو وصی بمنزلۂ غاصب ط ہے اور مرتہن بمنزلہ غاصب الغاصب ہے
اور اسمیں تفصیل ہے۔ م۔ وکذلک الجد اب الاب اذا لم یکن الاب او وصی الاب۔ اور اسی طرح دادا
یا باپ کا باپ جبکہ باپ یا باپ کا وصی نہو ف۔ یعنی درصورتیکہ صغیر کا باپ زندہ نہو اور نہ باپ کا مقرر کیا ہوا کوئی وصی ہو
تو اس حالت میں دادا اسکا یعنی باپ کا باپ بمنزلۂ باپ کے ہے کہ اگر اسنے صغیر کے واسطے کوئی اسکی متاع رہن کی پھر صغیر بالغ
ہوا تو جب تک قرضہ مرتہن ادا نکرے رہن نہیں لے سکتا ہے کیونکہ دادا اسوقت میں صغیر قائم مقام ہے گویا خود صغیر نے بعد
بلوغ کے رہن کیا ہے۔ ولو رہن الوصی متاعا للیتیم فی دین استدانہ علیہ وقبض المرتہن ثم استعارہ
الوصی لحاجۃ الیتیم فضاع فی ید الوصی فانہ خرج من الرہن وہلک من مال الیتیم لان فعل الوصی
کفعلہ بنفسہ بعد البلوغ لانہ استعارہ لحاجۃ الصبی والحکم فیہ ہذا علی مانبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ
اور اگر وصی نے متاع یتیم کو ایسے قرضہ میں رہن کیا جو اسنے یتیم پر قرضہ لیا ہے اور مرتہن نے مرہون پر قبضہ کرلیا پھر وصی
نے یتیم کی ضرورت کے لیے مرہون مذکور کو مرتہن سے مستعار لیا پس وہ وصی کے قبضہ میں ضائع ہوگیا تو وہ رہن ہونے
سے خارج ہوا اور یتیم کا مال گیا اسواسطے کہ وصی کا فعل ایسا ہے جیسے صغیر نے بعد بلوغ کے خود ایسا کام کیا اسواسطے کہ یہ کام
طفل کی ضرورت کے واسطے ہے اور ایسی صورت میں یہی حکم ہے چنانچہ ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے ف۔ باپ

ط بمنزلۂ غاصب اسواسطے کہ وصی نے رہن سے ... [illegible] ۱۲ م

تصرف فی الرہن یعنی کہ مرتہن نے اگر مرہون اسکے راہن کو عاریت دیا اور وہ راہن کے پاس تلف ہوا تو مفت تلف ہوگا اور چونکہ وصی قائم مقام یتیم ہے تو گویا یتیم نے بالغ ہوکر خود ایسا کیا اور خود ایسا کرنے میں مفت تلف کا حکم ہے تو وصی کے ایسا کرنے میں جبکہ یتیم کے واسطے عاریت لیا ہو یہی حکم ہے پس مرتہن کا مال بدستور باقی رہا۔ والمال دین علی الوصی اور مال مرتہن اس وصی پر قرضہ رہا۔ معناہ ہو المطالب بہ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ وصی ہی سے اسکا مطالبہ ہوگا

ف۔ یعنی یہ معنی نہیں کہ عاریت مذکورہ کی وجہ سے وصی مال مرتہن کا ضامن ہوگیا بلکہ معنی یہ ہیں کہ جیسے پہلے ہی کے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ اسی سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ ہوگا۔ ثم یرجع بذلک علی الصبی لانہ غیر متعد فی ہذہ الاستعارۃ اذ ہی لحاجۃ الصبی۔ پھر وصی اس مال کو طفل مذکور سے واپس لیگا کیونکہ وصی نے اس عاریت لینے میں کوئی ناجائز حرکت ظالمانہ نہیں کی اسواسطے کہ عاریت مذکورہ تو طفل کی ضرورت کے لیے تھی

ف۔ اور وصی کو اسکی ضرورت کے لیے عاریت لینے کا اختیار شرعی حاصل ہے۔ ولو استعارہ لحاجۃ نفسہ ضمنہ للصبی لانہ متعد اذ لیس لہ ولایۃ الاستعمال فی حاجۃ نفسہ۔ اور اگر وصی مذکور نے مال مرہون کو اپنی ذاتی ضرورت کے واسطے مرتہن سے مستعار لیا ہو (پھر تلف ہو گیا تو مرتہن کا قرضہ بدستور باقی رہا وہ وصول کریگا اور) وصی مذکور اسقدر مال کا طفل کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ وصی ایسی حرکت کرنے میں تعدی کرنے والا ہے کیونکہ وصی کو اپنی ذاتی ضرورت میں مرہون استعمال کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ ولو غصبہ الوصی بعد مارہنہ فاستعملہ لحاجۃ نفسہ حتی ہلک عندہ فالوصی ضامن للقیمۃ لانہ متعد فی حق المرتہن بالغصب و الاستعمال وفی حق الصبی بالاستعمال فی حاجۃ نفسہ فیقضی بہ الدین ان کان قد حل۔ اور اگر وصی نے مال صغیر کو اسکے قرضخواہ کے پاس رہن کرنے کے بعد قرضخواہ مرتہن سے غصب کرلیا پس اسکو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کیا یہانتک کہ وہ تلف ہوگیا تو وصی قیمت مرہون کا ضامن ہے اسواسطے کہ وصی مذکور مرتہن کے حق میں تو غصب کرنے و استعمال کرنے دونوں طرح سے متعدی ہے اور طفل کے حق میں اسکا مال اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرنے سے متعدی ہے (پس ضامن ہے) پس مال تاوان لینے قیمت سے مرتہن کا قرضہ ادا کرے اگر ادائے قرضہ کی میعاد آگئی ہو

ف۔ اور اگر ابھی میعاد نہیں آئی تو قیمت رہن رہیگی چنانچہ آتا ہے۔ پس اگر میعاد آگئی تو اسمیں قرضہ و قیمت کو دیکھنا چاہیے۔ فان کانت قیمتہ مثل الدین اداہ الی المرتہن ولا یرجع علی الیتیم لانہ وجب للیتیم علیہ مثل ما وجب لہ علی الیتیم فالتقیا قصاصا۔ پس اگر مرہون مذکور کی قیمت مثل قرضہ کے ہو یعنی قرضہ مرتہن اور قیمت مرہون دونوں مساوی ہوں تو وصی مذکور یہ قیمت کل مرتہن کو ادا کردے اور یتیم سے کچھ نہیں لے سکتا اسواسطے کہ یتیم کے لیے وصی پر اسی کے مثل واجب ہوا جو وصی کے لیے یتیم پر واجب ہے تو دونوں میں باہم مقاصہ واقع ہوجائیگا۔ وان کانت قیمتہ اقل من الدین ادی قدر القیمۃ الی المرتہن وادی الزیادۃ من مال الیتیم لان المضمون علیہ قدر القیمۃ لاغیر۔ اور اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو وصی بوجہ ضمانت کے کل قیمت ادا کرے اور جو قرضہ باقی رہا وہ یتیم کے مال سے ادا کرے اسواسطے کہ وصی مذکور پر ضمان بقدر قیمت ہی لازم ہے۔ وان کانت قیمۃ الرہن اکثر من الدین ادی قدر الدین الی المرتہن والفضل للیتیم۔ اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرتہن کو بقدر اسکے قرضہ کے ادا کرے اور جو بڑھے وہ یتیم کی ملکیت ہے

ف۔ یہ سب اسوقت کہ مرتہن کے ادائے قرض کی میعاد آگئی ہو۔ وان کان لم یحل الدین فالقیمۃ رہن لانہ ضامن للمرتہن بتفویت حقہ المحترم فتکون رہنا عندہ ثم اذا حل الاجل کان الجواب علی التفصیل

الذی فصلناہ۔ اور اگر ادائے قرض کی میعاد نہ آئی ہو تو مرہون کی قیمت کا تاوان جو وصی پر واجب ہوئی ہے مرتہن کے پاس رہن رہیگی اسواسطے کہ وصی مذکور مرتہن کے واسطے اسوجہ سے ضامن ہے کہ اسنے مرتہن کا حق محترم ضائع کر دیا پس قیمت جو قائم مقام مرہون کے ہے مرتہن کے پاس رہن رہیگی پھر جب ادائے قرض کی میعاد آویگی تو اس تفصیل سے حکم ہوگا جو ہم نے بیان کی۔ ولو انہ غصبہ واستعملہ لحاجۃ الصغیر حتی ہلک فی یدہ یضمنہ لحق المرتہن ولا یضمنہ لحق الصغیر لان استعمالہ لحاجۃ الصغیر لیس بتعد وکذا الاخذ لان لہ ولایۃ اخذ مال الیتیم۔ اور اگر وصی نے مرہون کو صغیر کی ضرورت کے لیے غصب کر کے استعمال کیا یعنے صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا یہانتک کہ وہ صغیر کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو وہ حق مرتہن کے واسطے ضامن ہوگا اور حق صغیر کے واسطے ضامن نہیں ہوگا اسواسطے کہ صغیر کی ضرورت میں اسکا مال استعمال کرنا کوئی تعدی نہیں ہے اور اسی طرح صغیر کا مال لے لینا بھی تعدی نہیں ہے اسواسطے کہ وصی کو یتیم کا مال لینے کی ولایت حاصل ہے ف۔ اور صغیر کے حق میں اسکا غاصب ہونا متحقق نہوگا۔ ولہذا قال فی کتاب الاقرار اذا اقر الاب والوصی بغصب مال الصغیر لا یلزمہ شئ لانہ لا یتصور غصبہ لما ان لہ ولایۃ الاخذ۔ اسی واسطے امام محمد رح نے کتاب الاقرار میں فرمایا کہ اگر باپ یا وصی نے مال صغیر کے غصب کرنے کا اقرار کیا تو اس پر کچھ لازم نہوگا اسواسطے کہ باپ یا وصی کی طرف سے یہ غصب متصور نہیں کیونکہ ہر ایک کو مال صغیر لینے کا اختیار ہے ف۔ بلکہ مال صغیر ہر ایک کے قبضہ میں موجود ہے اور اسی مال کو بذریعہ صغیر کے واسطے تصرف کرتا ہے اور اگر ہلاک کیا تو ضامن ہے نہ غاصب پس جب صغیر کے واسطے تصرف کیا تو ضمان بھی نہیں ہے۔ فاذا ہلک فی یدہ یضمنہ للمرتہن۔ پس جب اسکے قبضہ میں یہ مرہون تلف ہوا تو وہ مرتہن کے واسطے ضامن ہوگا ف۔ یعنی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یاخذ دینہ ان کان قد حل ویرجع الوصی علی الصغیر لانہ لیس بمتعد بل ہو عامل لہ۔ اس مال تاوان کو مرتہن اپنے قرضہ میں وصول کریگا بشرطیکہ میعاد آگئی ہو اور جو وصی نے تاوان دیا وہ صغیر سے واپس لیگا اسواسطے کہ صغیر کے حق میں اسنے کوئی تعدی نہیں کی بلکہ وہ صغیر ہی کے واسطے عامل تھا ف۔ کہ اسکے مال کو اسکے کام میں لایا۔ وان کان لم یحل یکون رہنا عند المرتہن ثم اذا حل الدین یاخذ دینہ منہ ویرجع الوصی علی الصبی بذلک لما ذکرنا۔ اور اگر ادائے قرض کی میعاد نہ آئی ہو تو مال تاوان مرتہن کے پاس رہن رہیگا پھر جب میعاد آوے تو مرتہن اس سے اپنا قرضہ وصول کریگا اور اسوقت وصی مذکور اس تاوان کو یتیم سے واپس لیویگا بدلیل مذکورہ ف۔ کہ اسنے یتیم کے حق میں تعدی نہیں کی بلکہ اسی کے واسطے کام کیا ہے۔ قال ویجوز رہن الدراہم والدنانیر والمکیل والموزون لانہ یتحقق الاستیفاء منہ فکان محلا للرہن۔ قدوری نے فرمایا کہ درہموں و دیناروں کا رہن اور اشیاء کیلی و وزنی کا رہن جائز ہے شیخ نے کہا کہ اس دلیل سے کہ انمیں سے ہر ایک سے استیفاء ہو سکتا ہے تو یہ محل رہن ٹھہرا ف۔ اور کیلی وہ چیزیں جو کیل سے معاملہ کی جاتی ہیں مانند گیہوں وغیرہ کے اور وزنی جنکا معاملہ وزن سے ہے اور درم و دینار بھی وزنی ہیں مگر مراد دیگر اشیاء ہیں اور درم و دینار کو رہن کرنا اور انسے قرضہ ادا کرنا یعنے منافع کے لحاظ سے ہے مثلاً چاندی یا سونا کسی غرض سے لیا اور رہن کر دیا اسکی مثال یہی ہے۔ اور درم و دینار رہن کر دیے۔ اور مانند اسکے وجوہ معاملات پیدا ہوتے ہیں۔ پھر اس رہن میں احکام مختلفہ و صورت مختلف پیدا ہونگے کیونکہ صورتیں یہ ہیں کہ سونا بمقابلہ چاندی مرہون ہے و برعکس اور سونا بمقابلہ سونا اور چاندی بمقابلہ چاندی مرہون ہے اور وزن میں دونوں برابر ہیں یا کم و بیش ہیں اور کھرے و کھوٹے ہونے میں مساوی ہیں یا تفاوت ہے پس مرہون تلف ہونے میں استیفاء باعتبار وزن ہوگا بدون لحاظ قیمت کھرے و کھوٹے کے یا لحاظ قیمت ہوگا اور یہی تفصیل کیلی و موزون میں ہے۔ چنانچہ بیان شروع کیا۔ فان رہنت بجنسہا فہلکت ہلکت بمثلہا من الدین وان اختلفا فی الجودۃ لانہ لا معتبر بالجودۃ عند المقابلۃ بجنسہا وہذا عند ابی حنیفۃ لان عندہ یصیر مستوفیا باعتبار الوزن

پس اگر ایسی چیز کا رہن بمقابلہ اپنی جنس کے ہو (مثلاً درم بمقابلہ درم یا گیہون بمقابلہ گیہون وعلی ہذا القیاس ہو) پس یہ رہن جو
تلف ہوئی تو قرضہ مین سے اپنے مثل وزن کے عوض تلف ہوئی اگرچہ وزن مین کھرے وکھوٹے کا فرق ہو اسواسطے کہ اپنی جنس
کے ساتھ مقابلہ ہونے مین کھرے کھوٹے کا کچھ اعتبار نہین ہی اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہی اسواسطے کہ امام رح کے نزدیک
مرتہن باعتبار وزن کے بھر پانے والا ہوگا نہ باعتبار قیمت کے ف جبکہ مقابلہ جنسی ہو سو عندہما یضمن القیمۃ من
خلاف جنسہ وتکون رہنا مکانہ۔ اور صاحبین رح کے نزدیک مرتہن اسکی قیمت کا خلاف جنس سے ضامن ہوگا اور
وہ بجاے مرہون کے رہن رہیگی ف مثلاً سو درم قرض ہیے اور سو درم رہن ہے پس مرہون تلف ہوگئے تو مرہون
سو درم کی قیمت بحساب سونے کے مثلاً دس دینار ہون تو یہ دس دینار بجاے سو درم تلف شدہ کے مرہون رہین
پھر جب ادا ے قرض کی میعاد آوے تو باعتبار قیمت کے ادائی ہو جاوے۔ وفی الجامع الصغیر فان رہن
ابریق فضۃ وزنہ عشرۃ بعشرۃ فضاع فہو بما فیہ۔ اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ اگر چاندی کی چھاگل (یا کاریز
معروف ہی) جسکا وزن دس درم ہی بعوض دس درم کے مرہون تھی پس مرتہن کے پاس ضائع ہوئی تو جسکے عوض رہن تھی
اسی مین گئی ف یعنی مرتہن کا دس درم قرضہ ساقط ہوا کیونکہ وزن مین وزن برابر ہین ومقابلہ جنسی ہی اور اس مسئلہ
مین کوئی اختلاف مذکور نہین لہذا شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ۔ معناہ ان تکون قیمتہ مثل وزنہ او اکثر۔ اسکے معنی یہ کہ
چھاگل کی قیمت اسی قدر ہو جسقدر اسکا وزن یا زائد ہو ف کیونکہ مساوی ہو تو وزن وقیمت دونون مساوی ہین
پس چاہے وزن کا لحاظ رکھو یا قیمت کا لحاظ کرو حکم واحد ہی اور اگر زیادہ قیمت ہو تو زیادتی بطور امانت تلف ہوئی کہ مرتہن
ضامن نہوگا۔ ہذا الجواب فی الوجہین بالاتفاق لان الاستیفاء عندہ باعتبار الوزن وعندہما باعتبار القیمۃ
وہی مثل الدین فی الاول وزیادۃ علیہ فی الثانی فیصیر بقدر الدین مستوفیا۔ اور یہ جواب ان دونون صورتون
مین اجماعی بلا خلاف ہی اسواسطے کہ امام رح کے نزدیک استیفاء باعتبار وزن ہی اور صاحبین کے نزدیک باعتبار قیمت
ہی اور پہلی صورت مین قیمت مثل قرضہ ہی اور دوسری صورت مین قیمت مین زیادتی ہی تو مرتہن دونون مین سے بقدر قرضہ کے
وصول پانے والا ہو جائیگا ف اور باقی قیمت امانت مین گئی تو بہر حال یہی حکم ہوا کہ جسقدر کے عوض رہن تھی اسی مین گئی
اور راہن ومرتہن مین سے کوئی دوسرے سے کچھ نہین پاویگا۔ فان کانت قیمتہ اقل من الدین فہو علی الخلاف
المذکور۔ اور اگر ابریق کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو اسمین وہی اختلاف ہی جو سابق مین مذکور ہوا ف کہ امام رح کے
نزدیک مرتہن بوجہ مساوات وزن کے قرضہ بھر پانے والا ہوگیا اور صاحبین رح کے نزدیک ابریق کی قیمت مرہون ہوئی اور
وہ قرضہ سے کم ہی تو بقدر کمی کے راہن ادا کرے۔ لہما انہ لا وجہ الی الاستیفاء بالوزن لما فیہ من الضرر بالمرتہن
ولا الی اعتبار القیمۃ لانہ یؤدی الی الربوا فصرنا الی التضمین بخلاف الجنس لینتقض القبض ویجعل
مکانہ ثم یتملکہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ وزن کی راہ سے استیفاء کی وجہ نہین نکلتی کیونکہ اسمین مرتہن کے واسطے ضرر ہی اور
قیمت جنس اعتبار کرنے کی بھی راہ نہین نکلتی اسواسطے کہ اس سے بیاج تک نوبت پہونچتی ہی تو ہمنے خلاف جنس سے تاوان
واجب ہونے کا راستہ اختیار کیا تاکہ مرتہن کا وصول سابق ٹوٹ جاوے اور یہ قیمت خلاف جنس بجاے مرہون کے قائم ہو
پھر مرتہن اپنی ملکیت حاصل کرلے ف تو اسکا نقصان بھی نہوا اور بیاج بھی لازم نہ آوے اور راہن نے بھی مالیت
وصول کرلی ہی۔ ولہ ان الجودۃ ساقطۃ العبرۃ فی الاموال الربویۃ عند المقابلۃ بجنسہا واستیفاء الجید بالردی
جائز کما اذا تجوز بہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ بیاجی مالون مین جب ایسے مال کا مقابلہ اپنے جنس سے ہو تو کھرے کھوٹے
کا اعتبار ساقط ہی اور رہا وصول پانا تو کھرے حق کا وصول پانا بذریعہ کھوٹے مال کے جائز ہی جیسے اگر ایک شخص کے سو درم

کھرے آتے ہیں اور قرضدار نے کھوٹے سو درم ادا کیے اور قرضخواہ نے چشم پوشی کر کے لے لیے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ ع۔
اب یہاں دیکھنا چاہیے کہ وصول متحقق ہوا یا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ مرتہن کے پاس جب مرہون تلف ہو جاوے تو وہ مستوفی ہو جاتا ہے۔ وقد حصل الاستیفاء بالاجماع ولہذا یحتاج الے نقضہ۔ اور یہاں استیفار مرتہن تو بالاجماع حاصل ہو گیا اور اسی وجہ سے قبضہ توڑنے کی اسکو ضرورت پڑی ف۔ یعنی صاحبین نے کہا تھا کہ استیفار سابق توڑ کر خلاف جنس کا قبضہ دیا جاوے۔ اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ استیفار ہے پس وصول و قبض پایا گیا۔ رہا یہ کہ تم کہتے ہو کہ یہ وصول توڑ دیا جاوے تو اسمیں غور کرنا چاہیے۔ ولا یمکن نقضہ بایجاب الضمان لانہ لا بد لہ من مطالب و مطالَب اور اسکا توڑنا بذریعہ تاوان واجب کرنے سے ممکن نہیں ہے کیونکہ تاوان کے واسطے ایک مطالبہ کرنے والا چاہیے اور دوسرا وہ شخص جس سے مطالبہ کیا جاوے ف۔ پس یہاں مطالبہ کرنے والا راہن نہیں ہو سکتا کیونکہ راہن کو اسمیں ضرر ہے اور نفع کچھ نہیں ہے اور مرتہن بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرتہن کو جب تم نے اس معاملہ میں مدعا علیہ ٹھہرایا تو وہی مدعی کیونکر ہو سکتا ہے۔ وکذا الانسان لا یضمن ملک نفسہ۔ اور اسی طرح کوئی شخص اپنی ذاتی ملک کا ضامن نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی مرتہن ضامن نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ مرہون تلف ہو جانے سے جب بالاتفاق وہ وصول پانے والا مالک ہو چکا تو اپنی ملک کے واسطے ضامن نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ ضامن ٹھہرانا محال ہے۔ وبتعذر التضمین یتعذر النقض۔ اور تضمین محال ہونے سے استیفار کا توڑنا بھی محال ہے ف۔ یہ جو نہیں کا استدلال تھا اور بعض مشائخ نے اسکو مسئلہ اصل نہیں ٹھہرایا بلکہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع قرار دیا چنانچہ شیخ مصنف رح نے لکھا کہ۔ قیل ہذہ فریعۃ ما اذا استوفی الزیوف مکان الجیاد فہلکت ثم علم بالزیافۃ وہو معروف۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مسئلہ رہن جو مذکور ہوا فرع ایک دوسرے مسئلہ کی ہے کہ جب قرضخواہ نے کھرے کی جگہ کھوٹے وصول کیے پھر وہ تلف ہو گئے پھر اسکو معلوم ہوا کہ میں نے کھوٹے وصول کیے تھے اور اسکا حکم مشہور ہے ف۔ یعنی یہ مسئلہ مع حکم کے مشہور ہے اور اسی پر مسئلہ رہن متفرع ہے کہ کھرے درم یا دینار ادا کیے اور کھوٹے رہن لیے پھر وہ ہون تلف ہوئے تو مثل مسئلہ معروف کے اسمیں بھی اماموں کے اجتہاد مختلف ہیں۔ شیخ مصنف رح نے مسئلہ معروف پر فرع ہونا مسلم نہیں رکھا کیونکہ مسئلہ معروف تو مشہور معروف ہے۔ غیر ان البناء لا یصح علی ما ہو المشہور لان محمداً فیہا مع ابی حنیفۃ وفی ہذا مع ابی یوسف رح۔ لیکن یہ مسئلہ معروف پر مسئلہ رہن کو مبنی کرنا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ امام محمد رح مسئلہ معروف میں امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں اور اس مسئلہ رہن میں امام ابو یوسف رح کے ساتھ ہیں ف۔ تو فرع کیونکر ہو بلکہ مسئلہ رہن خود مستقل مسئلہ ہے۔ توضیح یہ ہے کہ معروف مسئلہ یہ کہ کھرے درموں کے بجائے کھوٹے وصول کر کے صرف کر ڈالے پھر معلوم کیا کہ میں نے کھوٹے وصول کیے تھے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک قرضہ ساقط ہو چکا اور مدیون پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی پہلا قول امام محمد رح کا تھا۔ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک وصول کردہ کے مثل تاوان دے اور اپنے حق کے مثل وصول کرے اور یہی امام محمد رح کا آخری قول ہے۔ اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے مسئلہ الرہن کو متفرع کیا اور شیخ مصنف رح نے اعتراض فرمایا کہ اسپر کیونکر متفرع ہوگا کہ مسئلہ معروف میں اول قول محمد رح مع ابی حنیفہ رح ہے اور مسئلہ رہن میں مع ابی یوسف رح ہے۔ ک۔ اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ معروف میں بھی آخری قول مع ابی یوسف رح ہے۔ لیکن اصح یہ کہ مسئلہ رہن خود مستقل ہے۔ م ک۔ اور بنا بر قول اول امام محمد رح کے مسئلہ معروف میں اور مسئلہ رہن میں کیا فرق ہے کہ امام محمد رح معروف میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں اور مسئلہ رہن میں ابو یوسف رح کے ساتھ ہیں۔ جواب یہ کہ امام محمد رح نے دونوں میں فرق کیا۔ والفرق لمحمد رح انہ قبض الزیوف لیستوفی من عینہا والزیافۃ لا تمنع الاستیفاء وقد تم بالہلاک وقبض الرہن لیستوفی

من محل آخر فلا بد من نقض القبض وقد امكن عنده بالتضمين ۔ اور امام محمد رح کے واسطے وجہ فرق یہ ہی کہ
مسئلہ معروف میں حقدار نے کھوٹون پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ ان نقود کے عین سے استیفاء حاصل کرے اور
کھوٹا ہونا استیفاء سے مانع نہیں ہی اور تلف کرنے سے استیفاء پورا ہوگیا ۔ اور رہن کی صورت میں اسنے کھوٹون
پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ دوسرے محل سے استیفاء کرے (نہ عین مقبوض سے) تو قبضہ توڑدینا ضرور ہوا اور
امام محمد رح کے نزدیک ضامن قرار دینے سے قبضہ توڑنا ممکن ہی ف ۔ خلاصہ فرق یہ ہی کہ مسئلہ معروفہ میں قرضخواہ
نے جو درم وصول کیے وہ بعینہ اپنے حق کی ادائی میں قرار دیے یعنی انہیں درمون سے اپنے حق کی ادائی سمجھ کر قبضہ کیا
اور رہن کے مسئلہ میں مرتہن نے بعینہ انکو ادائے حق میں نہیں سمجھا بلکہ مرہون سمجھا اور اصل حق تو راہن سے وصول
کریگا اسوقت یہ مرہون اسکو واپس دیگا لیکن ناگاہ تلف ہوجانے سے اسپر رہن کا حکم عائد ہوا کہ ذمہ ساقط ہوا
پس یا تو انہیں سے وصول قرار دیا جاوے اور اسمیں مرتہن کا ضرر ہی یا اسکی قیمت جنس سے اور اسمیں بیاج ہی تو
لاچار ہمنے مرتہن کو ضامن قرار دیا کہ وہ غیر جنس سے قیمت لیکر جید بقبضہ مرہون کرے پھر اپنا حق وصول کرے
اور سابق میں معلوم ہوا کہ امام محمد رح کا قول آخر مسئلہ معروف میں بھی مثل ابو یوسف رح ہی تو فرق بیان کرنے کی کوئی
ضرورت نہیں ہی اور جواب ابو حنیفہ رح یہ ہی کہ ضامن قرار دینا ممکن نہیں ہی کیونکہ راہن مطالبہ نہیں کرتا کیونکہ اسکو کچھ
فائدہ نہیں ہی اور مرتہن کا ضرر معتبر نہیں کیونکہ بہت سے مسائل میں بجائے جید کے ردی سے وصول ہو جاتا ہی اور دو
بیان بھی موافق حکم رہن کے ہو چکا تو اب کچھ تغیر نہوگا ۔ مخفی نہیں کہ دونون جانب میں سے کسی جانب دلیل واضح مفید
ترجیح نہیں ہی واللہ تعالی اعلم ۔ م ۔ ولو انكسر الابريق ففي الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وزنه
عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجبر على الفكاك لانه لا وجه الى ان يذهب شيء من الدين لانه يصير
قاضيا دينه بالجودة على الانفراد ولا الى ان يفتكه مع النقصان لما فيه من الضرر فخيرناه ان شاء افتكه
بما فيه وان شاء ضمنه قيمته من جنسه او خلاف جنسه وتكون رهنا عند المرتهن والمكسور للمرتهن بالضمان
اور اگر ابریق ٹوٹ گئی تو پہلی صورت میں یعنی درصورتیکہ اسکی قیمت اسکے وزن کے مساوی ہو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح
کے نزدیک راہن کو فک رہن پر مجبور نہیں کیا جائیگا (بلکہ اسکو اختیار ہوگا کہ چاہے فک رہن کرلے اور چاہے مرتہن
سے تاوان لے) اسواسطے کہ یہ ممکن نہیں کہ ابریق ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا کچھ قرضہ جاتا رہے کیونکہ قرضہ گھٹ
جانے میں راہن فقط اسکی ساخت سے مرتہن کا کچھ قرضہ ادا کرنے والا ہو جائیگا (کیونکہ وزن و مقدار تو پوری باقی ہی)
اور یہ بھی ممکن نہیں کہ راہن اس ٹوٹی ابریق کو مع نقصان کے فک رہن کرے یعنی اسپر یہ لازم ہو کیونکہ ایسا حکم دینے
میں راہن کا ضرر ظاہر ہی (پس جب یہ دونون صورتیں ممکن نہیں) تو ہمنے راہن کو مختار کیا کہ چاہے بعوض قرضہ کے جو اسکے
مقابلہ میں رہن ہی فک رہن کرلے اور چاہے مرتہن سے اسکی قیمت تاوان لے خواہ یہ قیمت اسی کی جنس سے ہو یا خلاف
جنس سے ہو (یعنے چاندی لے یا سونا لے) اور یہ قیمت مرتہن کے پاس مرہون رہیگی اور تاوان ادا کرنے کی وجہ سے
ٹوٹی ابریق ملک مرتہن ہو جائیگی ف ۔ یہ سب شیخین رح کا قول ہی ۔ وعند محمد رح ان شاء افتكه ناقصا وان
شاء جعله بالدين اعتبارا لحالة الانكسار بحالة الهلاك وهذا لانه لما تعذر الفكاك مجانا صار بمنزلة
الهلاك وفي الهلاك الحقيقي مضمون بالدين بالاجماع فكذا فيما هو في معناه ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک راہن
کو یہ اختیار ہی کہ راہن چاہے اسکو اسی ناقص حالت میں فک رہن کرلے (اور پورا قرضہ دیدے) اور چاہے ٹوٹی ہوئی
ابریق قرضہ کے عوض میں تلف قرار دے (تو وہ قرضہ سے چھوٹا اور مرتہن ابریق شکستہ کا مالک ہوگیا) یہ اسواسطے

ذاتی مالیت کو تلف ہونے کی حالت پر قیاس کیا (حالانکہ تلف ہو جانے میں بمقابلہ قرضہ مرتہن تلف ہوتی تھی) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب سونے فک رہن محال ہوا یعنے بلاعوض نقصان کے فک رہن ممکن نہوا تو یہ نقصان بمنزلہ تلف کے ہو گیا اور تلف حقیقی کی صورت میں بالاتفاق وہ بمقابلہ قرضہ کے تلف ہوتی ہے تو اسی طرح جو بات کہ تلف کے معنی میں ہو اسمیں بھی یہی حکم ہوگا ف — حالانکہ راہن پر ٹوٹی ابریق لینے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا تو مجبوراً مرتہن رکھیگا تو یہ نقص بمنزلہ تلف کے ہو گیا اور تلف میں کل قرضہ ساقط ہوتا تھا تو اب بھی ساقط ہوا۔ قلنا الاستیفاء عند الہلاک بالمالیۃ ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ مرہون تلف ہونے کے وقت وصول کا حکم بلحاظ مالیت کے ہوتا ہے ف — یعنی کہ اگر مالیت کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرتا ہے تو یہاں جب ٹوٹ جانا بمنزلہ تلف ہے تو باعتبار مالیت کے استیفاء ہوگا۔ وطریقہ ان یکون مضمونا بالقیمۃ۔ اور اسکا طریقہ یہ کہ ٹوٹی ابریق اپنی قیمت سابق سے ضمانت میں ہو ف — اور یہ قیمت مرتہن کے پاس رہن ہو۔ ثم تقع المقاصۃ۔ پھر دونوں میں مقاصہ واقع ہو جاوے ف — چنانچہ اگر دس درم قرضہ ہو اور دس ہی درم ابریق کی قیمت ہو تو دونوں میں برابری اور بدلا ہو گیا۔ اور یہ معلوم ہے کہ ابریق مرہون ابھی درحقیقت موجود ہے اگرچہ شکستہ ہے۔ وفی جعلہ بالدین اغلاق الرہن وہو حکم جاہلی۔ اور اسکو قرضہ کے مقابلہ میں کر دینا مرہون کا اغلاق ہے یعنی مرتہن کے قبضہ میں ایسے طور پر محبوس دائمی ہونا کہ راہن اسکو فک نہیں کر سکتا حالانکہ یہ اسلام سے پیشتر زمانۂ جاہلیت کا حکم ہے۔ فکان التضمین بالقیمۃ اولی۔ تو قیمت کا ضامن قرار دینا اولیٰ ہے ف — اور ایسی صورت میں اولیٰ پر مدار ہونا واجب ہے یعنی راجح کو لینا اور مرجوح کو چھوڑنا واجب ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ وجہ اول ہو کہ قیمت برابر قرضہ ہو اور دوم کا بیان آئیگا اور وہ یہ کہ قیمت قرضہ سے زائد ہو۔ وفی الوجہ الثالث وہو ما اذا کانت قیمتہ اقل من وزنہ ثمانیۃ یضمن قیمتہ جیدا من خلاف جنسہ او ردیا من جنسہ وتکون رہنا عندہ وہذا بالاتفاق۔ اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ابریق شکستہ کی قیمت اسکے وزن سے کم ہو مثلاً آٹھ درم قیمت ہو حالانکہ دس درم وزن ہے تو مرتہن اسکی قیمت خلاف جنس سے کھری اور اسی کی جنس سے کھوٹی تاوان دے اور یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہیگی اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے۔ اما عندہما فظاہر۔ پس شیخین رح کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے۔ وکذلک عند محمد لانہ یعتبر حالۃ الانکسار بحالۃ الہلاک والہلاک عندہ بالقیمۃ۔ اور یوں ہی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم اسواسطے ہوا کہ امام محمد رح تو ٹوٹنے کی حالت کو تلف ہو جانے پر قیاس کرتے ہیں اور تلف ہونا امام محمد رح کے نزدیک بقیمت ہے ف — چنانچہ ابتدائے مسئلہ میں معلوم ہو چکا۔ باقی رہی وجہ دوم۔ وفی الوجہ الثانی وہو ما اذا کانت قیمتہ اکثر من وزنہ اثنی عشر وعند ابی حنیفۃ رح یضمن جمیع قیمتہ وتکون رہنا عندہ لان العبرۃ للوزن عندہ لا للجودۃ والرداءۃ فان کان باعتبار الوزن کلہ مضمونا یجعل کلہ مضمونا وان کان بعضہ فبعضہ وہذا لان الجودۃ تابعۃ للذات ومتی صار الاصل مضمونا استحال ان یکون التابع امانۃ۔ اور دوسری صورت میں جبکہ ابریق کی قیمت بہ نسبت اسکے وزن مثلاً دس درم کے زائد ہو (مثلاً) بارہ درم ہو (تو اختلاف ہے) پس امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک پوری قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت اسکے پاس رہن رہیگی کیونکہ امام رح کے نزدیک (یعنی چاندی کے برتن میں) وزن کا اعتبار ہے اور کھرے کھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے پس اگر وزن کی راہ سے پوری ابریق ضمانت میں ہو (مثلاً دس درم قرضہ اور دس ہی درم وزن ہے) تو تاوان مذکور یعنے قیمت بارہ درم بھی سب ضمانت میں مرہون رہیگا اور اگر لحاظ وزن کے تھوڑی مضمون ہو تو اسی حساب سے تاوان بھی مضمون رہیگا۔ (مثلاً دو تہائی ابریق مضمون ہو تو بارہ درم میں سے دو تہائی ۸ درم مضمون ہونگے)

اور اسکی وجہ یہ ہے کہ کھرا ہونا تو ذات کے تابع ہوتا ہے اور جب اصل ذات ضمانت میں ہوئی تو محال ہے کہ تابع امانت ہو
ف۔ تو تابع بھی ضمانت میں ہوگا۔ حاصل یہ کہ دس درم قرضہ اور دس درم وزن ابریق کی قیمت بارہ درم فقط اسکی
چاندی کھری ہونے کی وجہ سے ہے اور جب ابریق بوجہ وزن دس درم ہونے کے کل قرضہ میں مضمون ہے تو قیمت باعتبار کھرے
ہونے کے بھی کل مضمون ہے گویا بارہ درم میں سے دس درم بمقابلہ ذات ہیں اور دو درم اسکی جودت ہے تو جودت امانت نہیں
ہوسکتی کیونکہ وہ ذات کے تابع ہے اور ذات کل مضمون تھی تو اسکا قائم مقام بھی مضمون ہے اور جودت بھی اسکے تابع ہے پس
معلوم ہوا کہ اصل ابریق اگر وزن و ذات سے کل مضمون ہو تو قیمت بھی کل مضمون ہے اور جودت علیحدہ ہوکر امانت نہوگی کیونکہ
تابع ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ وزن کی راہ سے ضمانت و امانت کا حساب ہوگا۔ وعند ابی یوسف رح یضمن خمسة اسداس
قیمتہ۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک مرتہن (اس مثال مذکورہ میں) ابریق کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ
حصے کا ضامن ہوگا ف۔ کیونکہ وزن دس درم بمقابلہ قرضہ دس درم ہے لیکن ابریق کی کھری چاندی کی قیمت بارہ
درم ہے تو بارہ کے چھ حصے میں سے پانچ حصے یعنی دس درم کا ضامن ہوگا اور جب پانچ حصہ کا ضامن ہوا تو اسی قدر ابریق
سے بوجہ تاوان دینے کے مالک ہوگیا یعنی۔ وتکون خمسة اسداس الابریق لہ بالضمان۔ اور تاوان دینے کی
وجہ سے ابریق کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے ملک مرتہن ہوجاوینگے۔ وسدسہ یفرز حتی لایبقی الرہن شائعا۔ اور
ابریق کا چھٹا حصہ جدا کرلیا جائیگا تاکہ رہن شائع نہ رہے ف۔ کیونکہ دس درم تاوان کے ساتھ میں ابریق کا چھٹا حصہ
رہ کر کل مرہون رہنا چاہیے لہذا ابریق میں سے یہ چھٹا حصہ کاٹ کر جدا کرلیا جاوے۔ ویکون مع قیمة خمسة اسداس
المکسورة رہنا۔ اور یہ حصہ اس ٹوٹی ہوئی ابریق کے پانچ حصوں کی قیمت کے ساتھ ملاکر رہن رہیگا۔ فعندہ تعتبر الجودة
والرداءة ویجعل زیادة القیمة کزیادة الوزن کان وزنہ اثنا عشر۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک کھرا و کھوٹا ہونا
معتبر ہے اور قیمت کی زیادتی مانند وزن کی زیادتی کے قرار دی جائیگی گویا ابریق کا وزن ہی بارہ درم ہے۔ وہذا لان الجودة
فی ذاتہا متقومة حتی تعتبر عند المقابلة بخلاف جنسہا وفی تصرف المریض۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جودت
بذات خود متقوم چیز ہے (کیونکہ وہ مالیت کا کمال ہے) حتی کہ جب غیر جنس سے مقابلہ کیا جاوے یا مریض تصرف کرے تو
جودت کا اعتبار کیا جاتا ہے ف۔ یعنی جودت کے قیمتی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری
چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہے اور اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے چنانچہ اگر کھری چاندی کی ابریق بعوض ایک دینار
کے رہن ہو اور ابریق کا وزن دس درم ہے اور وہ تلف ہوئی پس اگر مرتہن چاہے کہ دس درم کھوٹی چاندی کی قیمت دس
درم لگائی جاویں تو قبول نہوگا بلکہ کھری چاندی کے بارہ درم دام لگائے جاوینگے حتی کہ اگر دینار کی مالیت بھی بارہ درم
ہوں تو بدلا پورا ہوگیا۔ اسی طرح اگر کوئی مریض جو آخر اپنے مرض میں مرگیا ہے اسنے حالت مرض میں سو درم کھرے بعوض سو درم
کھوٹے کے فروخت کیے تو یہ تصرف نافذ نہوگا اگرچہ وزن مساوی ہے مگر وارثوں کے حق میں محاباة قرار دیجائیگی پس یہ صرف
میت کی تہائی سے معتبر ہوگی پس ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ کھرا ہونا خود قیمتی چیز ہے چنانچہ خلاف جنس کے مقابلہ و تصرف
میراث میں بالاتفاق جودت معتبر ہے۔ وان کانت لاتعتبر عند المقابلة بجنسہا سمعا فامکن اعتبارہا۔ اور اگرچہ ہمجنس
کے مقابلہ میں کھرے کھوٹے کا اعتبار بدلیل سمعی نہیں ہوتا تو بھی جودت کا اعتبار کرنا ممکن ہے ف۔ یعنی شرع نے چاندی کو
چاندی کے مقابلہ میں اور اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ ہمجنس سے مقابلہ ہو تو کھرے کھوٹے کی راہ سے زیادتی
باطل کی اور صرف وزن اعتبار کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرہون کی صورت میں بدون مقابلہ جنسی کے اعتبار ممکن نہو پس
جب دیگر مسائل میں شرعا جودت کا قیمتی ہونا اعتبار کیا گیا ہے تو مرہون کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہے اعتبار کیا جاوے

تاکہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لیے اعتبار کرنے سے نقصان نہ ہو جائے۔ یہ قول ابو یوسف رح کا بیان ہے۔ اور قول امام باقی رہا جس سے شیخ مصنف رح نے اسطرح عذر کیا کہ۔ فی بیان قول محمد رح نوع طول یعرف فی موضعه من المبسوط والزیادات مع جمیع شعبها۔ اور امام محمد رح کے قول بیان کرنے میں ایک طرح کا طول ہے جو مبسوط و زیادات کے اپنے موقع میں اپنی سب شاخوں سمیت معلوم ہو سکتا ہے ف۔ اسکے فروعات ۲۶ - غایۃ البیان وغیرہ میں مذکور ہیں ت۔ قال ومن باع عبدا علی ان یرهنه المشتری شیئا بعینه جاز استحسانا والقیاس ان لا یجوز۔ اگر کسی نے ایک غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اسکو کوئی معین چیز رہن دے تو استحساناً بیع جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ وعلی ہذا القیاس والاستحسان اذا باع شیئا علی ان یعطیه کفیلا معینا حاضرا فی المجلس فقبل۔ اور اسی طرح اگر کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اسکو کفیل معین دے جو مجلس عقد میں حاضر ہے پس اسنے کفالت قبول کی تو بھی اسی قیاس و استحسان پر حکم ہے ف۔ پس قیاساً بیع جائز نہیں اور استحساناً جائز ہے۔ وجه القیاس انه صفقة فی صفقة وهو منهی عنه ولانه شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحدهما ومثله یفسد البیع۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی بیع تو صفقہ در صفقہ ہے اور یہ ممنوع ہے (کیونکہ صفقہ بیع میں صفقہ رہن یا کفالت مشروط ہے اور وہ حدیث صحاح سے ممنوع ہے۔) اور اس وجہ سے کہ یہ ایسی شرط ہے (رہن یا کفالت) کہ اسکو عقد بیع مقتضی نہیں اور اسمیں بائع یا مشتری ایک کے واسطے منفعت ہے (یعنی بائع کے لیے) اور ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کرتی ہے۔ وجه الاستحسان انه شرط ملائم للعقد لان الکفالة والرهن للاستیثاق وانه یلائم الوجوب۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکورہ عقد بیع سے مناسب ہے (مخالف نہیں ہے) اسواسطے کہ کفالت و رہن تو مضبوطی کے لیے ہوتی ہے اور یہ ثمن واجب ہونے کے مناسب ہے ف۔ کیونکہ جب ثمن بذمہ مشتری واجب ہوا تو اسکی مضبوطی کر لینا مناسب ہے۔ فاذا کان الکفیل حاضرا فی المجلس والرهن معینا اعتبرنا فیه المعنی وهو ملائم فصح العقد۔ پس جب کفیل اسی مجلس بیع میں حاضر ہوا اور رہن کوئی چیز معین ہو تو ہم نے اسمیں معنی کا اعتبار کیا (یعنے مضبوطی شرط ہے) اور یہ مناسب وجوب ثمن ہے تو عقد صحیح ہو گیا۔ واذا لم یکن الرهن ولا الکفیل معینا او کان الکفیل غائبا حتی افترقا لم یبق معنی الکفالة والرهن للجهالة فبقی الاعتبار لعینه فیفسد۔ اور جب مرہون یا کفیل کوئی معین نہو یا کفیل غائب ہو یعنی مجلس تک حاضر نہوا یہانتک کہ دونوں جدا ہو گئے تو مرہون و کفیل کے مجہول ہونے کی وجہ سے کفالت و رہن کے معنی نہیں باقی رہے تو ذات شرط کا اعتبار رہگیا پس عقد فاسد ہوگا ف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اگر شرط مذکور ایسے طور پر ہو کہ صرف شرط کا اعتبار ہو سکے تو باطل و مفسد ہے اور اگر اس سے معنی کا اعتبار ہو یعنی ثمن کے واسطے مضبوطی مقصود ہے تو شرط مناسب و غیر مفسد ہے۔ ولو کان غائبا فحضر فی المجلس وقبل صح۔ اور اگر عقد کے وقت کفیل مذکور غیر حاضر ہو پھر مجلس ہنوز جدا نہوئی تھی کہ وہ حاضر ہو گیا اور کفالت قبول کر لی تو عقد صحیح ہو گیا۔ ولو امتنع المشتری عن تسلیم الرهن لم یجبر علیه وقال زفر رح یجبر لان الرهن اذا شرط فی البیع صار حقا من حقوقه کالوکالة المشروطة فی الرهن فیلزمه بلزومه۔ اور اگر مشتری نے مرہون معین سپرد کرنے سے انکار کیا تو اسپر جبر نہیں کیا جائیگا (کیونکہ وعدہ ہے) اور زفر رح نے کہا کہ وہ مجبور کیا جائیگا اسواسطے کہ بیع میں جب رہن مشروط ہوا تو یہ بھی حقوق بیع میں سے ایک حق ہو گیا جیسے رہن میں وکالت مشروط ہوتی ہے تو بیع لازم ہونے کے ساتھ رہن بھی لازم ہو جائیگا ف۔ اور رہن کی وکالت مشروط یہ کہ راہن نے درمیانی عادل کو یا خود مرتہن کو وکیل کیا کہ جب ادائے قرض کی میعاد آ جاوے اور میں نے تک رہن نکیا تو میں نے تجھے وکیل کیا کہ تو مرہون کو فروخت کر کے اسکے

ثمن سے ادا کرے۔ تو یہ وکالت لازمہ ہوتی ہے حتی کہ راہن اس سے معزول نہیں کر سکتا ہے۔ ونحن نقول الرہن عقد تبرع من جانب الراہن علی ما بیناہ ولا جبر علی التبرعات ولکن البائع بالخیار ان شاء رضی بترک الرہن وان شاء فسخ البیع لانہ وصف مرغوب فیہ وما رضی الا بہ فیتخیر بفواتہ الا ان یدفع المشتری الثمن حالاً لحصول المقصود او یدفع قیمۃ الرہن رہنا لان ید الاستیفاء تثبت علی المعنی وہو القیمۃ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ عقد رہن تو راہن کی جانب سے ایک تبرع یعنی غیر لازمی عقد ہے جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کر دیا ہے اور جو امور تبرع ہیں انکے بجا لانے پر آدمی مجبور نہیں کیا جاتا ہے ولیکن بائع کو اختیار دیا جائیگا کہ چاہے رہن چھوڑنے پر راضی ہو جاوے اور چاہے تو بیع فسخ کر دے اسواسطے کہ مرہون سے مضبوطی ہونا ایک وصف مرغوب ہے اسمین غرض تھا اور وہ اسی وصف کے ساتھ اس بیع پر راضی ہوا تھا تو اس وصف کے نا رد ہونے کے وقت اسکو بیع باقی رکھنے میں اختیار حاصل ہو جائیگا لیکن اسوقت اختیار نہوگا کہ مشتری فی الحال ثمن ادا کرے کیونکہ رہن کا مقصود حاصل ہو گیا یا مرہون معین کی قیمت بطور رہن کے دیدے اسواسطے کہ قبضہ استیفاء اس مرہون کے معنی یعنے قیمت پر حاصل ہو گیا۔ قال ومن اشتری ثوبا بدراہم فقال للبائع امسک ہذا الثوب حتی اعطیک الثمن فالثوب رہن۔ جامع صغیر میں کہ جسنے ایک کپڑا بعوض درمون کے خریدا پس بائع سے کہا کہ تو یہ کپڑا رکھ لے یہانتک کہ میں تجھے دام دون تو یہ کپڑا رہن ہے ف۔ یعنی کوئی مملوک کپڑا دیا یا خریدا ہوا بعد قبضہ کرنے کے دیا۔ ع ک۔ لانہ اتی بما ینبی عن معنی الرہن وہو الحبس الی وقت الاعطاء۔ اسواسطے کہ مشتری مذکور نے ایسے معنی بیان کیے جو رہن کے معنی ہیں اور وہ یہ کہ ثمن دینے کے وقت تک روک رکھنا۔ والعبرۃ فی العقود للمعانی حتی کانت الکفالۃ بشرط براءۃ الاصیل حوالۃ والحوالۃ فی ضد ذلک کفالۃ۔ اور عقود میں معانی کا اعتبار ہے حتی کہ اصیل کی برأت کے ساتھ جو کفالت مشروط ہو وہ حوالہ ہے اور جس حوالہ میں اسکی ضد ہو یعنے اصیل کی برأت نہونا شرط ہو تو وہ کفالت ہے۔ وقال زفر رح لا یکون رہنا ومثلہ عن ابی یوسف رح لان قولہ امسک یحتمل الرہن ویحتمل الایداع والثانی اقلہما فیقضی بثبوتہ اور زفر رح نے کہا کہ یہ کپڑا رہن نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسف سے مروی ہے اسواسطے کہ مشتری کا یہ کہنا کہ تم اسکو رکھ لے دو احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ رہن رکھ لے اور دوم یہ کہ امانت رکھ لے اور ان دونوں میں سے امانت کمتر ہے تو اسی کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائیگا ف۔ کیونکہ جب دو باتوں میں دائر ہو تو کمتر یقینی ہے پس اسی کا حکم ہوتا ہے کیونکہ اسلئے دونوں کا احتمال برابر رکھا اور کسی کو ترجیح کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال امسکہ بدینک او بمالک لانہ لما قابلہ بالدین فقد عین جہۃ الرہن۔ بخلاف اسکے اگر یون کہے کہ تو اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لے یا بعوض اپنے مال کے رکھ لے تو رہن ہے اسواسطے کہ جب اسنے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اسنے رہن کی جانب معین کر دی قلنا لما مدہ الی الاعطاء علم ان مرادہ الرہن۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ (بدون اسکے بھی رہن کی جانب معین ہے) جب اسنے رکھ چھوڑنے کو دام ادا کرنے کے وقت تک دراز کیا تو معلوم ہوگیا کہ اسکی مراد رہن ہے ف۔ کیونکہ رہن اسوقت تک محبوس ہوتا ہے کہ قرضدار اسکا قرضہ ادا کرے۔

فصل

در جیزون کو یا دو شخصون کے پاس رہن وغیرہ کے بیان مین۔

ومن رہن عبدین بالف فقضی حصۃ احدہما لم یکن لہ ان یقبضہ حتی یودی باقی الدین۔ اگر کسی شخص نے

دو غلام بعوض ہزار درم کے رہن ہے پس ایک غلام کے مقابلہ کا حصہ ادا کر دیا تو راہن کو اسپر قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا یہانتک
کہ باقی قرضہ ادا کرے ف اگر کہا جاوے کہ دونون غلامون مین سے ایک غلام کا حصہ کیونکر معلوم ہوگا۔ جواب یہ کہ
وحصة کل واحد منهما ما یخصه اذا قسم الدین علی قیمتهما۔ ہر ایک غلام کا حصہ وہ ہوگا جو اسکے مقابلہ مین مخصوص
ہو جبکہ قرضہ ان دونون کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے ف مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو درم ہین اور دوسرے
غلام کی قیمت تین سو درم ہین تو ہزار درم قرضہ جب ان دونون کی قیمت پر پھیلایا جاوے تو ہر ایک کے مقابلہ مین اسکی قیمت
کے حساب سے واقع ہوگا پس اگر اسنے تین سو درم یا سات سو درم ادا کر دیے تو اس غلام کو نہین لے سکتا ہے۔ وہذا لان
الرہن محبوس بکل الدین فیکون محبوسا بکل جزء من اجزائه مبالغة فی حمله علی قضاء الدین وصار کالمبیع
فی ید البائع۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مجموعہ رہن تو کل قرضہ کے مقابلہ مین محبوس ہے تو اجزاے قرض مین سے ہر جزو کے
مقابلہ مین محبوس ہوگا تاکہ راہن پورے طور پر ادائے قرضہ کے واسطے آمادہ کیا جاوے اور ایسا ہوگا جیسے بائع کے قبضہ مین
مبیع محبوس ہو ف کہ ادائے ثمن پر اسنے روک رکھی پس اگر دو تھان بیس روپیہ کو خریدے تو یہ نہین ہو سکتا کہ
دس روپیہ دیکر ایک تھان لے لے الا اس صورت مین کہ ہر ایک کی بیع بعوض دس روپیہ کے علحدہ واقع ہوئی ہو ورنہ
جب مجموعہ بعوض بیس کے ہو تو نہین لے سکتا جیسے رہن دونون غلامون کا بعوض ہزار درم کے واقع ہوا۔ فان سمی
لکل واحد من اعیان الرہن شیئا من المال الذی رہنه به فکذا الجواب فی روایة الاصل۔ پھر اگر
اسنے اشیاء مرہونہ مین سے ہر چیز جس کے مقابلہ مین جس مال مین سے حصہ بیان کیا جسکے عوض رہن ہے تو (اسمین
روایتین مختلف ہین) روایت مبسوط کے موافق یہی حکم ہے ف کہ اگر کسی چیز کے مقابلہ کا مال ادا کرے تو اسکو فک رہن
نہین کر سکتا ہے۔ اور شاید مراد یہ ہے کہ دو غلامون کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا ولیکن عقد تو
مجموعہ متحد ہے تو خواہ بحساب قیمت کے حصہ نکالکر بیان کرے یا نکرے کچھ فرق نہین ہے اور اس سے یہ مراد نہین کہ ہر ایک
چیز کا رہن علحدہ واقع ہوا ہے۔ امام اسبیجابی رح نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے ع۔ وفی الزیادات له ان یقبضه
اذا ادی ما سمی له۔ اور روایت زیادات مین اگر اسقدر مال ادا کرے جو اس چیز کے مقابلہ مین بیان کیا تو اسکو
وصول کر سکتا ہے ف یہی روایت اصح ہے ک۔ وجه الاول ان العقد متحد لا یتفرق بتفرق التسمیة کما
فی البیع۔ روایت اول یعنے روایت مبسوط کی وجہ یہ ہے کہ عقد رہن تو واحد ہے وہ ہر ایک کے مقابلہ مین مال بیان
کرنے سے متفرق نہوگا جیسے بیع مین ہوتا ہے ف کہ جب صفقہ متحد ہو تو ہر ایک کا علحدہ ثمن بیان کرنا کسی کے
قبضہ کو مفید نہین ہے۔ وجه الثانی انه لا حاجة الی الاتحاد لان احد العقدین لا یصیر مشروطا فی الآخر
الا تری انه لو قبل الرہن فی احدهما جاز۔ اور روایت زیادات کی وجہ یہ ہے کہ عقد متحد قرار دینے کی کوئی وجہ نہین ہے
اسواسطے کہ دونون عقد مین سے ایک کا دوسرے مین مشروط ہونا ثابت نہوگا کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر مرتہن ان دونون
چیزون مین سے ایک مین رہن قبول کرے تو جائز ہے ف بخلاف بیع کے کہ بعض چیز مین ایجاب کا قبول درست
نہین ہوتا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفقہ کا اعتبار نہین ہے۔ قال فان رہن عینا واحدة عند رجلین بدین
لکل واحد منهما علیه جاز وجمیعها رہن عند کل واحد منهما۔ اگر ایک چیز جسکو دو آدمیون (زید وبکر) کے پاس
بعوض ایسے قرضہ کے جو ان دونون کا راہن پر آتا ہے رہن کیا تو جائز ہے اور مرہون مذکور ان دونون مرتہنون مین سے
ہر ایک کے پاس پورا مرہون ہے۔ لان الرہن اضیف الی جمیع العین فی صفقة واحدة ولا شیوع فیه وموجبه
صیرورته محتبسا بالدین وہذا مما لا یقبل الوصف بالتجزی فصار محبوسا بکل واحد منهما۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ رہن کی

نسبت پورے مال عین کی طرف ایک ہی صفقہ میں واقع ہوئی ہے اور اسمیں شیوع نہیں ہے (یعنے تعدد مرتہن کی وجہ سے
شیوع نہیں ہوا تاکہ رہن جائز نہو) اور اس رہن کا مقتضا یہ ہے کہ مرہون مذکور بمقابلہ قرضہ کے محبوس ہو جاوے اور یہ ایسی
چیز ہے کہ ٹکڑے ہونے کا وصف نہیں قبول کرتی ہے تو مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے عوض محبوس ہو گیا ف
اور یہ حکم صرف رہن میں ہے۔ **وہذا بخلاف الہبۃ من رجلین حیث لا تجوز عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور یہ حکم برخلاف
ہبہ کے ہے جو دو شخصوں کو دیا جاوے کہ وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نہیں جائز ہے ف۔ کیونکہ شیوع ہو گیا۔ پھر جب مرہون
واحد دو شخصوں کے پاس رہن ہو پس اگر دونوں کا قبضہ رکھنا ساتھ ہی ممکن ہو تو ظاہر ہے۔ **فان تہایئا فکل واحد
منہما فی نوبتہ کالعدل فی حق الآخر**۔ پھر اگر دونوں نے باری مقرر کی تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں
دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے ف۔ جیسے راہن و مرتہن نے قرارداد کی کہ مرہون ایک عادل کے قبضہ میں
رکھا جاوے تو باوجود اسکے قبضہ کے مرتہن کے پاس رہن صحیح ہے گویا مرتہن کا قبضہ موجود ہے کیونکہ رہن بدون قبضہ باطل
ہوتا ہے اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں ہر ایک کا قبضہ موجود ہے اور رہن منسوخ نہو گا۔ اور ہر ایک کے ذمہ کل
مرہون ضمانت میں نہیں ہے۔ **قال والمضمون علی کل واحد منہما حصتہ من الدین لان عند الہلاک یصیر
کل واحد منہما مستوفیا حصتہ اذ الاستیفاء مما یتجزی**۔ اور ہر ایک کے ذمہ مرہون میں سے بقدر اسکے حصہ قرضہ
کے مضمون ہے اسواسطے کہ مرہون تلف ہونے کے وقت دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصہ کا بھر پانے والا ہو جائیگا اسواسطے
کہ استیفاء ایسی چیز ہے کہ اسکے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ **قال فان اعطی احدہما دینہ کان کلہ رہنا فی ید الآخر
لان جمیع العین رہن فی ید کل واحد منہما من غیر تفرق**۔ پھر اگر راہن نے ان دونوں میں سے ایک کو اسکا
قرضہ ادا کر دیا تو کل مرہون دوسرے مرتہن کے پاس رہن رہیگا اسواسطے کہ کل عین مذکور بدون تفرق کے ہر ایک کے
قبضہ میں رہن تھا۔ **وعلی ہذا حبس المبیع اذا ادی احد المشتریین حصتہ من الثمن**۔ اور اسی حکم پر حبس
مبیع ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اپنا حصہ ثمن ادا کر دیا ف۔ تو دوسرے مشتری کے حصہ ثمن کے عوض کل
مبیع بائع کے قبضہ میں محبوس رہیگی۔ **قال وان رہن رجلان بدین علیہما رجلا رہنا واحدا فہو جائز والرہن
رہن بکل الدین وللمرتہن ان یمسکہ حتی یستوفی جمیع الدین لان قبض الرہن یحصل فی الکل من
غیر شیوع**۔ اور اگر دو شخصوں نے اپنے اوپر ایک کا قرضہ ہونے کے عوض میں اسکو ایک ہی مال عین رہن دیا تو یہ جائز ہے
اور مرہون مذکور مجموعہ قرضہ کے عوض رہن ہوگا اور مرتہن کو اختیار ہوگا کہ مرہون کو روکے رہے یہاں تک کہ پورا قرضہ
لینے جو کچھ دونوں پر ہے سب وصول کرے کیونکہ قبضہ رہن تو کل میں بغیر شیوع کے حاصل ہوا ہے۔ **فان اقام الرجلان
کل واحد منہما البینۃ علی رجل انہ رہنہ عبدہ الذی فی یدہ وقبضہ فہو باطل**۔ اگر دو شخصوں نے
مدعی ہو کر ہر ایک نے ایک شخص (زید) پر گواہ قائم کیے کہ اسنے اپنا یہ غلام جو اسکے قبضہ میں ہے میرے پاس رہن مقبوض
کیا تو یہ باطل ہے ف۔ یعنی دونوں گواہیاں ساقط ہونگی۔ **لان کل واحد منہما اثبت ببینتہ انہ رہنہ کل العبد**
اسواسطے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے یہ امر ثابت کیا کہ اس شخص نے پورا غلام اس مدعی کے
پاس رہن کیا ف۔ اور یہ نہیں کہ یہ غلام ہم دونوں کے پاس رہن کیا اور اب قاضی کو حکم دینے کی راہ کیونکر ہوگی۔ **ولا
وجہ الی القضاء لکل واحد منہما بالکل لان العبد الواحد یستحیل ان یکون کلہ رہنا لہذا وکلہ رہنا لذاک
فی حالۃ واحدۃ**۔ حال یہ کہ حکم قاضی کے لیئے یہ راہ نہیں کہ ہر ایک مدعی کے واسطے پورے غلام کا حکم کرے (کہ اسکے
پاس مرہون ہے) اسواسطے کہ ایک ہی غلام ایک ہی حالت میں ممکن نہیں کہ پورا اس شخص کے پاس مرہون ہو اور پورا اُس

دوسرے کے پاس بھی مرہون ہو - **ولا الى القضاء بكله لواحد بعينه لعدم الاولوية** - اور یہ راہ بھی نہیں کہ پورے غلام کا حکم کسی ایک معین مدعی کے واسطے دیوے کیونکہ دونوں میں سے بلحاظ دونوں حجت کے کوئی اولیٰ نہیں ہے ف بلکہ دونوں برابر ہیں جبکہ دونوں کے گواہ عادل ہیں تو دونوں میں سے ایک کی ترجیح بخصوصیت نہیں ہو سکتی ہے جیسے کوئی مدعی پہلے اگر تنہا اپنے حق میں حکم لے لیتا یا اسکی تاریخ موخر ہوتی یا مقدم کر کہ رہن کی گنجائش ہوتی تو ترجیح ہوتی - **ولا الى القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه يؤدي الى الشيوع** - اور یہ راہ بھی نہیں کہ قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے نصف غلام کا حکم دیوے اسواسطے کہ اس سے مرہون میں شیوع ہوتا ہے ف حالانکہ رہن مشاع جائز نہیں ہے اور حکم مذکور صرف رہن کے بارہ میں ہے تو جب رہن جائز نہیں تو حکم نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ حکم قاضی کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے - **فتعذر العمل بهما وتعين التهاتر** - پس ان دونوں گواہوں پر عمل ممکن نہوا تو دونوں کا ساقط ہونا متعین ہو گیا ف اور اس سے گواہوں کا دروغ لازم نہیں آتا کہ شاید راہن نے اسکو دھوکا دیا ہو کیونکہ وہ تو اس امر کے گواہ ہیں کہ ہمارے سامنے عقد رہن واقع ہوا جیسے کہ مرتہن اول کو راہن نے دھوکا دیا - **ولا يقال انه يكون رهنا لهما كأنهما ارتهناه معا اذا جهل التاريخ بينهما وجعل في كتاب الشهادات هذا وجه الاستحسان** - اور اگر کوئی یوں کہے کہ یہ غلام ان دونوں مدعیوں کے واسطے مرہون ہو جاوے گویا ان دونوں نے اسکو ساتھ ہی رہن لیا جبکہ ان دونوں عقد رہن کی تاریخ نہیں معلوم ہوتی ہے اور کتاب الشہادات میں اسی کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے ف چنانچہ کہا کہ استحسانا رہن جائز ہے کیونکہ یہ واقعہ بمنزلہ ایسے ہے کہ چند لوگ غرق ہوئے اور تقدیم و تاخیر موت معلوم نہیں ہو سکتی تاکہ میراث وغیرہ میں اسپر حکم ہو تو یہی قرار دیا جاتا ہے کہ گویا سب ساتھ ہی غرق ہو گئے اسی طرح یہاں تاریخ مجہول ہونے سے یہی قرار دیا جاوے کہ دونوں نے رہن لیا ہے پس استحسانا رہن جائز ہو - جواب دیا کہ یوں نہیں کہا جائیگا - **لانا نقول هذا عمل بخلاف ما اقتضته الحجة** - اسواسطے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ عمل برخلاف مقتضائے حجت ہے ف یعنی اگر قاضی ایسا حکم کرے تو ہر ایک کی حجت گواہی جس امر کو مقتضی ہے اسکے خلاف ہو - **لان كلا منهما اثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وهذا القضاء يثبت حبسا يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء وليس هذا عملا على وفق الحجة** - اسواسطے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے اپنے لیے ایسا حبس دوامی ثابت کیا جو استیفاء میں اسی مرہون کل کی جانب وسیلہ ہے اور استحسانی حکم قضاء سے ایسا حبس ثابت ہوگا جو استیفاء میں اسکے جزو کی جانب وسیلہ ہے اور یہ موافق حجت کے عمل نہیں ف بلکہ اپنی طرف سے قاضی کا حکم ہے اسی واسطے امام محمد رحمہ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو مبسوط میں اختیار کیا اور یہی فقیہ ابو اللیث رحمہ نے ماخوذ کہا ہے - **وما ذكرناه وان كان قياسا لكن محمدا اخذ به لقوته** - اور یہ جو ہمنے ذکر کیا اگرچہ قیاس ہے لیکن امام محمد رحمہ نے اسی کو بوجہ اسکی قوت کے اختیار کیا ہے ف یعنی اکثر تو قیاس کے مقابلہ میں استحسان لیا جاتا ہے لیکن یہاں جو اختیار کیا وہ برعکس ہے اسکی وجہ یہ ہو کہ وہ قیاس قوی ہے - پھر یہ سب اس صورت میں کہ مرہون مذکور راہن کے قبضہ میں ہو - اور اگر ان دونوں مدعیوں میں سے ایک کے قبضہ میں ہو تو اسکو ترجیح ہونا چاہیے اور اگر دونوں کا قبضہ برابر ہو تو بھی مثل قبضۂ راہن کے رہن باطل ہے - **واذا وقع باطلا فلو هلك يهلك امانة لان الباطل لا حكم له** - اور جب رہن مذکور باطل واقع ہوا پس اگر وہ دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو امانت تلف ہوگا اسواسطے کہ باطل کے واسطے کچھ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے - قال **ولو مات الراهن والعبد في ايديهما فاقام كل واحد منهما البينة على ما وصفنا كان في يد كل واحد منهما**

نصفہ رہنا یبیعہ بحقہ استحسانا وہو قول ابی حنیفۃ ومحمد - جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن مرگیا اور غلام رہون دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ہے پس دونوں میں سے ہر ایک نے بر وصف مذکور اپنے اپنے گواہ قائم کیے (یعنی ہر ایک کے گواہوں نے کہا کہ راہن نے اسی کے پاس رہن بقرضہ کیا تھا) تو مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں نصف بطور رہن ہو گا کہ اسکو حق میں فروخت کرے اور یہ استحسان ہے اور استحسان ہی قول ابو حنیفہ ومحمد رح ہے ف - بعد موت راہن کے حبس مرہون مقصود نہیں بلکہ قرضخواہان دیگر کی نسبت مرتہن کو اسکی مالیت سے خصوصیت ہونا اور اسمیں شرکت ممکن ہے تو ہر ایک مدعی کو اس مشترک میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی اور راہن کی زندگی میں اسواسطے ایسا نہیں کیا کہ اسوقت قبضہ استیفار کے واسطے روکنا مقصود تھا اور اشتراک نا ممکن تھا - بالجملہ حکم مذکور استحسان ہے وفی القیاس ہذا باطل وہو قول ابی یوسف لان الحبس للاستیفاء حکم اصلی لعقد الرہن فیکون القضاء بہ قضاء بعقد الرہن وانہ باطل للشیوع کما فی حالۃ الحیاۃ - اور قیاس میں یہ حکم باطل ہے اور قیاس ہی ابو یوسف رح کا مختار ہے اسواسطے کہ عقد رہن کا حکم اصلی یہ کہ استیفار کے واسطے محبوس ہو تو ہر ایک کے واسطے نصف مرہون کا حکم دینا عقد رہن کا حکم ہے یعنے عقد رہن جائز ہے حالانکہ عقد رہن بوجہ شیوع کے باطل ہے جیسے زندگی کی حالت میں بطلان کا حکم ہوا تھا ف - خلاصہ یہ کہ ہر ایک کے واسطے نصف رہن کا حکم تو جب صحیح ہو کہ عقد رہن صحیح ہو تو یہ حکم مستلزم ہوا کہ عقد رہن صحیح ہونے کا حکم ہو حالانکہ عقد رہن باطل ہے چنانچہ حالت حیات میں بطلان کا حکم اوپر مذکور ہو چکا ہے - وجہ الاستحسان ان العقد لا یراد لذاتہ وانما یراد لحکمہ - استحسان مذکور کی وجہ یہ ہے کہ عقد اپنی ذات کی راہ سے مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف حکم کے لیے مقصود ہوتا ہے ف - حتی کہ اگر کسی عقد سے حکم حاصل نہو اور کوئی اثر مترتب نہو تو محض بے فائدہ ہے مثلاً بائع ومشتری کے درمیان ایجاب وقبول سے یہ مفروض ہو کہ بائع کا حق ثمن میں اور مشتری کا حق مبیع میں کچھ نہیں حاصل ہو گا تو خالی اس ایجاب وقبول سے کچھ فائدہ نہیں اور یہ بولی بولنا کسی کا مقصود نہیں ہے بلکہ اصلی غرض تو احکام ہوتے ہیں حتی کہ جب بقال نے ڈھیری لگادی کہ ایک روپیہ کو ایک ڈھیری ہے پس کسی نے روپیہ دیا اور ڈھیری اٹھالی اور زبان سے کچھ نہیں کہا تو جائز ہے کیونکہ حکم دا فر ملکیت وحلت انتفاع حاصل ہوا پس معلوم ہوا کہ ذات عقد مقصود نہیں بلکہ حکم مقصود ہوتا ہے اور یہی رہن میں ہے - وحکمہ فی حالۃ الحیاۃ الحبس والشیوع یضرہ وبعد الممات الاستیفاء بالبیع فی الدین والشیوع لا یضرہ - اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس محبوس رہے اور ایسے حبس کو شرکت مضر ہے کیونکہ مشترک چیز کسی ایک کے پاس دائمی محبوس نہیں رہ سکتی ہے) اور راہن کی موت کے بعد یہ حکم ہے کہ قرضہ میں مرہون فروخت کر کے قرضہ وصول کرے اور اسکو شرکت مضر نہیں ہے ف - کیونکہ دونوں مرتہن فروخت کر کے اپنا اپنا قرضہ وصول کریں اور انکو دیگر قرضخواہوں پر تقدیم ہوگی - پس یہ حکم جب حاصل ہو سکتا ہے تو رہن باطل ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن زندگی میں نہیں حاصل ہوتا تھا تو ہمنے باطل ٹھہرایا تھا اور بعد موت راہن کے حاصل ہوا تو جائز ہوا - وصار کما اذا ادعی الرجلان نکاح امرأۃ او ادعت اختان النکاح علی رجل واقاموا البینۃ تہاترت فی حالۃ الحیاۃ ویقضی بالمیراث بینہم بعد الممات لانہ یقبل الانقسام واللہ تعالی اعلم - اور ایسا ہو گیا جیسے دو مردوں نے ایک عورت کے نکاح کا دعوی کیا (اور بدون تاریخ وترجیح کے گواہوں سے ثابت کیا) یا دو عورتوں نے جو سگی بہنیں ہیں ایک مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور ان سب مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے (جو عادل ہیں اور ترجیح نہیں ہے) تو مدعا علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں (کیونکہ حکم قضاء ممکن نہیں ہے) اور مدعا علیہ کی موت کے بعد حکم ہوگا

کہ میت کے ترکہ ان دونون میں ان کا حصہ میراث ان دونون میں مشترک ہو اسواسطے کہ میراث ایسی چیز ہو کہ وہ تجزیہ کے قابل ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔

باب الرہن الذی یوضع علے ید العدل

یہ باب ایسے مرہون کے بیان مین جو عادل کے قبضہ مین رکھا جاوے۔

قال واذا اتفقا علی وضع الرہن علی ید العدل جاز۔ جب راہن و مرتہن دونون مرہون کو عادل کے قبضہ مین رکھنے پر متفق ہوئے تو جائز ہو ف اور عادل مذکور سے یہ مراد کہ دونون کو اسپر بھروسا ہو اور وہ مرتہن کے حق مین قبضہ کا نائب ہو اور اسکو مرہون فروخت کرنے کا اختیار نہین جب تک کہ راہن بیکو مسلط نکرے ع۔ والمنتقی۔ قال مالک رح لا یجوز۔ امام مالک رحنے کہا کہ نہین جائز ہو۔ ذکر قولہ فی بعض النسخ۔ قول مالک رح بعض نسخون مین مذکور ہو ف یعنی قدوری کے بعض نسخ مین ہو یا کتب قدمار کے بعض نسخ مین ہو ورنہ دیگر کتب مین بجاے مالک رحکے ابن ابی لیلی رح کا نام ہو کہ انکے نزدیک یہ نہین جائز ہو۔ لان ید العدل ید المالک کیونکہ عادل کا قبضہ تو مالک کا قبضہ ہو۔ ولہذا یرجع العدل علیہ عند الاستحقاق فانعدم القبض۔ ولہذا اگر مرہون عادل کے پاس سے استحقاق مین لیا گیا تو عادل اسکو راہن سے لیگا تو قبضہ نہ ادا ہوا ف حتی کہ اگر عادل کے قبضہ مین مرہون تلف ہوا پھر کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور عادل سے قیمت لی تو عادل اسکو راہن سے لیگا اور مرتہن سے نہین لے سکتا ہو تو معلوم ہوا کہ وہ راہن کا نائب ہو پس جب مرتہن کا قبضہ نہ ادا ہوا تو رہن صحیح نہوا۔ ولنا ان یدہ علی الصورۃ ید المالک فی الحفظ اذ العین امانۃ وفی حق المالیۃ ید المرتہن لان یدہ ید ضمان والمضمون ہو المالیۃ فنزل منزلۃ الشخصین تحقیقا لما قصداہ من الرہن۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ عادل کا قبضہ بصورت قبضہ مالک دربارہ حفظ ہو اسواسطے کہ مال عین اسکے پاس امانت ہو اور مالیت کے حق مین قبضہ مرتہن ہو اسواسطے کہ اسکا قبضہ تو ضمانی قبضہ ہو اور ضمانی صرف مالیت ہو تو راہن و مرتہن نے جو رہن سے قصد کیا وہ پورا ہونے کے واسطے عادل مذکور بمنزلہ دو شخصون کے قرار دیا گیا ف کہ راہن کی طرف ایک شخص حفاظتی قابض ہو اور مرتہن کی طرف سے ضمانتی قابض ہو جیسے مرہون از راہ عین کے امانت ہو اور براہ مالیت وہ ضمانت ہو۔ وانما یرجع العدل علی المالک فی الاستحقاق لانہ نائب عنہ فی حفظ العین کالمودع۔ اور درصورت استحقاق مرہون کے عادل مذکور صرف اسوجہ سے مالک راہن سے واپس لیتا ہو کہ حفاظت عین مین مستودع کی طرح وہ مالک کا نائب ہو۔ ف چنانچہ مستودع کے پاس اگر ودیعت تلف ہوئی اور زید نے ثابت کیا کہ وہ میری ملک حقیقی تھی اور مستودع سے تاوان لیا تو مستودع اسکو مودع سے واپس لیتا ہو اسی طرح عادل بھی اسکو مالک سے واپس لیگا اور خود مرتہن کا قبضہ بھی عین کا قبضہ امانت ہوتا ہو اور مالیت کی راہ سے مضمون ہو حتی کہ تلف سے وصول قرضہ ہو جاتا ہو۔ قال ولیس للمرتہن ولا للراہن ان یاخذہ منہ لتعلق حق الراہن فی الحفظ بیدہ وامانتہ ولتعلق حق المرتہن بہ استیفاء فلا یملک احدہما ابطال حق الآخر فلو ہلک فی یدہ ہلک فی ضمان المرتہن لان یدہ فی حق المالیۃ ید المرتہن وہی المضمونۃ۔ اور راہن و مرتہن مین سے کسی کو اختیار نہین ہو کہ عادل سے اسکو لے لے کیونکہ مرہون کے ساتھ ایک تو راہن کا حق اسطرح متعلق ہو کہ اسنے عادل کی حفاظت و امانت مین دیا ہو اور دوم مرتہن کا حق اسطرح متعلق ہو کہ اسکا استیفاء نیابت مرتہن سے حاصل ہو پس راہن و مرتہن مین سے کسی کو دوسرے کا حق باطل کرنے کا اختیار

نہین ہے پس اگر مرہون مذکور عادل کے قبضہ مین تلف ہو جاوے تو وہ مرتہن کی ضمانت مین تلف ہوا (حتی کہ بقدر مالیت
کے قرضہ مرتہن ساقط ہو جائیگا) اسواسطے کہ عادل کا قبضہ مالیت کے حق مین قبضہ مرتہن ہے حالانکہ قبضہ مرتہن ضمانتی ہوتا ہے
ف۔ تو عادل کا یہ قبضہ بھی ضمانتی ہے کہ مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ مین سے کمتر کے عوض مضمون ہے یعنی اگر مرہون
کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو کر زیادتی کا ضامن نہوگا اور اگر کم ہو تو اسی قدر ساقط ہوا اور
باقی کو راہن سے لیگا اور اگر برابر ہو تو کچھ مطالبہ نہین ہے۔ ولو دفع العدل الی الراہن او المرتہن ضمن لانہ
مودع الراہن فی حق العین ومودع المرتہن فی حق المالیۃ وواحد منہما اجنبی عن الآخر والمودع یضمن
بالدفع الی الاجنبی۔ اور اگر عادل مذکور نے مرہون راہن یا مرتہن کو دیا تو وہ ضامن ہوا (حتی کہ تلف ہو تو قیمت
تاوان دے) اسواسطے کہ حفاظت عین کے بارہ مین وہ راہن کا مستودع یعنی امین ہے اور مالیت کے حق مین مرتہن کا
مستودع ہے اور دونون مین سے ایک کا دوسرے سے تعلق نہین بلکہ اجنبی ہے اور مستودع کا حکم یہ کہ وہ اجنبی کو ودیعت
دینے سے ضامن ہو جاتا ہے ف۔ جبکہ مودع کی اجازت نہو اور یہان راہن نے اجازت نہین دی کہ مرہون عین مرتہن
کو دے اور نہ مرتہن نے اجازت دی کہ مالیت مرہونہ راہن کو دے پس ضامن ہوا۔ واذا ضمن العدل
قیمۃ الرہن بعد ما دفع الی احدہما وقد استہلکہ المدفوع الیہ او ہلک فی یدہ لا یقدر ان یجعل القیمۃ
رہنا فی یدہ۔ اور جب عادل نے مرہون راہن یا مرتہن کسی کو دیا اور اسنے تلف کیا یا تلف ہوا اور عادل نے تاوان
قیمت ادا کیا تو عادل کو یہ اختیار نہین رہا کہ اس قیمت کو اپنے قبضہ مین مرہون رکھے۔ لانہ یصیر قاضیا ومقتضیا
وبینہما تناف۔ اسواسطے کہ وہ ادا کرنے والا اور وصول کرنے والا ہوا جاتا ہے حالانکہ ان دونون مین منافات ہے
ف۔ کیونکہ جو ادا کرنے والا ہے وہی بعینہ وصول کرنے والا نہین ہو سکتا۔ لکن یتفقان علی ان یاخذاہا منہ
ویجعلاہا رہنا عندہ او عند غیرہ۔ لیکن راہن و مرتہن دونون متفق ہو کر قیمت تاوان کو عادل سے وصول کرین پھر
اسکو چاہین اسی کے پاس رہن رکھ دین یا کسی دوسرے کے پاس رہن کرین ف۔ اور یہ قیمت قائم مقام مرہون
ہے۔ وان تعذر اجتماعہما یرفع احدہما الی القاضی لیفعل کذلک۔ اور اگر راہن و مرتہن کا مجتمع ہونا کسی وجہ
سے متعذر ہو تو راہن یا مرتہن جو موجود ہے اس معاملہ کا مرافعہ بحضور قاضی لیجاوے تاکہ حاکم مذکور خود ایسا کرے۔
ف۔ کہ عادل یا دوسرے کے پاس رہن رکھدے۔ ولو فعل ذلک ثم قضی الراہن الدین وقد ضمن
العدل القیمۃ بالدفع الی الراہن فالقیمۃ سالمۃ لہ لوصول المرہون الی الراہن ووصول الدین
الی المرتہن فلا یجتمع البدل والمبدل فی ملک واحد۔ اور اگر اسنے ایسا کیا یعنی تاوانی قیمت اسی عادل کے
پاس رکھدی پھر راہن نے مرتہن کا قرضہ ادا کیا اور حال یہ گذرا تھا کہ عادل نے راہن کو مرہون دیکر قیمت تاوان دی تھی
تو اب یہ قیمت اس عادل کو سالم رہیگی حتی کہ راہن اس سے نہین لے سکتا ہے کیونکہ مرہون تو راہن کو پہونچ چکا اور مرتہن
کو اسکا قرضہ پہونچ گیا پس ایک ہی شخص کی ملک مین بدل و مبدل جمع نہونگے ف۔ کیونکہ اگر راہن کو یہ قیمت بھی ملے
تو راہن نے مرہون بھی پایا اور اسکی قیمت بھی پائی حتی کہ اصل مبدل اور قیمت اسکا بدل یہ دونون اسکی ملک مین جمع ہوئے
اور یہ باطل ہے لہذا قیمت اسی عادل کی ملک مین سالم رہیگی۔ وان کان ضمنہا بالدفع الی المرتہن فالراہن
یاخذ القیمۃ منہ لان العین لو کانت قائمۃ فی یدہ یاخذہا اذا ادی الدین فکذلک یاخذ ما قام مقامہا
ولا جمع فیہ بین البدل والمبدل۔ اور اگر حال یہ گذرا ہو کہ عادل بوجہ مرتہن کو دینے کی قیمت کا ضامن ہوا ہو تو راہن
قرضہ ادا کر کے عادل سے یہ قیمت لے لیگا اسواسطے کہ عین مرہون اگر عادل کے قبضہ مین قائم ہوتی تو راہن اسکے لینے کا

بلکہ قرضہ ادا کرو یا شاذ و اسی طرح جو چیز اس عین مرہون کے قائم مقام ہے یعنی قیمت وہ بھی لے لیگا اور ایسا کرنے میں ایک کی ملک بدل مبدل کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے - **قال واذا وکل الراہن المرتہن او العدل او غیرہما ببیع الرہن عند حلول الدین فالوکالۃ جائزۃ لانہ توکیل ببیع مالہ** - اور اگر راہن نے مرتہن یا عادل یا کسی دوسرے کو ادائے قرضہ کے وقت آنے پر بیع مرہون کے واسطے وکیل کیا تو وکالت جائز ہے اسواسطے کہ یہ اپنے مال کو فروخت کرنے کی وکالت ہے - **وان شرطت فی عقد الرہن فلیس للراہن ان یعزل الوکیل وان عزلہ لم ینعزل لانہا لما شرطت فی ضمن عقد الرہن صار وصفا من اوصافہ وحقا من حقوقہ الا تری انہ لزیادۃ الوثیقۃ فیلزم بلزوم اصلہ ولانہ تعلق بہ حق المرتہن وفی العزل اتواء حقہ** - اور اگر یہ وکالت خود عقد رہن میں شرط ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وکیل کو معزول کرے اور اگر اسنے معزول کیا تو وہ معزول نہیں ہوگا اسواسطے کہ وکالت جب عقد رہن کے ضمن میں شرط ہوئی تو وہ رہن کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوئی اور رہن کے حقوق میں سے ایک حق ہوگئی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وکالت مذکورہ توثیق یعنی مضبوطی میں زیادتی کے واسطے ہے تو اصل یعنی رہن کے لازمی ہونے کے ساتھ یہ بھی لازمی ہو جائیگی اور نیز اس دلیل سے بھی کہ وکالت مذکورہ سے حق مرتہن متعلق ہوگیا اور معزول کرنے میں اسکی حق تلفی ہے **ف** تو راہن کو اسکی حق تلفی کا اختیار نہیں ہے - **وصار کالوکیل بالخصومۃ بطلب المدعی** - اور وکیل بیع مرہون ایسا ہوگیا جیسے وکیل بخصومت جو بدرخواست مدعی ہو **ف** چنانچہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے قاضی کے یہاں جوابدہی کے لیے وکیل مقرر کیا تو بدون علم مدعی کے مدعا علیہ اسکو معزول نہیں کر سکتا ہے اسواسطے کہ اس سے مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے - اسی طرح وکیل رہن سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو چکا لیکن فرق یہ ہے کہ راہن نے جب وکیل کو مرہون فروخت کرنے پر وکیل کیا ہے اسکو مرتہن کے علم پر بھی معزول نہیں کر سکتا مگر جبکہ مرتہن اسپر راضی ہو جاوے - یہ اسوقت کہ وکالت مذکورہ خود رہن میں شرط ہو - **ولو وکلہ بالبیع مطلقا** - اور اگر راہن نے وکیل مذکور کو مطلقاً وکیل بیع کیا **ف** یعنی وکالت میں نقد فروخت کرنے یا اُدھار فروخت کرنے کی کچھ قید نہیں لگائی - **حتی ملک البیع بالنقد والنسیئۃ** - حتی کہ وکیل مذکور کو نقد اور اُدھار سب طرح فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوا - **ثم نہاہ عن البیع نسیئۃ لم یعمل نہیہ** - پھر اسکو اُدھار فروخت کرنے سے منع کر دیا تو اسکی ممانعت کچھ کام نہیں کریگی **ف** بلکہ اسکا اختیار اُدھار فروخت کا باقی رہیگا - **لانہ لازم باصلہ فکذا بوصفہ لما ذکرنا** - اسواسطے کہ وکالت مذکورہ جو وصف الرہن ہے اپنے موصوف یعنی رہن لازم ہونے کے ساتھ میں لازم ہے پس اسی طرح وکالت مذکورہ اپنے وصف اطلاق کے ساتھ بھی لازم ہے بدلیل مذکورہ بالا **ف** یعنی اول تو وکالت مذکورہ منجملہ حقوق رہن کے ہوگئی اور دوم اس سے حق مرتہن متعلق ہوگیا تو وہ لازمی ہوگئی اور جب لازمی ہوئی تو جس صفت سے تھی اسی صفت کے ساتھ لازمی ہوئی اور وہ اطلاق ہے تو وکالت مطلقہ لازمی ہو چکی - اب اسمیں تغیر نہیں ہو سکتا ہے - **وکذا اذا عزلہ المرتہن لا ینعزل لانہ لم یوکلہ وانما وکلہ غیرہ** - اور اسی طرح اگر وکیل مذکور کو مرتہن نے معزول کیا تو وہ معزول نہوگا اسواسطے کہ مرتہن نے اسکو وکیل نہیں کیا بلکہ دوسرے نے وکیل کیا ہے **ف** اور وہ راہن ہے تو مرتہن کے معزول کرنے سے نہیں معزول ہوگا - **وان مات الراہن لم ینعزل لان الرہن لا یبطل بموتہ** - اور اگر راہن مرگیا تو بھی وکیل مذکور نہیں معزول ہوگا - ایک تو اس دلیل سے کہ راہن کی موت سے رہن باطل نہوگا **ف** تو رہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہوگی - **ولانہ لو بطل انما یبطل لحق الورثۃ وحق المرتہن مقدم** - اور دوم اس دلیل سے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق ہی کی وجہ سے باطل ہو حالانکہ

مرتہن کا حق مقدم ہے ف۔ اور دیگر وکالات میں ترکہ سے تعلق حق ورثہ بدون معارضہ ہوتا ہے۔ وللوکیل ان یبیع
بغیر محضر من الورثة کما یبیعه فی حال حیاته بغیر محضر منه وان مات المرتهن فالوکیل علی وکالته لان العقد
لا یبطل بموتهما ولا بموت احدهما فیبقی بحقوقه و اوصافه۔ اور وکیل مذکور کو اختیار رہیگا کہ بدون حضوری وارثن
کے مرہون فروخت کرے جیسے راہن کی حیات میں بغیر حضوری راہن کے اسکو فروخت کا اختیار حاصل تھا اور اگر مرتہن
مرگیا تو بھی وکیل مذکور اپنی وکالت پر قائم رہیگا۔ اس دلیل سے کہ عقد رہن ایسا عقد ہے کہ راہن و مرتہن دونوں یا ایک کی
موت سے باطل نہیں ہوتا ہے (تو جب باقی رہا) تو اپنے حقوق و اوصاف لازمہ کے ساتھ باقی رہیگا۔ وان مات الوکیل
انتقضت الوکالة ولا یقوم وارثه ولا وصیه مقامه لان الوکالة لا یجری فیها الارث ولان الموکل رضی
برایه لا برای غیره۔ اور اگر وکیل مذکور مرگیا تو وکالت ٹوٹ جائیگی اور وکیل میت کا وارث یا وصی اسکے قائم مقام نہوگا
اسواسطے کہ وکالت ایسی چیز نہیں جسمیں میراث جاری ہو اور اسواسطے کہ موکل تو اسی شخص میت کی رائے پر راضی تھا اور
دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ وعن ابی یوسف ان وصی الوکیل یملک بیعه لان الوکالة لازمة فیملک
الوصی کالمضارب اذا مات بعد ما صار راس المال اعیانا یملک وصی المضارب بیعها لما انه لازم
بعد ما صار اعیانا۔ اور ابو یوسف رح سے نوادر میں روایت ہے کہ وکیل مذکور کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار
ہے اسواسطے کہ وکالت مذکورہ لازمی تھی تو وصی کو یہ اختیار حاصل ہوگا جیسے مضارب کہ اگر ایسے وقت مرگیا کہ راس المال
نقد (بوجہ خرید فروخت مضارب کے) اموال اعیان ہوگیا ہے تو مضارب کے وصی کو ان اعیان کے فروخت کرنے کا اختیار
ہے اسی واسطے کہ راس المال کے اعیان ہو جانے کے بعد مضاربت لازمی ہو جاتی ہے۔ قلنا التوکیل حق لازم لکن علیه
والارث یجری فیما له بخلاف المضاربة لانها حق المضارب۔ ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ توکیل بیشک ایک
حق لازمی ہے لیکن لازم ہونا اسی شخص وکیل پر تھا جو مرگیا اور میراث جاری ہونا ایسی چیز میں ہے جو وکیل مذکور کی ملکیت ہو
(نہ وکالت جو اسپر لازم ہے) برخلاف مضاربت کے کہ وہاں وصی کو اسواسطے اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت حق مضارب میت
ہے ف۔ اور وکالت حق وکیل میت نہیں بلکہ وکیل میت پر حق لازم تھا۔ بالجملہ جب عقد رہن میں راہن کسی عادل
یا مرتہن یا غیر کو ادائے قرض کی میعاد آنے پر مرہون فروخت کرنے کا وکیل کرے یا بعد عقد رہن کے وکیل کرے تو جائز ہے
اور دونوں وکالتوں کے احکام مذکور ہوئے۔ ولیس للمرتهن ان یبیعه الا برضاء الراهن لانه ملکه وما رضی ببیعه
اور مرتہن کو خود یہ اختیار نہیں ہوتا کہ مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ راہن اسپر رضامندی کا اجازت دیدے اسواسطے
کہ مرہون تو راہن کی ملک ہے اور وہ اسکی بیع پر راضی نہیں ہوا ف۔ بلکہ مرتہن کے پاس محبوس کیا ہے۔ ولیس
للراهن ان یبیعه الا برضاء المرتهن لان المرتهن احق بمالیته من الراهن فلا یقدر الراهن علی تسلیمه بالبیع
اور راہن کو بھی یہ اختیار نہیں کہ (قبل ادائے قرضہ مرتہن کے) مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ مرتہن راضی ہو جاوے
اسواسطے کہ مرہون کی مالیت کا مرتہن بہ نسبت راہن کے زیادہ مستحق ہے تو راہن کو یہ قدرت نہوگی کہ مرہون کو بوجہ بیع کے
مشتری کے سپرد کرے ف۔ اگرچہ عین مرہون ملک راہن ہے۔ قال فان حل الاجل وابی الوکیل الذی فی
یده الرهن ان یبیعه والراهن غائب اجبر علی بیعه لما ذکرنا من الوجهین فی لزومه۔ جامع صغیر میں ہے کہ پھر جب
ادائے قرضہ کی میعاد آگئی اور جس وکیل کے قبضہ میں مرہون ہے اسنے مرہون فروخت کرنے سے انکار کیا حالانکہ راہن غائب
ہے تو وہ اسکے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائیگا بوجہ انھیں دونوں دلیلوں کے جو پہلے وکالت لازم ہونے میں بیان کی ہیں ف
یعنی وکیل مذکور پر وکالت مذکور انجام دینا واجب ہے۔ لہذا مجبور کیا جاویگا اور کیفیت جبر یہ ہے کہ قاضی اسکو چند روز قید کریگا

تاکہ فروخت کرے پھر اگر اسنے نہ مانا تو قاضی اسپر اپنی بیع نافذ کریگا اور یہ صاحبین کے نزدیک ظاہر ہی اور یہی بعض مشائخ کے نزدیک امام رح کا قول ہی۔ک۔ یا جب وہ مقتضاے وکالت کے انجام دینے سے انکار کرے تو مجبور کیا جائیگا اور اسمین سب اماموں کا اتفاق ہی۔ **وکذٰلک الرجل یوکل غیرہ بالخصومۃ وغاب الموکل فابی ان یخاصم اجبر علی الخصومۃ للوجہ الثانی وہو ان فیہ اتوا الحق۔** اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو خصومت کے واسطے وکیل کیا پھر موکل سفر کو چلا گیا پس وکیل نے خصومت و جوابدہی سے انکار کیا تو وہ اس کام کے واسطے مجبور کیا جائیگا بوجہ دلیل دوم کے جو لزوم وکالت رہن مین مذکور ہوئی اور وہ تلف حق ہی۔ ف۔ یعنی وکالت رہن کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے حق مرتہن متعلق ہی پس اگر لازمی نہو تو مرتہن کا حق تلف ہو جاوے۔ یہی دلیل وکالت خصومت مین جاری ہی کہ اس وکالت سے حق مدعی متعلق ہوا پس لازمی ہی حتی کہ اگر وکیل کا انکار جائز ہو تو مدعی کا حق ڈوب جاوے لہذا وکیل کو جوابدہی پر مجبور کیا جائیگا۔ **بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل یبیع بنفسہ فلا یتوی حقہ۔** برخلاف وکیل فروخت کے کہ وہ وکیل انکار کر سکتا ہی اسواسطے کہ موکل خود فروخت کریگا تو اسکا حق تلف نہوگا ف۔ یعنی اگر کوئی سوداگر اپنی چیز فروخت کرنے کے واسطے کسی کو وکیل کرے اور وہ انکار کرے تو جائز ہی کیونکہ موکل کا کچھ نقصان نہین کہ وہ خود فروخت کریگا اور مدعی و مرتہن مین یہ بات نہین ہوتی۔ **اما المدعی لا یقدر علی الدعوی۔** مدعی تو دعوی نہین کر سکیگا۔ ف۔ کیونکہ مدعا علیہ یا اسکا وکیل حاضر نہین ہی۔ **والمرتہن لا یملک بیعہ بنفسہ۔** اور مرتہن اس مرہون کو خود نہین فروخت کر سکیگا۔ ف۔ کیونکہ راہن نے مرتہن کو اسکے بیع پر مسلط نہین کیا ہی۔ تو ان دونون کا حق ڈوب جائیگا۔ پھر یہ سب اس صورت مین ظاہر ہی کہ وکالت مذکورہ عقد رہن مین مشروط ہو۔ **فلو لم یکن التوکیل مشروطا فی عقد الرہن وانما شرط بعدہ۔** اور اگر عقد رہن مین وکالت مذکورہ مشروط نہو بلکہ بعد رہن واقع ہونے کے مشروط ہوئی۔ ف۔ مثلاً اول مین مرتہن نے رہن لے لیا پھر باہمی قرارداد سے راہن نے ایک شخص کو وکیل کر دیا کہ جب ادائے قرض کی میعاد آوے اور مین نے ادا نکیا تو تجھے مین نے وکیل کیا کہ مرہون فروخت کرکے ادا کردے پس اگر یہ وکیل بروقت میعاد آنے کے فروخت مرہون سے انکار کرے تو اسمین دو قول مختلف ہین۔ **قیل لا یجبر اعتبارا للوجہ الاول۔** کہا گیا کہ اس وکیل کو مجبور نہین کیا جائیگا باعتبار وجہ اول کے ف۔ یعنی یہ وکالت لازمی نہین ہی کیونکہ وکالت تو بوجہ لزوم رہن کے لازمی ہوتی تھی حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے لزوم کے وقت موجود نہ تھی تو لازمی بھی نہوئی۔ مبسوط مین لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہی۔ **وقیل یجبر رجوعا الی الوجہ الثانی** اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ وکیل مذکور بھی مجبور کیا جائیگا بنظر وجہ دوم۔ ف۔ کہ اس وکالت سے حق مرتہن متعلق ہو گیا تو وکیل کو یہ اختیار نہین رہا کہ انکار کرکے اسکی حق تلفی کرے ورنہ اسکو وکالت قبول ہی کرنے سے انکار لازم تھا تاکہ مرتہن کسی دوسرے سے وکالت لیتا اور اب انکار سے مرتہن کا حق تلف ہوتا ہی اور یہ جائز نہین ہی پس وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا **وہذا اصح۔** اور یہی قول اصح ہی۔ ف۔ اور روایت نوادر اور مطلق عبارت ظاہر الروایۃ بھی اسی کو مفید ہی چنانچہ فرمایا۔ **وعن ابی یوسف رح ان الجواب فی الفصلین واحد۔** نوادر مین ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ دونون صورتون مین حکم واحد ہی۔ ف۔ یعنی خواہ وکالت مذکورہ عقد رہن مین مشروط ہو یا بعد عقد رہن کے مشروط ہو دونون کا حکم واحد ہی کہ وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا۔ **ویؤیدہ اطلاق الجواب فی الجامع الصغیر وفی الاصل۔** اور اسی کی تائید کرتا ہی مطلق حکم جو جامع صغیر و اصل مین مذکور ہی۔ ف۔ چنانچہ جامع صغیر کے مذکورہ بالا عبارت مین خود موجود ہی کہ وکیل جسکے پاس رہن ہی اگر بیع سے منکر ہو تو مجبور کیا جائیگا اور اس عبارت مین اطلاق ہی یعنی وکالت مشروط

رہن کی قید نہین تو مفید ہو کہ وکالت مشروطہ بعد رہن مین بھی وکیل کیا جاوے۔ واذا باع العدل
الرہن فقد خرج من الرہن والثمن قائم مقامہ فکان رہنا وان لم یقبض بعد لقیامہ
مقام ما کان مقبوضا۔ اور جب عادل نے مرہون فروخت کیا تو وہ رہن سے خارج ہوا اور اسکا ثمن بجاے
مرہون کے قائم ہوا اگرچہ ابھی وصول نہوا ہو کیونکہ وہ مقبوض کے قائم مقام ہو ف۔ یعنی بجاے مرہون کے
یہ ثمن ہو خواہ ابھی وصول ہو ہو یا نہوا ہو۔ واذا توی کان مال المرتہن لبقاء عقد الرہن فی الثمن لقیامہ
مقام المبیع المرہون۔ اور اگر یہ ثمن تلف ہوجاوے (خواہ عادل کے پاس یا خود مرتہن کے پاس)
تو مرتہن کا مال گیا کیونکہ ثمن مین عقد رہن قائم تھا اسواسطے کہ وہ بجاے مرہون مبیع کے قائم ہوا تھا۔ وکذلک اذا
قتل العبد الرہن وغرم القاتل قیمتہ لان المالک یستحقہ من حیث المالیۃ وان کان بدل الدم فاخذ
حکم ضمان المال فی حق المستحق فبقی عقد الرہن۔ اور اسی طرح اگر غلام مرہون قتل کیا گیا (خطاسے) اور قاتل
نے اسکی قیمت تاوان دی تو اس تاوان کا بھی یہی حکم ہو جو ثمن مین مذکور ہوا اسواسطے کہ مالک راہن تو اس تاوان کا مستحق
از راہ مالیت ہوا ہو اگرچہ وہ خون کا عوض ہو پس مستحق راہن کے حق مین اس تاوان نے بھی تاوان مالی کا حکم لیا پس
عقد رہن باقی رہا ف۔ خلاصہ یہ کہ غلام کا خون اگرچہ راہن کی ملک نہین اور نہ وہ مرہون ہو اور قاتل نے جو قیمت
ادا کی وہ خون ہی کا عوض ہو لیکن راہن مالک تو اسکا مستحق اسی جہت سے ہوا کہ غلام مذکور اسکا مال تھا پس یہ بھی مرتہن
کے حق مین گویا تاوان مال ہو تو عقد رہن باقی رہا۔ م ک۔ وکذلک لو قتلہ عبد فدفع بہ لانہ قائم مقام الاول
لحما ودما۔ اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پس قاتل بعوض مقتول کے دیدیا گیا (جیسا کہ
غلام کے جرم مین حکم ہو) تو یہ بھی بمنزلہ ثمن کے قائم مقام مرہون ہو) اسواسطے کہ خون و گوشت کی راہ سے وہ غلام اول
یعنے مرہون کا قائم مقام ہو۔ قال وان باع العدل الرہن فاوفی المرتہن الثمن ثم استحق الرہن فضمنہ
العدل کان بالخیار ان شاء ضمن الراہن قیمتہ وان شاء ضمن المرتہن الثمن الذی اعطاہ ولیس
لہ ان یضمنہ غیرہ۔ جامع صغیر مین ہو کہ اگر عادل نے مرہون فروخت کیا پس مرتہن نے ثمن سے اپنا قرضہ پورا وصول
کرلیا یعنی عادل نے اسکا قرضہ ادا کردیا پھر کسی نے ثابت کیا کہ مرہون مذکور میری ملک تھا پس عادل نے اسکو تاوان
ادا کردیا تو عادل کو اختیار ہوگا کہ چاہے راہن سے مرہون کی قیمت تاوان لے اور اگر چاہے تو مرتہن سے وہ ثمن جو مرتہن
کو دیا ہو تاوان لے اور مرتہن سے سواے اسکے زائد نہین لے سکتا ہو ف۔ حتی کہ اگر دو سو روپیہ کو فروخت کرکے
مرتہن کا کل قرضہ ایک سو روپیہ ادا کیا ہو تو مرتہن سے صرف سو روپیہ لے سکتا ہو۔ وکشف ہذا ان المرہون المبیع
اذا استحق اما ان یکون ہالکا او قائما ففی الوجہ الاول المستحق بالخیار ان شاء ضمن الراہن قیمتہ لانہ
غاصب فی حقہ وان شاء ضمن العدل لانہ متعد فی حقہ بالبیع والتسلیم فان ضمن الراہن نفذ البیع
وصح الاقتضاء لانہ ملکہ باداء الضمان فتبین انہ امر ببیع ملک نفسہ وان ضمن البائع نفذ البیع ایضا
لانہ ملکہ باداء الضمان فتبین انہ باع ملک نفسہ واذا ضمن العدل فالعدل بالخیار ان شاء رجع علی
الراہن بالقیمۃ لانہ وکیل من جہتہ عامل لہ فیرجع علیہ بما لحقہ من العہدۃ ونفذ البیع وصح الاقتضاء فلا
یرجع المرتہن علیہ بشئی من دینہ وان شاء رجع علی المرتہن بالثمن لانہ تبین انہ اخذ الثمن بغیر حق لانہ
ملک العبد باداء الضمان ونفذ بیعہ علیہ فصار الثمن لہ وانما اداہ الیہ علی حسبان انہ ملک الراہن
فاذا تبین انہ ملکہ لم یکن راضیا بہ فلہ ان یرجع بہ علیہ واذا رجع بطل الاقتضاء فیرجع المرتہن علی الراہن

مدینہ۔ اس مسئلہ جامع صغیر کی توضیح یہ ہے کہ مرہون مبیع کی نسبت جب یہ ثبوت ہوا کہ اسکا مستحق سوائے راہن کے شخص دیگر ہے تو اب دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مبیع تلف ہو چکی یا قائم ہے پس در صورتیکہ حالت اول ہو یعنی مبیع تلف ہو چکی ہو یعنی مشتری کے پاس موجود نہو یا مشتری ہی معلوم نہو کہ کہاں گیا تو دیکھا جاوے کہ مستحق کیا کرتا ہے چنانچہ مستحق کو اختیار ہے کہ چاہے راہن سے اپنے مال کی قیمت تاوان لے کیونکہ راہن اسکے مال کا غاصب ہے اور چاہے عادل فروخت کرنیوالے سے تاوان لے اسواسطے کہ عادل نے اسکا مال فروخت کر کے سپرد کرنے میں تعدی کی پس اگر مستحق نے راہن سے تاوان لیا تو اسکے وکیل یعنے عادل کی بیع مذکور نافذ ہو گئی اور مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا اسواسطے کہ تاوان ادا کر کے راہن اس مال مبیع کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ راہن نے عادل کو اپنی ملک کی فروخت کرنے کا حکم کیا۔ اور اگر مستحق نے بائع یعنے عادل سے تاوان لینا اختیار کیا تو بیع اس صورت میں بھی نافذ ہو جائیگی کیونکہ عادل بائع بوجہ ادائے ضمان کے مبیع کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اسنے مشتری کے ہاتھ اپنی ملک فروخت کی (رہا مرتہن کا وصول پانا وغیرہ تو جاننا چاہیے کہ) پھر جب عادل نے تاوان ادا کیا تو عادل کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے راہن سے یہ قیمت لے جو اسنے مستحق کو ادا کی کیونکہ عادل تو راہن کی طرف سے بیع کا وکیل تھا اور راہن ہی کے واسطے اسنے یہ کام کیا تو اس کام میں اسپر جو عہدہ لازم آوے وہ راہن سے رجوع کریگا (تو راہن پر یہ قیمت تاوان ادا کرنی لازم ہے) اور بیع نافذ ہو گئی اور مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا پس مرتہن اپنا قرضہ کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکتا اور اسپر رجوع نہیں کر سکتا (گویا مستحق نے راہن سے تاوان لے لیا) اور چاہے عادل اس مبیع کا ثمن مرتہن سے واپس کر لے (اور راہن سے قیمت نہ لے) اسواسطے کہ اب یہ بات کھلی کہ مرتہن نے ثمن مذکور ناحق لیا ہے کیونکہ عادل تو ادائے تاوان کی وجہ سے غلام مذکور کا خود مالک ہو گیا اور اسکا فروخت کرنا خود عادل پر نافذ ہوا تو ثمن بھی اسی کا مال ہو گیا اور مرتہن کو ادا کرنا تو صرف اس گمان پر واقع ہوا کہ مرہون مبیع درحقیقت راہن کی ملک ہے پھر جب یہ کھلا کہ نہیں بلکہ خود عادل بائع کی ملک ہے تو وہ مرتہن کو ثمن ادا کرنے پر راضی نہیں ہوا پس اسکو اختیار ہے کہ مرتہن سے واپس کر لے اور جب عادل نے ثمن واپس کر لیا تو مرتہن کا قرضہ وصول پانا بھی باطل ہو گیا پس مرتہن اپنا قرضہ راہن سے رجوع کر کے وصول کرے ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ مبیع مذکور قائم نہو بلکہ تلف ہو گئی ہو

وفي الوجه الثاني وهو ان يكون قائما في يد المشتري فللمستحق ان يأخذه من يده لانه وجد عين ماله ثم للمشتري ان يرجع على العدل بالثمن لانه العاقد فتتعلق به حقوق العقد وهذا من حقوقه حيث وجب بالبيع وانما اداه ليسلم له المبيع ولم يسلم ثم العدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه هو الذي ادخله في العهدة فيجب عليه تخليصه واذا رجع عليه صح قبض المرتهن لان المقبوض سلم له وان شاء رجع على المرتهن لانه اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضه ثمنا فيجب نقض قبضه ضرورة واذا رجع عليه وانتقض قبضه عاد حقه في الدين كما كان فيرجع به على الراهن۔ اور صورت دوم میں یعنی جبکہ مشتری کے پاس بیع مرہون قائم ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبضہ سے لے لے اسواسطے کہ اسنے اپنا عین مال پایا (تو جہاں پاوے لے سکتا ہے) پھر مشتری مذکور اپنا ثمن اپنے بائع یعنے عادل مذکور سے پھیر لیگا کیونکہ وہی عقد کرنے والا تھا پس اسی کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہونگے اور ثمن پھیرنا بھی منجملہ حقوق عقد کے ہے کیونکہ ثمن کا وجوب بوجہ عقد بیع کے ہوا تھا اور مشتری نے اسی جہت پر ادا کیا تھا کہ مبیع اسکے واسطے مسلم ہو حالانکہ وہ مسلم نہیں رہی (بلکہ مستحق لے گیا تو وہ ثمن پھیرے اور چونکہ عادل کو دیا ہے تو عادل ہی سے پھیر لیگا)۔ پھر عادل کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے راہن سے قیمت واپس لے کیونکہ راہن ہی نے اسکو اس عہدہ میں ڈالا تو راہن ہی پر اسکا چھڑانا واجب ہے (اور قیمت سے مراد

وہ ثمن ہے جو اسنے مشتری کو ادا کیا) اور جب عادل نے راہن سے یہ ثمن وصول کر لیا تو مرتہن کا وصول پانا صحیح رہا کیونکہ اسنے
جو کچھ وصول پایا وہ اسکے واسطے سالم رہا۔ اور چاہے عادل وہ ثمن مرتہن سے واپس لے جو اسنے مرتہن کو ادا کیا ہے۔ (اور ادا
پر رجوع نکرے) اسواسطے کہ جب عقد بیع ہی ٹوٹ گیا تو اسکا ثمن ہونا باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن نے اسپر مرہون کا ثمن سمجھکر قبضہ
کیا تھا (کیونکہ اسکو مرہون کے ثمن ہی سے استحقاق تھا حالانکہ وہ ثمن نہیں رہا) تو بالضرور مرتہن کا قبضہ توڑ دینا واجب ہے
اور جب عادل نے مرتہن سے یہ ثمن پھیر لیا اور اسکا وصول پانا ٹوٹ گیا تو مرتہن کا حق در بارہ اپنے قرضہ کے عود کرے گا جیسے
سابق میں تھا پس وہ راہن سے اپنا قرضہ واپس لیگا ف۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ مشتری نے جو ثمن ادا کیا تھا وہ عادل
کو دیا تھا پھر عادل نے مرتہن کو ادائے قرضہ راہن میں دیدیا۔ ولو ان المشتری سلم الثمن الی المرتہن لم یرجع علی
العدل لانہ فی البیع عامل للراہن وانما یرجع علیہ اذا قبض ولم یقبض فبقی الضمان علی الموکل۔ اور
اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہون کے دام مرتہن کو ادا کیے ہوں تو وہ عادل سے ثمن واپس نہیں لے سکتا کیونکہ عادل
تو یہ کام کرنے میں راہن کے واسطے عامل ہے اور مشتری اپنا ثمن جبھی عادل سے لے سکتا ہے کہ جب اسنے مشتری سے وصول کیا ہو
حالانکہ اسنے مشتری سے وصول نہیں کیا تو ضمانت و ذمہ داری صرف موکل پر باقی رہی ف۔ یہ سب اسوقت ہے کہ عادل کی
وکالت عقد رہن میں مشروط ہو۔ وان کان التوکیل بعد عقد الرہن غیر مشروط فی العقد فما لحق العدل من
العہدۃ یرجع بہ علی الراہن قبض الثمن المرتہن ام لا لانہ لم یتعلق بہذا التوکیل حق المرتہن فلا رجوع
کما فی الوکالۃ المفردۃ عن الرہن اذا باع الوکیل ودفع الثمن الی من امرہ الموکل ثم لحقہ عہدۃ لا یرجع
بہ علی المقتضی۔ اور اگر یہ توکیل بعد عقد رہن کے واقع ہوئی یعنی عقد رہن میں مشروط نہیں تھی تو ایسی صورت میں عادل
کو جو کچھ ذمہ داری و عہدہ لاحق ہو اسکے واسطے وہ راہن پر رجوع کریگا خواہ مرتہن نے ثمن وصول کیا ہو یا نکیا ہو اسواسطے
کہ اس توکیل سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوا (کیونکہ اسنے بدون توکیل مذکور کے رہن لیا تھا) تو مرتہن پر رجوع کرنا کسی حال
میں ثبوت نہو گا جیسے رہن سے خارج کوئی وکالت بیع ہو کہ اسمین جب وکیل فروخت کر کے دام ایسے شخص کو دیدے جسکے
دینے کا موکل نے حکم دیا ہو پھر وکیل کے ذمہ عہدہ لاحق ہو تو وکیل مذکور اس شخص پر رجوع نہیں کر سکتا جسنے ثمن وصول پایا ہے
ف۔ بلکہ موکل کی طرف رجوع لاتا اور اس سے اپنا چھٹکارا حاصل کرتا ہے پس یہی ایسی وکالت میں حکم ہے جو عقد رہن
واقع ہونے کے بعد واقع ہو۔ بخلاف الوکالۃ المشروطۃ فی العقد لانہ تعلق بہ حق المرتہن فیکون البیع لحقہ
برخلاف ایسی وکالت کے جو عقد رہن میں مشروط ہو کہ اسمین بسبب مذکورہ بالا عادل کو مرتہن سے رجوع کا اختیار ہوتا ہے
کیونکہ اس وکالت سے حق مرتہن بھی متعلق ہو چکا تو عادل کا فروخت کرنا حق مرتہن کے واسطے بھی ہو گا ف۔ جیسے رہن
کی صرف سے بطور وکالت ہوا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وکالت مشروطہ رہن سے حق مرتہن متعلق ہے اور جو بعد رہن کے
اس سے نہیں متعلق ہے۔ قال رحمہ اللہ تعالی ہکذا ذکرہ الکرخی رح وہذا یؤید قول من لا یری جبر
ہذا الوکیل علی البیع۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ یوں ہی شیخ کرخی رح نے فرق بیان کیا ہے اور یہ روایت مؤید ہے اس
عالم کے قول کی جسکی رائے میں ایسے وکیل پر بیع کے واسطے جبر نہیں ہے ف۔ یعنی جسکی وکالت بعد عقد رہن کے
واقع ہو اگر وہ میعاد ادائے قرضہ آنے پر بیع سے انکار کرے تو جبر نہیں کیونکہ یہ وکیل بمنزلہ دیگر وکیل بیع کے ہے جسکے ساتھ
مرتہن کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی بیع پر مجبور کیا جائیگا انکی طرف سے جواب یہ ہو سکتا ہے
کہ وکیل کا مجبور ہونا بوجہ لزوم وکالت ہے اگرچہ حق مرتہن متعلق نہو اور بیان دقیق جواب دیگر ہے لیکن دونوں جواب کمزور
ہیں واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال وان مات العبد المرہون فی ید المرتہن ثم استحقہ رجل فلہ الخیار ان شاء

ضمن الراہن وان شاء ضمن المرتہن لان کل واحد منہما متعد فی حقہ بالتسلیم او بالقبض - جاننا چاہیئے
یہ ہے کہ اگر مرتہن کے قبضہ میں غلام مرہون مر گیا پھر کسی نے اس غلام پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی ثابت کیا کہ میں اسکا
مستحق ہوں وہ میری ملک تھا تو مستحق کو اختیار ہوگا کہ اسکی قیمت چاہے راہن سے تاوان لے اور چاہے مرتہن سے تاوان
لے اسکی دلیل یہ ہے کہ راہن و مرتہن ہر ایک نے مستحق کے حق میں تعدی واقع ہوئی اسطرح کہ راہن نے سپرد کرنے میں تعدی
کی اور مرتہن نے قبضہ کرنے میں تعدی کی ف - اور تاوان بوجہ تعدی کے واجب ہوا کرتا ہے - فان ضمن الراہن
فقد مات بالدین لانہ ملکہ باداء الضمان فصح الایفاء - پھر اگر مستحق مذکور نے راہن سے قیمت تاوان لی تو مرہون
مذکور کا تلف ہونا بعوض قرضہ کے واقع ہوا سو اسطئے کہ راہن بوجہ ادائے تاوان کے اسکا مالک ہو گیا تو قرض ادا کرنا صحیح
ہو گیا - وان ضمن المرتہن یرجع علی الراہن بما ضمن من القیمۃ وبدینہ - اور اگر اسنے مرتہن سے قیمت تاوان
لی تو وہ راہن سے یہ قیمت اور اپنا قرضہ واپس لیگا - اما بالقیمۃ فلانہ مغرور من جہۃ الراہن واما بالدین فلانہ
انتقض اقتضاؤہ فیعود حقہ کما کان - پس قیمت کو راہن سے واپس پاتا اس وجہ سے کہ اسنے راہن ہی کی جانب
سے یہ دھوکا پایا اور قرضہ پانا اس وجہ سے کہ اسکا وصول پانا ٹوٹ گیا تو اسکا حق جیسا تھا ویسا ہی عود کر آیا - فان قیل
لما کان قرار الضمان علی الراہن برجوع المرتہن علیہ والملک فی المضمون یثبت لمن علیہ قرار الضمان
فتبین انہ رہن ملک نفسہ فصار کما اذا ضمن المستحق الراہن ابتداء قلنا ہذا طعن ابی خازم القاضی
اگر اعتراض کیا جاوے کہ جب تاوان کا قرار راہن پر ٹھہرا بوجہ اسکے کہ مرتہن نے اس سے واپس لیا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر
تاوان کا قرار ہو اسی کی ملکیت اس چیز میں ثابت ہوتی ہے جسکے عوض تاوان دیا ہے تو ظاہر ہوا کہ راہن نے اپنی ملکیت مرہون
کی تھی تو یہ بھی ایسا ہو گیا جیسے مستحق نے ابتداء سے راہن سے تاوان لے لیا ہم کہتے ہیں کہ یہ قاضی ابو خازم نے طعن
کیا ہے ف - ابو خازم بحا مہملہ و زاء معجمہ شیخ عبد الحمید بن عبد العزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسن پر اعتراض
کیا تھا اور حاصل یہ ہوا کہ جب راہن ہی آخر ضامن ٹھہرا تو مرتہن کے پاس اسی کی ملک تلف ہوئی جیسے مستحق نے اگر ابتداء
سے راہن سے تاوان لیا تو یہی ہوتا ہے پس مرتہن کا قرضہ ساقط ہونا چاہیئے حالانکہ تم نے کہا کہ اگر راہن سے ابتداء میں لیا
ہے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوا اور اگر مرتہن سے تاوان لیکر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان ٹھہرے تو مرتہن کا قرضہ
نہیں ساقط ہوگا بلکہ مرتہن تاوان مع قرضہ کے راہن سے پاویگا - حالانکہ یہ فرق بےمعنی ہے - والجواب عنہ انہ یرجع
علیہ بسبب الغرور والغرور بالتسلیم کما ذکرناہ او بالانتقال من المرتہن الیہ کانہ وکیل منہ والملک
بحکم ذلک متاخر عن عقد الرہن - اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مرتہن اپنا ادا کیا ہوا تاوان راہن سے یا تو
بوجہ فریب کے واپس لیتا ہے اور فریب راہن یہ کہ اسنے غیر کا مال لیکر مرتہن کے سپرد کر دیا (حتی کہ وہ ضامن ہو گیا) جیسا
ہمنے سابق میں بیان کیا ہے اور یا مرتہن سے راہن کی جانب تاوان منتقل ہونے کی وجہ سے مرتہن واپس لیتا ہے گویا مرتہن
اسکی جانب سے وکیل ہے اور کوئی وجہ ان دونوں میں ہو ہر وجہ عقد رہن سے ملک پیچھے واقع ہوئی ف - خلاصہ یہ کہ
راہن کی ملکیت اگر مرتہن کو مال غیر سپرد کرنے کی وجہ سے ہو تو اسی وقت سے ملکیت ہوگی حالانکہ سپردگی سے رہن پورا ہوا تب
ملکیت راہن پیدا ہوئی یا ملک راہن کی وجہ یہ ہو کہ جب مرتہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا (غیر کے حق میں یہ غاصب ہے)
پس غیر نے اس سے تاوان لیا تو مرتہن مالک ہو گیا لیکن مرتہن نے بوجہ راہن کے قبضہ کیا تھا تو تاوان بجانب راہن
منتقل ہوا اور چونکہ مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی تو منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی بعد قبضہ سے شروع
ہوئی اور یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہی تو ثابت ہوا کہ مرتہن سے مستحق نے تاوان لیا ہے اور تاوان کا قرار جا کر راہن پر

ٹھہرا ہی تو اس صورت مین راہن کی ملکیت بعد رہن کے ثابت ہوتی ہی اور اس سے اپنی ملک رہن کرنا متعین نکلتا ہی بخلاف الوجہ الاول۔ برخلاف صورت اول کے ف۔ جبکہ مستحق نے اول راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت مین راہن کی ملکیت قبل رہن کے ثبوت ہوتی ہی۔ لان المستحق یضمنہ باعتبار القبض السابق علی الرہن فیستند الملک الیہ فتبین انہ رہن ملک نفسہ۔ اسواسطے کہ مستحق نے راہن سے بلحاظ اسکے قبضہ سابق کے تاوان لیا جو رہن سے پہلے واقع تھا تو ملکیت اسی حالت کی جانب مستند ہوگی پس ظاہر ہوگا کہ راہن نے اپنی ذاتی ملک رہن رکھی ف۔ کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کرکے اسکو رہن کیا تو قبضہ ہی سے غاصب ضامن ہوگیا اور ضمان دیکر اسی وقت سے مالک ہوگیا تو اسنے گویا مالک ہوکر رہن کیا۔ وقد طولنا الکلام فی کفایۃ المنتہی واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ اور ہمنے اسکی توضیح مین کلام کو طول دیکر کفایۃ المنتہی مین بیان کیا ہی واللہ تعالے اعلم بالصواب ف شاید شیخ رح کی مراد یہ ہی کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض ہوتا ہی وہ ہمنے دفع کردیا اسطرح کہ یہان تمنے رہن سے ملکیت پیچھے ثابت کرکے رہن کو باطل ٹھہرایا کہ نافذ نہین ہوگا حالانکہ مضاربت مین اگر رب المال نے جو راس المال دیا تھا اسکا کوئی مستحق نکلا اور مضارب نے بوجہ اسمین تصرف کرنے کے مستحق کو تاوان ادا کیا تو وہ رب المال سے تاوان واپس لیگا مگر مضاربت نافذ ہوگی حالانکہ یہان بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملک منتقل ہوئی تو وہ بعد مضاربت کے ہوگی پھر بھی تمنے کہا کہ مضاربت نافذ ہی حالانکہ رہن کو نافذ نہین کہتے ہو اور جواب یہ کہ مضاربت عقد غیر لازم ہی تو اسکے دوام کا حکم مثل ابتداء کے ہی گویا بعد ملک کے رب المال نے جاکر عقد کیا برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہی تو فرق ہوگیا ع م۔ مترجم کہتا ہی کہ میرے نزدیک یہان اشکال دوطرح باقی ہی اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ مین مضارب نے جب راس المال مین تصرف کیا تو ضامن ہوا اور جب راس المال مبدل ہوجاوے تو مضاربت بھی لازم ہوجاتی ہی ہان یہ ہوسکتا ہی کہ بدون تغیر کے اگر مستحق نے اپنا مال بعینہ لے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے اور جدید عقد کی ضرورت نہین ہی لیکن یہ جواب جب صحیح ہو کہ مسئلہ مضاربت کے یہی معنی ہون کیونکہ مضارب کو اس صورت مین ضمان کا حق نہین ہو، حالانکہ مسئلہ اسکے خلاف ہی علاوہ برین جدید راس المال سے مضاربت اول باقی نہین رہ سکتی ہی پس فرق مذکور مشکل ہی۔ دوم یہ کہ جب راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہوچکا تو مرتہن کی جانب سے ضمان منتقل ہونے سے ضامن ہونا تحصیل الحاصل ہی اور یہ باطل ہی تو بہر صورت راہن بوجہ قبضۂ سابق کے ضامن ہی ہان مرتہن کے رجوع کرلینے کے واسطے البتہ اسکا سپرد کرنا علت ہی پس جواب مین سخت تامل ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔

باب التصرف فی الرہن والجنایۃ علیہ وجنایتہ علی غیرہ

یہ باب مرہون مین تصرف کرنے اور مرہون پر قتل وزخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہون کا جرم مذکور غیر پر واقع ہونے کے بیان مین۔

یعنی عقد رہن واقع ہونے کے بعد اگر مرتہن نے مرہون مین ایسا تصرف کیا جو اسکی اجازت مین داخل نہین ہی یا راہن نے کوئی تصرف کیا تو اسکا کیا حکم ہی اور اگر مرہون کوئی غلام ہو جسنے کسی کو قتل کردیا یا زخمی کیا تو کیا حکم ہی یا مرہون کو کسی نے قتل یا زخمی کیا تو کیا حکم ہی۔ قال واذا باع الراہن الرہن بغیر اذن المرتہن فالبیع موقوف لتعلق حق الغیر بہ وہو المرتہن فیتوقف علی اجازتہ وان کان الراہن یتصرف فی ملکہ کمن اوصی بجمیع مالہ تقف علی اجازۃ الورثۃ فیما زاد علی الثلث لتعلق حقہم بہ۔ اگر راہن نے مال مرہون کو بغیر اجازت مرتہن کے فروخت

کیا وہ موقوف رہیگی یعنی نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس بیع سے غیر کا حق متعلق ہے اور وہ مرتہن ہے پس مرتہن کی اجازت پر
موقوف ہوگی حتی کہ اگر وہ اجازت دیدے تو رہن سے خارج ہوکر بیع نافذ ہوجائیگی اور بدون اسکے نافذ نہوگی) اگرچہ
راہن کا یہ تصرف اپنی ملکیت میں واقع ہوا ہے اور اسکی نظیر وہ شخص ہے جسنے اپنے تمام مال کی وصیت کردی (مثلاً یہ کہ میری
موت کے بعد سب مال فقرا کو صدقہ دیا جاوے) تو تہائی سے زائد مال کے حق میں وصیت مذکورہ وارثوں کی اجازت
پر موقوف ہے کیونکہ تہائی کے سوائے باقی مال سے وارثوں کا حق متعلق ہوچکا ہے ف اور یہ مثال صرف اس امر کو مفید ہے
کہ دوسرے کے تعلق سے تصرف نافذ نہیں ہوتا ہے ورنہ جب موصی مرگیا تو اسکی ملکیت ترکہ سے زائل ہوگئی سوائے اسکے
کہ تہائی تک اگر اسنے تصرف کی وصیت کی تو اسقدر مال میں اسکی ملکیت متعلق رہیگی۔ **فان اجازہ المرتہن جاز**
لان التوقف لحقہ وقد رضی بسقوطہ۔ پس اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو جائز یعنی نافذ ہوجائیگی
اسواسطے کہ بیع کا توقف تو مرتہن کے حق ہی کی وجہ سے تھا اور وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہوگیا۔ **وان قضاہ**
الراہن دینہ جاز ایضا لانہ زال المانع من النفوذ والمقتضی موجود وہو التصرف الصادر من الاہل
فی المحل۔ اور اگر راہن نے مرتہن کا قرضہ ادا کردیا تو بھی بیع جائز ہوگئی یعنی نافذ ہوگئی اسواسطے کہ بیع نافذ ہونے
سے جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا (اور ہر تصرف کے نافذ ہونے کے واسطے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک یہ کہ
نافذ ہونے سے کوئی امر مانع نہو اور دوم یہ کہ نافذ ہونے کا مقتضی موجود ہو پس مانع کا زائل ہوجانا تو معلوم ہوگیا کہ
مرتہن کا قرضہ ہی ادا کردیا) اور نافذ ہونے کا مقتضی پہلے سے موجود ہے اور وہ عاقل بالغ کا تصرف ایسے محل مملوک
میں جو قابل فروخت ہے ف تو جب مقتضی موجود اور مانع نہ رہا تو ضرور تصرف نافذ ہے۔ **واذا نفذ البیع باجازۃ**
المرتہن ینتقل حقہ الی بدلہ۔ اور جب مرتہن کی اجازت دینے سے (بدون ادائے قرضہ کے) یہ بیع نافذ ہوئی تو مرتہن
کا حق مرہون کے عوض کی طرف منتقل ہوجائیگا ف یعنی اجازت دینے سے اسکا حق رہن بالکل ساقط نہیں
ہوگا بلکہ مرہون کی عوض ثمن سے متعلق ہوجائیگا حتی کہ ثمن بجائے مرہون عین کے قائم ہوکر رہن ہوجائیگا۔ **ہو الصحیح**
یہی روایت صحیح ہے ف اور ضرورت نہیں کہ اجازت کے وقت مرتہن نے یہ شرط کردی ہو کہ اسکا عوض مرہون ہے
لان حقہ تعلق بالمالیۃ والبدل لہ حکم المبدل۔ اسواسطے کہ مرتہن کا حق تو مالیت سے متعلق ہے اور بدل کے واسطے
مبدل کا حکم ہے ف کیونکہ بدل و مبدل دونوں مالیت کی راہ سے واحد ہیں اگرچہ صورت میں فرق ہو۔ **فصار**
کالعبد المدیون اذا بیع برضاء الغرماء ینتقل حقہم الی البدل لانہم رضوا بالانتقال دون السقوط راسا
پس یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے تجارتی غلام جسپر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے ہیں جب وہ قرضخواہوں کی اجازت سے فروخت
کیا گیا تو انکا حق اسکے بدل سے متعلق ہوجاتا ہے اسواسطے کہ یہ لوگ تو حق منتقل ہونے پر راضی ہوئے ہیں بالکل ساقط
ہوجانے پر راضی نہیں ہوئے ف یعنی اگر قرضخواہوں نے اسکے فروخت کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم
نہیں کہ یہ لوگ بالکل اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہیں۔ ہاں اسقدر البتہ لازم ہے کہ اس غلام کے عین سے اپنا حق
منتقل ہوجانے پر راضی ہیں اور حال یہ کہ تجارتی غلام کی گردن سے قرضخواہوں کا حق متعلق ہوا کرتا ہے پس اگرچہ
انہوں نے درخواست دی اور بیع کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہوا کہ انہوں نے اپنا حق ساقط کیا
بلکہ منتقل کیا حتی کہ اسکے ثمن سے ان لوگوں کا حق حصہ رسد متعلق ہوگیا۔ **فکذا ہذا**۔ پس اسی طرح یہ معاملہ مرتہن ہے
ف کہ جب مرتہن نے راہن کو مرہون فروخت کرنے کی اجازت دی تو یہ لازم نہیں کہ اسنے اپنا حق بالکل ساقط
کیا بلکہ یقینی اسقدر کہ منتقل کیا پس اسی قدر حکم ہوگا حتی کہ ثمن کی جانب اسکا حق منتقل ہوگا۔ اب رہا یہ کلام کہ جسے

مرتہن کو بیع کی اجازت کا اختیار ہو گیا اسی طرح فسخ کا بھی اختیار ہو تو اسمین اختلاف الروایۃ ہو۔ وان لم یجز المرتہن البیع وفسخہ انفسخ فی روایۃ حتی لو افتک الراہن الرہن لاسبیل للمشتری علیہ لان الحق الثابت للمرتہن بمنزلۃ الملک فصار کالمالک لہ ان یجیزہ ولہ ان یفسخ۔ اور اگر مرتہن نے بیع کی اجازت نہ دی بلکہ بیع کو فسخ کیا تو بیع فسخ ہو جائیگی یہ روایت شیخ ابن سماعہ رح ہو حتی کہ اگر راہن نے فک رہن کر لیا تو مشتری کو اس مبیع لینے کی کوئی راہ نہو گی اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے جو حق ثابت ہو وہ بمنزلہ ملک کے ہو تو مرتہن مانند مالک کے ہوا کہ جسکو اختیار ہوتا ہو کہ چاہے اجازت دے اور چاہے فسخ کرے ف۔ لیکن مخفی نہین کہ بمنزلۂ مالک ہونے سے بالکل مالک کا حکم نہین ہو سکتا ہو اور اصل یہ ہو کہ مرتہن کی اجازت تو بیع منعقد جائز ہو جانے کے واسطے نہین تھی بلکہ وہ تو نافذ ہونے کے واسطے تھی کیونکہ عین مرہون کا مالک راہن ہو اور مرتہن صرف مانع تھا ہو جیسے اجارہ لازمہ مین مستاجر ہوتا ہو اور ممکن نہین کہ عین مرہون کا مالک راہن ہو پھر مرتہن بھی ہو لہذا دوسری روایت مین آیا کہ اسکو فسخ کا اختیار نہین ہو چنانچہ فرمایا۔ وفی اصح الروایتین لاینفسخ بفسخہ لانہ لو ثبت حق الفسخ لہ انما یثبت ضرورۃ صیانۃ حقہ وحقہ فی الحبس لایبطل بالانعقاد بذا العقد فبقی موقوفا فان شاء المشتری صبر حتی یفتک الراہن الرہن اذا العجز علی عرض الزوال وان شاء رفع الامر الی القاضی وللقاضی ان یفسخ لفوات القدرۃ علی التسلیم وولایۃ الفسخ الی القاضی لاالیہ وصار کما اذا ابق العبد المشتری قبل القبض فانہ یتخیر المشتری لما ذکرنا کذلک ہذا۔ اور ہر دو روایت مین سے اصح روایت تو یہ ہو کہ مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ نہو گی (اور نہ وہ قاضی سے فسخ کرانے کی درخواست کر سکتا ہو) اسواسطے کہ مرتہن کو اگر حق فسخ حاصل ہوتا تو صرف اس ضرورت سے حاصل ہوتا کہ اسکا حق محفوظ رہے حالانکہ اس بیع کے منعقد لازم ہو جانے سے اسکا روکنے کا حق باطل نہین ہوتا ہو (کیونکہ مشتری کی ملکیت اسکی منافی نہین جیسے راہن کی ملکیت منافی نہین ہو) تو یہ عقد ابھی موقوف رہا۔ (اور نافذ نہین ہوا) پس مشتری کو اختیار ہوا کہ چاہے تو اتنی مدت تک صبر کرے کہ بائع راہن اسکو فک رہن کرے (تب بائع سے لیگا) اسواسطے کہ عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہو یعنی سپردگی سے عاجز ہونا قطعی مایوسی کے قابل نہین بلکہ جبھی فک رہن کرے قادر ہو جاوے تو چاہے مشتری اسوقت تک صبر کرے اور چاہے اس امر کا مرافعہ قاضی کے سامنے لیجاوے اور قاضی کو اس عقد کے فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہو کیونکہ بائع کو سپرد کرنے کی قدرت بالفعل حاصل نہین ہو اور فسخ کی ولایت خود مشتری کو نہین بلکہ قاضی کو حاصل ہو اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بائع نے اپنا غلام فروخت کیا اور قبضہ دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا تو سپردگی کی قدرت نہونے سے مشتری کو اختیار دونون وجہ مذکورہ پر حاصل ہو گا اسی طرح یہان مرہون کے خرید مین مشتری کو حاصل ہو۔ ولو باعہ الراہن من رجل ثم باعہ بیعا ثانیا من غیرہ قبل ان یجیزہ المرتہن فالثانی موقوف ایضا علی اجازتہ لان الاول لم ینفذ والموقوف لایمنع توقف الثانی۔ اور اگر راہن نے مرہون کسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے اسکو دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسری بیع بھی مرتہن کے اجازت پر موقوف ہو اسواسطے کہ بیع اول نافذ نہین ہوئی تھی بلکہ موقوف تھی اور بیع موقوف اس امر سے مانع نہین کہ دوسری بیع موقوف ہو۔ فلو اجاز المرتہن البیع الثانی جاز الثانی۔ پس اگر مرتہن نے بیع دوم کی اجازت دیدی تو بیع دوم جائز ہو جائیگی ف۔ اور اگر اسنے بیع اول کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہو جائیگی ح ع۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ مسئلہ مشعر ہو کہ روایت ابن سماعہ رح صحیح ہو یعنے بیع مذکور ابھی لازم نہین ہوئی حتی کہ مرتہن فسخ کر سکتا ہو؛ سواسطے کہ اگر بیع اول لازم ہو جاتی حتی کہ بدون فسخ قاضی کے وہ فسخ نہو سکے تو بیع دوم کا نافذ ہونا ممکن نہین ہو کیونکہ بیع اول نہین فسخ ہوئی پس لامحالہ یہی کہا جاوے

کہ یہ مسئلہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیع اول کا جواز ہی موقوف تھا اور یہی بنابر روایت ابن سماعہ رحمہ اللہ کے ہے فتامل فیہ -م- **ولو باع الراہن ثم آجر او وہب او رہن من غیرہ واجاز المرتہن ہذہ العقود جاز البیع الاول** - اگر راہن نے مرہون کو (بلا اجازت مرتہن کے) فروخت کیا پھر اسکو دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا اور مرتہن اول نے ان عقود کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہوگی **ف** - اور بیع کے بعد جو عقد ہے خواہ ہبہ ہو یا اجارہ ہو یا رہن وہ درد جائز نہیں ہوگا حالانکہ بیع کے بعد اگر بیع دوم ہو تو بیع دوم اجازت مرتہن جائز ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا تو معلوم ہوا کہ بیع دوم و دیگر عقود میں فرق ہے - **والفرق ان المرتہن ذو حظ من البیع الثانی لانہ یتعلق حقہ ببدلہ فیصح تعیینہ لتعلق فائدتہ بہ اما لا حق لہ فی ہذہ العقود لانہ لا بدل فی الہبۃ والرہن والذی فی الاجارۃ بدل المنفعۃ لا بدل العین وحقہ فی مالیۃ العین لا فی المنفعۃ فکانت اجازتہ اسقاطا لحقہ فزال المانع فنفذ البیع الاول فوضح الفرق** - اور فرق یہ ہے کہ مرتہن کے واسطے بیع دوم سے کچھ نصیب ہے اسواسطے کہ بیع دوم کے ثمن سے مرتہن کا حق متعلق ہے تو اسکی تعیین کرنا صحیح ہے (یعنی مرتہن نے خاص کر بیع دوم کی اجازت دی) کیونکہ اس سے مرتہن کا فائدہ متعلق ہے (جسکو اسنے غور کر لیا ہوگا اور وہ بیع اول سے زیادہ مرغوب ہوگا) اور رہے یہ عقود یعنی ہبہ و رہن و اجارہ تو انسے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہے اسواسطے کہ ہبہ و رہن میں عوض نہیں ہے اور اجارہ میں جو عوض ہے وہ منفعت کا بدلا ہے اور عین شئی کا بدلا نہیں ہے حالانکہ مرتہن کا تعلق مالیت عین سے ہوتا ہے اور منفعت عین سے نہیں ہوتا ہے تو جب اسنے سب عقود کی اجازت دی تو بنظر ان عقود کے معلوم ہوا کہ اسنے اپنا حق ساقط کر دیا تو مانع زائل ہو گیا پس بیع اول نافذ ہو جائیگی پس بیع و ان عقود میں فرق ظاہر ہو گیا **ف** - اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ بیع اول و دوم کی صورت میں جسکی اجازت دی وہی نافذ ہوگی کیونکہ اسکا تعیین کرنا بنظر تعلق حق کے صحیح ہے اور بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ کی جب اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ اجازت سے اسکو اپنا حق ساقط کرنا منظور ہے اور بعوض عقد سے اپنا حق متعلق کرنا منظور نہیں ہے کیونکہ ان عقود میں اسکے تعلق کا عوض ہی نہیں ہے اور جب اسنے اپنا حق ہی ساقط کیا تو جو عقد کہ مقدم ہے یعنے بیع وہی نافذ ہوگا خصوصاً جبکہ وہ قوی ہے کیونکہ بیع عقد لازم ہوتا ہے اور ہبہ وغیرہ لازم نہیں ہے - فافہم -م- **قال ولو اعتق الراہن عبد الرہن نفذ عتقہ وفی بعض اقوال الشافعی رح لا ینفذ اذا کان المعتق معسرا لان فی تنفیذہ ابطال حق المرتہن فاشبہ البیع** - اگر راہن نے غلام مرہون کو آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہو جائیگا (خواہ راہن تنگدست ہو یا خوشحال ہو) اور امام شافعی رح کے اس مسئلہ میں اقوال ہیں از انجملہ بعض قول میں ہے کہ اگر راہن تنگدست ہو تو عتق نافذ نہیں ہوگا اسواسطے کہ اسکو نافذ قرار دینے میں حق مرتہن کا ابطال ہے تو عتق بمانند بیع ہو گیا **ف** - چنانچہ بیع بالاتفاق بوجہ حق مرتہن کے نافذ نہیں ہوتی ہے - **بخلاف ما اذا کان موسرا حیث ینفذ علی بعض اقوالہ لانہ لا یبطل حقہ معنی بالتضمین** - برخلاف اسکے اگر راہن خوشحال ہو تو شافعی کے نزدیک عتق مذکور نافذ ہو جائیگا بنابر بعض قول شافعی رح کے اسواسطے کہ فی المعنی مرتہن کا حق بذریعہ تاوان لینے کے باطل نہوگا **ف** - یعنی مرتہن اس سے تاوان لے لیگا تو قیمت بجائے مرہون کے قائم ہو جائیگی اور قیمت ذکر مرہون کے معنی میں ہے - اور جب راہن تنگدست ہو تو مرتہن اس سے کچھ وصول نہیں کر سکتا تو اسکا عتق بھی نافذ نہیں ہوگا - **وبخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارۃ تبقی مدتہا اذ الحر یقبلہا اما لا یقبل الرہن فلا یبقی** - برخلاف اجارہ دیے ہوئے غلام کے کہ اسکو آزاد کرنا جائز ہے اسواسطے کہ اجارہ تو صرف اپنی مدت تک رہیگا (اور اسمیں منع نہیں) اسواسطے کہ آزاد ہو کر بھی وہ اجارہ کے قابل ہے یعنے آزادی منافی اجارہ نہیں ہے لیکن رہن کے

قابل نہیں ہوتا تو وہ مرہون نہیں رہیگا ف۔ تو مرتہن کا نقصان ہے پس خلاصہ یہ کہ حالت رہن میں مرہون غلام کو آزاد کرنا نافذ نہیں بلکہ
تو شمالی میں نافذ ہے جیسے اجارہ دیے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی نافذ ہے۔ یہ سب امام شافعی رح کا قول مع دلائل مذکور ہے۔ و
لنا انه مخاطب۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ راہن شخص مخاطب یعنی عاقل بالغ ہے۔ اعتق ملک نفسه۔ جسنے اپنی ذاتی
ملکیت کو آزاد کیا۔ فلا یلغو تصرفه لعدم اذن المرتهن۔ تو مرتہن کی اجازت نہ ہونے سے اسکا تصرف لغو نہیں ہوگا۔ کما اذا
اعتق العبد المشتری قبل القبض او اعتق الآبق او المغصوب۔ جیسے مشتری نے خریدے ہوئے غلام کو
قبضہ سے پہلے آزاد کیا یا بھاگے ہوئے غلام کو یا مغصوب غلام کو آزاد کیا ف۔ تو نافذ ہو جاتا ہے حالانکہ ان صورتوں
میں بھی مالک کا قبضہ نہیں ہے۔ ولا خفاء فی قیام ملک الرقبة لقیام المقتضی۔ اور اسمیں کچھ خفا نہیں کہ راہن کی
ملکیت رقبہ موجود ہے کیونکہ موجب ملک قائم ہے ف۔ ابھی زائل نہیں ہوا یعنی یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ مرہون ابھی تک
مالک راہن ہی ہے حتی کہ مسئلہ رہن کیا اور نہ رہن جائز نہ ہوتا۔ وعارض الرهن لا ینبئی عن زواله۔ اور رہن عارض ہونا
اسکی ملکیت زائل ہونے کو مشعر نہیں ف۔ بلکہ اسکی ملکیت کا قبضہ ہے کیونکہ ابھی مرہون ہے پس عتق ثابت ہوا کیونکہ
جو شخص اپنی ملک کا غلام یا باندی بخود اختیاری آزاد کرے تو عتق نافذ ہو جاتا ہے اگرچہ فی الحال قبضہ نہ ہو کیونکہ عتق ایسا تصرف
ہے جو فقط ملکیت چاہتا ہے اور قبضہ ضروری نہیں ہے۔ ثم اذا زال ملکه فی الرقبة باعتاقه یزول ملک المرتهن
فی الید بناء علیه کاعتاق العبد المشترک بل اولی۔ پھر جب راہن کی ملک جو رقبہ غلام میں حاصل ہے وہ بوجہ اسکے
اعتاق کے زائل ہوئی تو مرتہن کی ملکیت جو صرف قبضہ میں ثابت ہے وہ اسی بنا پر زائل ہو گئی جیسے غلام مشترک آزاد
کرنے میں ہوتا ہے بلکہ بدرجہ اولے ف۔ یعنی غلام مشترک میں اگر ایک نے آزاد کیا تو دوسرے کی ملکیت اسکو نہیں روکتی
بلکہ غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں مرتہن کی ملکیت حبس اسکو مانع نہوگی بلکہ بدرجۂ اولی مرتہن کا حق قبضہ مانع نہیں ہو سکتا
لان ملک الرقبة اقوی من ملک الید فلما لم یمنع الاعلی لم یمنع الادنی بالطریق الاولی۔ اسواسطے کہ
ملک رقبہ (جو شریک کو حاصل ہے) زیادہ قوی ہے بہ نسبت ملکیت قبضہ کے (جو مرتہن کو حاصل ہے) پس جب اصلی
ملکیت مانع نہوئی تو کمتر درجہ ادنی مانع نہیں ہو سکتی ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن
عاقل بالغ کا تصرف لغو نہو گا بلکہ نافذ ہو جائیگا تو یہی دلیل بیع مرہون میں جاری ہے چنانچہ شافعی رح نے اسی پر قیاس
کیا۔ جواب یہ کہ اعتاق و بیع میں فرق ہے چنانچہ اعتاق میں ضرورت قبضہ نہیں تو وہ نافذ ہو جاتا ہے۔ وامتناع النفاذ
فی البیع والهبة لانعدام القدرة علی التسلیم۔ اور بیع مرہون یا ہبہ مرہون نافذ نہونا اسوجہ سے کہ سپرد کرنے
کی قدرت نہ رہی ف۔ حالانکہ بیع بدون اس قدرت کے نافذ نہیں اور نہ ہبہ بدون سپرد کرنے کے تام و نافذ نہیں ہے
اگر کہا جاوے کہ اگر زید نے اپنے غلام کی نسبت وصیت کی کہ اسکا رقبہ بکر کو دیا جاوے تو جب تک دیا نہ جاوے تب تک
بکر مالک نہوگا حالانکہ اگر وارث اسکو آزاد کرے تو تصرف لغو ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ یہ نقط دعوی ہے۔ واعتاق الوارث
العبد الموصی برقبته لا یلغو۔ اور وارث کا ایسے غلام حر کو آزاد کرنا جسکی گردن کی میت نے کسی کے واسطے وصیت
کی تھی لغو نہیں ہوتا ف۔ یعنی وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا لغو نہیں ہوتا جیسا تم دعوی کرتے ہو۔ بل یؤخر الی
اداء السعایة عند ابی حنیفة رح۔ بلکہ اپنی قیمت کما کر ادا کرنے تک تاخیر ہوتی ہے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے
ف۔ ورنہ صاحبین کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو جاتا ہے پس خلاصہ یہ نکلا کہ اگر مرہون میں اعتاق یا بیع
کا تصرف کیا تو تصرف لغو نہیں ہوگا لیکن بیع ایسا تصرف ہے جو نافذ ہونے کے واسطے قبضہ تسلیم چاہتا ہے تو بیع نافذ نہوگی
جیسے ہبہ کیا یا صدقہ دیا تو بھی نافذ نہوگا کیونکہ راہن کو قبضہ کی قدرت نہیں ہے اور اعتاق ایسا تصرف ہے جو قبضہ نہیں چاہتا ہے

تو وہ نافذ ہو جائیگا۔ م۔ واذا نفذ الاعتاق بطل الرہن لفوات محلہ۔ اور جب اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن باطل ہوگیا
کیونکہ رہن کا محل نہیں رہا۔ ف۔ کیونکہ یہ غلام اب راہن کی ملک نہیں بلکہ آزاد ہی جو قابل رہن نہیں ہوتا ہی۔ اب حال
یہ کہ مرتہن کے واسطے کیا حکم ہوگا تو فرمایا کہ۔ ثم بعد ذلک ان کان الراہن موسرا والدین حالا طولب باداء
الدین لانہ لو طولب باداء القیمۃ تقع المقاصۃ بقدر الدین فلا فائدۃ فیہ۔ پھر بعد نفاذ اعتاق کے دیکھا جاوے
کہ راہن خوشحال ہو اور قرضہ فی الحال واجب الاداء ہی (خواہ اسوجہ سے کہ میعاد نہ تھی یا میعاد آگئی تو اور مدت ختم ہو گئی)
تو راہن سے ادائے قرضہ کا مطالبہ کیا جائیگا (اگرچہ وہ ادائے قیمت کا ضامن ہی) اسواسطے کہ اگر اس سے ادائے قیمت
کا مطالبہ کیا جاوے تو قیمت سے بقدر قرضہ کے مقاصہ یعنی ادلہ بدلہ ہو جائیگا پس قیمت کے مطالبہ سے کچھ فائدہ نہیں ہی
ف۔ کیونکہ میعاد نہ دار دہی۔ وان کان الدین مؤجلا۔ اور اگر قرضہ میعادی ہو ف۔ اور ابھی میعاد باقی ہی
اخذت منہ قیمۃ العبد وجعلت رہنا مکانہ حتی یحل الدین لان سبب الضمان تحقق وفی التضمین
فائدۃ فاذا حل الدین اقتضاہ بحقہ اذا کان من جنس حقہ ورد الفضل۔ تو راہن خوشحال سے اس غلام کی
قیمت لی جاوے اور بجائے مرہون کے رہن کی جاویگی یعنے مرتہن کے پاس محبوس رہیگی یہانتک کہ قرضہ کی میعاد آجاوے
یعنی واجب الاداء ہونے کا وقت آجاوے اس دلیل سے کہ تاوان کا سبب متحقق ہوا یعنی مرہون اسنے آزاد کرکے مرتہن کے
حق میں تعدی کی پس ضامن ہوا اور ضمان لینے میں مرتہن کے واسطے فائدہ ہی یعنی اسکو حصول قرضہ میں مضبوطی ہی پھر جب
ادائے قرضہ کا وقت آوے تو مرتہن اسکو اپنے قرضہ میں وصول کرے بشرطیکہ قیمت اسکی جنس حق سے ہو اور جو کچھ بڑھے
وہ راہن کو واپس کردے ف۔ اور جنس حق کے معنی یہ کہ اگر قرضہ درم ہوں اور یہ قیمت بھی درم ہوں تو بقدر قرضہ کے
اپنے حق میں وصول کرے اور باقی واپس دے اور اگر مختلف ہو مثلا قرضہ درم ہی اور قیمت مذکورہ دینار یا کوئی کیلی یا وزنی
چیز ہو تو راہن سے مطالبہ کرکے اسکے ادا کرنے پر وصول کرے ورنہ قیمت روکے رہے اور بحکم قاضی وصول پاویگا اور یہاں
دینار و درم مختلف جنس ہونے کا مسئلہ سابق میں اختلافی گذرا ہی واللہ تعالے اعلم۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ راہن جسنے
غلام مرہون آزاد کردیا خوش حال ہو۔ وان کان معسرا سعی العبد فی قیمتہ وقضی بہ الدین الا اذا کان بخلاف
جنس حقہ لانہ لما تعذر الوصول الی عین حقہ من جہۃ المعتق یرجع الی من ینتفع بعتقہ وہو العبد
لان الخراج بالضمان۔ اور اگر راہن مذکور تنگدست ہو تو غلام آزاد شدہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کریگا اور
اس سے مرتہن کا قرضہ ادا کیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ قیمت حاصل شدہ مرتہن کے حق سے غیر جنس ہو (تو اسکو
روک کر ادائے قرضہ کا مطالبہ کریگا حتی کہ غیر جنس کو فروخت کرکے ادا کردے) پس سعایت مذکورہ اسوجہ سے لازم ہوئی کہ
جب مرتہن کو آزاد کرنے والے کی طرف سے اپنا عین حق ملنا متعذر ہوا تو وہ اس شخص کی طرف رجوع کریگا جسنے آزاد کنندہ
کے فعل سے نفع پایا ہی اور وہ غلام ہی اسواسطے کہ خراج بالضمان ہی ف۔ یعنی حصول نفع بنسبت الضمانت ہی تو نفع آزادی
کے ساتھ ضمان قیمت لازم ہی اور بعض شارحین نے لکھا یعنی حاصلات بوجہ ضمان ہی۔ اسکے معنی یہ بھی ہوئے کہ حاصلات
کا جائز ہونا اسوجہ سے کہ وہ عین کا ضامن ہی اور یہ معنی مورد حدیث سے زیادہ مناسب ہیں چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ
سے روایت ہی کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جبتک اللہ تعالی نے چاہا اسکے پاس رہا پھر اسنے غلام مذکور میں
عیب پایا اور حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بائع سے مخاصمہ کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائع کو
واپس دیے کا حکم فرمایا پس بائع نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس شخص نے میرے غلام سے کام لیا ہی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ الخراج بالضمان۔ یعنی خراج بسبب ضمان ہی۔ اس حدیث کو امام احمد ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ

وابن حبان رحمہم اللہ تعالےٰ نے روایت کیا اور یہ قصہ صرف بعض طرق میں وارد ہو اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہی۔ ابو عبید رح نے کہا کہ اس حدیث میں خراج وہ حاصلات کمائی غلام ہی جو اسکے اجارہ وغیرہ سے حاصل ہو اسطرح کہ غلام خرید کر اسکی مزدوری سے نفع اٹھایا پھر ایسے عیب پر مطلع ہوا جسکو بائع نے پوشیدہ کیا تھا تو بائع کو واپس کرکے بدلا ثمن پھر لے اور جو کچھ کمائی حاصل ہوئی وہ مشتری کو مسلم رہیگی اسواسطے کہ وہ غلام مذکور کا ضامن تھا حتی کہ اگر اس کام میں یا اسکے قبضہ میں تلف ہو جاتا تو اسکا مال جاتا۔ اور فائق میں مذکور ہو کہ خراج ہر وہ چیز جو کسی چیز سے حاصل ہو جیسے درخت کا خراج اسکے پھل ہیں اور حیوان کا خراج اسکے بچہ و دودھ ہیں کما فی الاشباہ۔ اور اس حدیث کو شافعی و ابن خزیمہ و حاکم وغیرہم نے بھی روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہی۔ واضح ہو کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہی اور ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ صالح الحدیث ہی جیسا کہ ساجی و عثمان الدارمی نے نقل کیا اور یہی دارقطنی کا قول ہی کہ وہ ثقہ ہی اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن عدی رح نے کہا کہ اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہی۔ فاحفظ۔ م۔ پھر شیخ مصنف رح نے حدیث کو بمعنی خراج سوط الضمان لیا یعنی آگے نفع عتق جب غلام کو حاصل ہی تو اسی پر ضمان قیمت بھی واجب ہی اور یہ معنی بھی عام دلالت حدیث سے ظاہر ہیں اگرچہ سبب ورود کچھ ہو۔ بالجملہ غلام اپنی قیمت کے واسطے سعایت کرے۔ قال رح وتاویلہ اذا کانت القیمۃ اقل من الدین اما اذا کان الدین اقل نذکرہ ان شاء اللہ تعالےٰ۔ شیخ رح نے فرمایا کہ اسکی مراد یہ ہی کہ غلام اسوقت قیمت کے واسطے سعی کریگا جب کہ اسکی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو اور درصورتیکہ قیمت زائد ہو کہ قرضہ کم ہو تو ہم اسکو ان شاء اللہ تعالےٰ بیان کرینگے ف۔ پھر یہ امر ظاہر ہی کہ مولی نے اسکو آزاد کیا اور قیمت پر آزاد نہیں کیا تو کمائی کرنا اسکو مولی کے فعل سے لازم آئی لہذا فرمایا۔ ثم یرجع بما سعی علی مولاہ اذا ایسر لانہ قضی دینہ وہو مضطر فیہ بحکم الشرع فیرجع علیہ بما تحمل عنہ۔ پھر غلام مذکور نے جو کچھ سعایت کرکے ادا کیا وہ اپنے مولی یعنی آزاد کرنے والے سے اسوقت واپس لیگا جب اسکا مولی خوشحال ہو جاوے اسواسطے کہ غلام مذکور نے مولی کا قرضہ اس کمائی سے ادا کیا درحالیکہ غلام مذکور شرعی حکم سے اس ادائی پر مجبور تھا (اور اپنی خوشی سے متبرع نہیں تھا) پس اسنے جو کچھ مولی کی طرف سے برداشت کیا وہ مولی سے واپس پاویگا ف۔ ہاں بغیر حکم شرعی کے مجبوری کے ادا کرتا تو بطور احسان ادا کرنے والا قرار پاتا اور واپس نہ لے سکتا۔ بخلاف المستسعی فی الاعتاق لانہ یودی ضمانا علیہ لانہ انما یسعی لتحصیل العتق عندہ وعندہما لتکمیلہ۔ برخلاف اس غلام کے جو اعتاق میں سعایت کرتا ہی (مثلاً زید و بکر میں ایکنے اپنے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کیا اور وہ تنگدست ہی حتی کہ بالاتفاق غلام مذکور پر سعایت واجب ہوئی جبکہ شریک نے سعایت چاہی تو وہ مال سعایت کو آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا) اسواسطے کہ ایسے تاوان کو ادا کرتا ہی جو کہ خود اسی پر واجب ہوا ہی کیونکہ وہ تو سعایت اسواسطے کرتا ہی کہ بقول امام ابوحنیفہ اسکو آزادی حاصل ہو (کیونکہ ابھی آزاد نہیں ہوا ہی) اور بقول صاحبین رح اسکی آزادی پوری ہو جاوے ف۔ کیونکہ صاحبین رح کے نزدیک دو میں ایکے آزاد کرنے سے کل آزاد ہو گیا لیکن اسکے حصہ کی ضمانت میں مقروض ہی۔ بہرحال وہ ایسی ضمانت کے واسطے ساعی ہوا جو اسکی ذات پر لازم ہی۔ وہہنا یسعی فی ضمان علی غیرہ بعد تمام اعتاقہ۔ اور یہاں یہ غلام مرہون جو آزاد کیا گیا ہی یہ تو اپنی آزادی پوری ہو جانے کے بعد ایسی ضمانت کے واسطے سعی کرتا ہی جو دوسرے شخص یعنی اسکے آزاد کرنے والے راہن پر واجب ہی ف۔ اور خوشی خاطر سے نہیں بلکہ بمجبوری شرعی ہی تو اسکو واپس لینے کا بھی اختیار حاصل ہی۔ فصار کمعیر الرہن۔ پس یہ غلام ساعی ایسا ہو گیا جیسے مرہون کا عاریت دینے والا ف۔ چنانچہ اگر زید نے ایک مال بعوض قرضہ کے بکر کے پاس رہن کیا حالانکہ زید نے یہ مال خالد سے رہن کرکے کام نکالنے کے واسطے عاریت

دیا تھا اور میعاد گذر گئی اور نہ بیچنے تک رہن نہیں کیا پس غالب نے فوراً رہن کر دیا تو جس قدر قرضہ دیکر رہن کر لیا ہے وہ زید سے واپس لیگا اور متبرع نہیں ہو گیا کیونکہ اپنے مال مرہون کو بربادی سے بچانے کے لیے مجبوری سے ایسا کیا ہے اور جو کہ عمرو کی طرف سے دیا تو اس سے واپس لے اسی طرح اس غلام ساعی کا حال ہے گویا اسنے اپنے نفس کو قابل رہن ہونے کی حالت میں عاریت دیا اور آزادی کے بعد مجبوری کا کہ قرضہ راہن ادا کیا تو واپس لے۔ اور یہ تقریر بغرض تفہیم مزید ہے م۔ ثم ابوحنیفہ اوجب السعایۃ فی المستسعی المشترک فی حالتی الیسار والاعسار وفی العبد المرہون شرط الاعسار۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رحمہ نے مشترک سعایت کرنے والے پر مطلقاً سعایت لازم کیا خواہ آزاد کرنے والا شریک خوشحال ہو یا تنگدست ہو (جبکہ شریک دوم اس سے سعایت چاہے) اور غلام مرہون کی صورت میں سعایت لازم ہونے کے لیے یہ شرط کی کہ راہن تنگدست ہو ف۔ تب آزاد شدہ مرہون پر سعایت ہوگی پس دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ کہ ملک شریک اور ملک مرتہن میں فرق ہے۔ لان الثابت للمرتہن حق الملک وانہ ادنی من حقیقتہ الثابتۃ للشریک الساکت اسواسطے کہ مرتہن کو غلام مرہون میں صرف ملکیت کا حق ثابت ہے یعنے صرف قبضہ استیفاء بدون ملک حقیقی ہے حالانکہ یہ حق تو بہ نسبت حقیقی ملک کے کمتر ہے جو غلام مشترک کی صورت میں شریک ساکت کو حاصل ہے ف۔ یعنی جس شریک نے آزاد نہیں کیا بلکہ سکوت کیا اسکو غلام مشترک میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہے اور یہاں مرہون میں صرف مرتہن کو حق ملکیت ہے فوجبت السعایۃ ہہنا فی حالۃ واحدۃ اظہار النقصان رتبتہ۔ پس یہاں صرف ایک ہی حالت میں (جبکہ راہن تنگدست ہو) غلام آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوئی تاکہ حق ملک کی کمی مرتبہ ظاہر ہو ف۔ اور وہاں دونوں حالتوں میں سعایت واجب ہوئی تاکہ حقیقی ملک کا رتبہ اعلیٰ معلوم ہو۔ بخلاف المشتری قبل القبض اذا اعتقہ المشتری حیث لایسعی للبائع الافی روایۃ عن ابی یوسف والمرہون یسعی۔ برخلاف اسکے اگر خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے پہلے مشتری نے آزاد کر دیا تو وہ بائع کے واسطے ظاہر الروایۃ میں سعایت نہیں کریگا سوائے ایک روایت نادر کے جو ابو یوسف رحمہ سے وارد ہوئی ہے اور مرہون سعایت کریگا ف۔ جبکہ راہن تنگدست نے اسکو آزاد کیا ہے تو یہاں بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ بائع کے واسطے سعایت نہیں کرتا اگرچہ مشتری تنگدست ہو اور مرہون سعایت کرتا ہے پھر یہاں کیا وجہ ہے حالانکہ تمنے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی ٹھہرایا ہے۔ جواب یہ کہ بائع کے واسطے حقیقی ملک معتبر نہیں ہے بلکہ بائع اور مرتہن دونوں کو صرف حق ملک حاصل ہے یعنے قبضہ استیفاء حاصل ہے بلکہ اس قبضہ میں بھی بائع کمزور ہے۔ لان البائع لایملکہ فی الآخرۃ ولایستوفی من عینہ وکذلک یبطل حقہ فی الحبس بالاعارۃ من المشتری والمرتہن ینقلب حقہ ملکا ولایبطل حقہ بالاعارۃ من الراہن حتی یمکنہ الاسترداد فلو اوجبنا السعایۃ فیہما لسوینا بین الحقین وذلک لایجوز۔ اسواسطے کہ بائع کو بالآخر اس غلام میں ملکیت نہوگی یعنے قبضہ میں محبوس رکھنا بھی زائل ہو جائیگا اور وہ اس غلام کے عین سے اپنا حق بھی وصول نہیں کر سکتا ہے۔ (بلکہ بائع کا حق دراصل مشتری سے متعلق ہے خواہ وہ کسی مال سے ادا کرے) اور اسی طرح اگر وہ مشتری کو یہ غلام عاریت دیدے تو پھر اسکو ثمن کے واسطے روکنے کا بھی حق جاتا رہتا ہے (یہ تو بائع کا حق غلام مبیع میں ہوتا ہے) اور مرتہن کی یہ شان ہے کہ اسکا حق بدلکر ملک ہو جاتا ہے اور وہ اگر راہن کو مرہون عاریت دے تو اسکا حق یعنی روکنا باطل نہیں ہوتا حتی کہ وہ راہن سے واپس لیکر محبوس کر سکتا ہے تو مرتہن کا حق حبس قوی ہے لہذا مرہون آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوتی ہے اور خریدے ہوئے آزاد شدہ پر نہیں واجب ہوگی پس اگر ہم ان دونوں پر سعایت واجب کریں تو لازم آوے کہ ہمنے حق بائع اور حق مرتہن دونوں کو مساوی کر دیا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے ف۔ جبکہ درحقیقت مرتہن کا حق حبس بہ نسبت بائع کے حق حبس کے قوی ہے۔ فافہم۔ اور یہاں سے معلوم ہوا کہ

از فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ کی نظر اجتہادی و قیاسی بہت دقیق و قوی ہے و بہ دیہم فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ ولو اقر المولیٰ
برہن عبدہ بان قال رہنتک عند فلان وکذبہ العبد ثم اعتقہ تجب السعایۃ عندنا خلافا لزفر رح۔ اور اگر مولیٰ نے
اپنے غلام کے رہن کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے فلاں شخص کے پاس رہن کیا اور غلام نے مولیٰ کو جھٹلایا پھر مولیٰ نے اس غلام
کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک غلام پر سعایت واجب ہوگی اور اس میں زفر رح کا خلاف ہے ف۔ کہ سعایت واجب نہ ہوگی۔ ہو یعتبرہ
باقرارہ بعد العتق۔ زفر رح اسکو بعد آزادی کے اقرار پر قیاس کرتے ہیں ف۔ چنانچہ اگر غلام کو آزاد کیا پھر اقرار کیا کہ میں نے تجھے
رہن کیا تھا تو غلام پر سعایت واجب نہیں جبکہ وہ تصدیق نہیں کرتا ہے اسی طرح اگر اقرار کرکے آزاد کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں
مولیٰ اسپر ایک حق لازم کرتا ہے اور وہ منکر ہے۔ ونحن نقول اقر بتعلق الحق فی حال یملک التعلیق فیہ لقیام ملکہ فیصح بخلاف ما بعد العتق
اور ہم کہتے ہیں کہ (یہ قیاس مع الفارق ہے) مولیٰ نے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا کہ جس حالت میں وہ
غلام سے حق متعلق کر سکتا تھا بوجہ ابھی ملکیت قائم ہونے کے تو یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف بعد عتق کے ف۔ یعنی مولیٰ نے
اقرار کرنے کے بعد آزاد کیا تو حالت اقرار میں یہ غلام اسکی ملک تھا اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی ملک کے ساتھ جس کسی کا حق
چاہے متعلق کرے اگرچہ درحقیقت وہ حق کسی عقد سے لازم نہو مثلاً کہے کہ میرے اس مکان پر زید کا سو روپیہ قرضہ ہے حالانکہ
زید جانتا ہے کہ میں نے کبھی اسکو قرضہ و اُدھار نہیں دیا ہے تو بھی مالک کو اپنے اقرار کا اختیار ہے حتی کہ قاضی اس اقرار پر
حکم دیدیگا اور ایسا ہوگا کہ گویا اسنے زید کو اس مکان سے سو روپیہ عطا کرنے کا قصد کیا اور یہ اسکو اختیار ہے کہ چاہے کل مکان
دیدے اسی طرح جب اسنے اپنی مملوک غلام پر مرتہن کے واسطے مال کا اقرار کیا تو غلام مذکور مرہون ہو جائیگا اور جب آزاد
کردیا تو اسپر سعایت واجب ہوگی برخلاف اسکے اگر غلام کو آزاد کر دیا پھر اسپر اقرار کیا تو وہ مملوک نہیں جسپر اقرار نافذ ہو۔
لانہ حال انقطاع الولایۃ۔ اسواسطے کہ یہ اقرار بعد انقطاع ولایت ہے ف۔ کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے
مولیٰ کو اسپر مالکانہ ولایت نہیں ہے۔ ولو دبرہ الراہن صح تدبیرہ بالاتفاق۔ اور اگر راہن نے مرہون غلام کو مدبر
کیا تو بالاتفاق صحیح ہے ف۔ یعنی ہمارے و شافعی دونوں کے نزدیک صحیح ہے۔ اما عندنا فظاہر۔ پس ہمارے نزدیک
تو یہ حکم ظاہر ہے ف۔ کیونکہ عتق صحیح ہوتا ہے اور مدبر کرنے سے بھی استحقاق عتق حاصل ہوتا ہے تو یہ بھی صحیح ہے۔ وکذا عندہ
لان التدبیر لا یمنع البیع علی اصلہ۔ اور یہی شافعی رح کے نزدیک بھی حکم نکلا اسواسطے کہ مدبر ہونا انکی اصل پر
بیع سے مانع نہیں ہے ف۔ تو مرہون رہ سکتا ہے اور مدبر بھی ہو سکتا ہے بس فرق یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک وہ رہن سے
خارج ہو کر سعایت کرے بشرطیکہ راہن مفلس ہو۔ ولو کانت امۃ فاستولدہا الراہن صح الاستیلاد بالاتفاق
لانہ یصح بادنی الحقین وہو ما للاب فی جاریۃ الابن فیصح بالاعلی۔ اور اگر مرہون کوئی باندی ہو کہ راہن نے
وطی کرکے اسکو ام ولد بنایا تو استیلاد بھی بالاتفاق صحیح ہے اسواسطے کہ استیلاد تو اس سے کمتر حق سے ثابت ہو جاتا ہے اور
وہ کمتر حق یہ ہے کہ جو باپ کو اپنے پسر کی باندی میں حاصل ہوتا ہے (حالانکہ باپ مالک حقیقی نہیں ہے) تو استیلاد راہن سے
بدرجہ اولی صحیح ہو جائیگا ف۔ کہ وہ تو حقیقی مالک ہے۔ یا بلکہ مدبر کرنا اور ام ولد بنانا دونوں صحیح ہیں۔ پھر ہمارے نزدیک
یہ حکم ہے کہ۔ واذا صحا خرجا من الرہن لبطلان المحلیۃ اذ لا یصح استیفاء الدین منہما۔ جب مدبر کرنا و استیلاد
دونوں صحیح ہوئے تو مدبر و ام ولد دونوں مرہون ہونے سے خارج ہوگئے کیونکہ وہ رہن ہونے کا محل نہیں رہے کیونکہ مدبر
و ام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں ہے ف۔ کیونکہ یہ دونوں ہمارے نزدیک بیع کے قابل نہیں ہیں۔ اگرچہ شافعی
کے نزدیک مدبر قابل فروخت ہے۔ فان کان الراہن موسرا ضمن قیمتہما علی التفصیل الذی ذکرناہ
فی الاعتاق۔ پھر اگر راہن خوشحال ہو تو مدبر و ام ولد کی قیمت کا اس تفصیل کے ساتھ ضامن ہوگا جو ہمنے مرہون

آزاد کرنے کی صورت میں بیان کی ہے۔ وان کان معسرا استسعی المرتہن المدبر وام الولد فی جمیع الدین
لان کسبہما مال المولی۔ اور اگر راہن تنگدست ہو تو مرتہن ان دونوں مدبر وام ولد سے پورے قرضہ کی کمائی کرا دے
اسواسطے کہ ان دونوں کی کمائی انکے مولی کی ملک ہوتی ہے ف۔ اگرچہ انکو آزادی کا استحقاق ہے مگر وہ بعد موت مولی
کے حاصل ہوگا اور ابھی انکے منافع ملک مولی رہیں۔ بخلاف المعتق حیث یسعی فی الاقل من الدین ومن القیمۃ
لان کسبہ حقہ والمحتبس عندہ لیس الا قدر القیمۃ فلا یزاد علیہ وحق المرتہن بقدر الدین فلا تلزمہ
الزیادۃ۔ برخلاف آزاد شدہ کے کہ وہ مرتہن کے قرضہ اور اپنی قیمت میں سے کمتر کے واسطے سعی کریگا اور کل قرض
کی سعی اسپر لازم نہیں ہے) اسواسطے کہ آزاد شدہ کی کمائی اسکا ذاتی حق ہے اور اس آزاد شدہ کے پاس صرف بقدر قیمت کے
رکا رہا ہے تو اس مقدار سے زیادتی اسپر نہیں ہو سکتی ہے اور مرتہن کا حق بقدر قرضہ کے ہے تو قدر قرضہ سے زیادہ اسپر نہیں
لازم ہوگا ف۔ خلاصہ یہ کہ قیمت تک اسکے پاس حق رک گیا ہے پس قیمت سے زیادہ نہیں دے سکتا ہاں اگر قیمت سے
بھی قرضہ کم ہو تو صرف قرضہ تک ساعی ہوگا اسواسطے کہ اگر قرضہ نہوتا تو وہ کچھ ساعی نہوتا۔ بلکہ اپنی کمائی اپنے پاس کھاتا
کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے برخلاف مدبر وام الولد کے کہ ابھی انکی کمائی انکے مولی کے واسطے ہے تو یہ لوگ پورا قرضہ ادا کرینگے گو
وہ انکی قیمت سے زائد ہو۔ ولا یرجعان بما یؤدیان علی المولی بعد یسارہ لانہما ادیاہ من مال المولی
والمعتق یرجع لانہ ادی ملکہ عنہ وہو مضطر علی ما مر۔ اور مدبر وام الولد نے جو کچھ ادا کیا وہ مولی سے بعد اسکی
خوشحالی کے واپس نہیں لے سکتے ہیں اسواسطے کہ انھوں نے تو مولی ہی کے مال سے ادا کیا (کیونکہ انکی کمائی مولی کا مال
ہے) اور آزاد شدہ غلام البتہ مولی سے واپس لیتا ہے اسواسطے کہ اسنے اپنی کمائی اپنے مولی کی طرف سے ادا کی (اور بخوشی
خاطر نہیں ادا کی بلکہ) وہ اس ادا کرنے پر بحکم شرع لاچار ہے جیسا کہ اوپر گزرا ف۔ اور جو کوئی اسطرح لاچاری سے دوسرے
کی طرف سے ادا کرے وہ واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے۔ وقیل الدین اذا کان مؤجلا یسعی المدبر فی قیمتہ لانہ عوض
الرہن حتی تحبس مکانہ فیتقدر بقدر المعوض بخلاف ما اذا کان حالا لانہ یقضی بہ الدین۔ اور بعض نے
فرمایا کہ اگر مرتہن کا قرضہ میعادی ہو تو مدبر اپنی قیمت میں سعی کریگا۔ اسواسطے کہ یہ مال اسکے رہن کا عوض ہے حتی کہ بجائے اسکے
مرہون ہوگی تو اسکی مقدار اسی قدر ہوگی جو بعوض کے مقدار ہے برخلاف اسکے جب قرضہ فی الحال واجب الادا ہو تو نہیں
اسواسطے کہ اسکی کمائی سے قرضہ ادا ہوگا ف۔ خلاصہ یہ کہ جب مدبر ہونے سے وہ رہن سے خارج ہوا تو اسکے عوض کی (بمقام)
ہونا چاہیے پس اسی کے اندازہ پر اسکا عوض ہوگا اور وہ اسکی قیمت ہے کیونکہ بالفعل قرضہ ادا نہیں کیا جائیگا لہذا وہ قیمت
کرکے ادا کرے تاکہ مرہون رہے اور یہ ایسے قرضہ میں نہیں جو فی الحال واجب الادا ہو کیونکہ وہ کمائی کرکے قرضہ ادا کرتا جاوے اور
قیمت کی مقدار ضرور نہیں ہے۔ ولو اعتق الراہن المدبر۔ اور اگر راہن نے اس مدبر کو آزاد کر دیا ف۔ یعنی پہلے اسکو مدبر کیا
تو وہ رہن سے خارج ہوگیا پھر اسکو آزاد کر دیا۔ وقد قضی علیہ بالسعایۃ اولم یقض لم یسع الا بقدر القیمۃ۔ اور حال یہ کہ مدبر
مذکور پر کمائی کرکے قرضہ ادا کرنے کا حکم ہو چکا یا نہیں ہوا ہے تو وہ اب فقط بقدر قیمت کے سعایت کریگا ف۔ اس سے زائد سعایت
نہیں کرسکتا ہے اگرچہ قرضہ زائد ہو۔ لان کسبہ بعد العتق ملکہ وما اداہ قبل العتق لا یرجع بہ علی مولاہ لانہ من مال المولی۔ اسواسطے کہ
بعد آزاد ہو جانے کے اسکی کمائی خود اسکی ملک ہے اور واضح ہو کہ آزاد ہونے سے پہلے جو کچھ اسنے کما کر مرتہن کو ادا کیا وہ
مولی سے واپس نہیں لے سکتا ہے اسواسطے کہ وہ تو مولی کا مال تھا ف۔ ہاں بعد آزادی کے جو کچھ اسنے بحکم شرعی ادا
کیا وہ بعد خوشحالی مولی کے اس سے واپس لیگا۔ بالجملہ قاعدہ یہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے
وہ مجبوری رہن سے خارج ہوگیا تو راہن ضامن ہے خواہ خوشحالی میں اسوقت ادا کرے یا مفلسی میں مرہون غلام ادا کرے

بتفصیل مذکورہ بالا۔ بہرحال مرتہن کو ضمان لینا چاہیے یا قرضہ ادا ہونا چاہیے۔ وکذلک لو استہلک الراہن لانہ
اور اسی طرح اگر راہن نے مرہون کو تلف کر دیا۔ ف۔ تو بھی ضامن ہے کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا رہن
تلف کرنے کے معنی میں ہے۔ تو تلف میں ضامن ہوگا۔ لانہ حق محترم مضمون علیہ بالاتلاف۔ اسواسطے کہ مرتہن کا
حق محترم ہے جو بوجہ تلف کرنے کے اسپر مضمون ہے۔ ف۔ پس ضمان اسپر لازم ہے جو مرتہن کو ادا کرے۔ والضمان رہن
فی ید المرتہن لقیامہ مقام العین۔ اور یہ ضمان قبضہ مرتہن میں مرہون رہیگا کیونکہ یہ عین مرہون کے قائم مقام
ہے۔ فان استہلکہ اجنبی فالمرتہن ہو الخصم فی تضمینہ فیاخذ القیمۃ وتکون رہنا فی یدہ لانہ احق
بعین الرہن حال قیامہ فکذا فی استرداد ما قام مقامہ۔ اور اگر مرہون کو سوائے راہن کے کسی اجنبی نے
تلف کیا تو تاوان لینے میں مدعی بھی مرتہن ہوگا پس قیمت لے لیگا اور یہ قیمت اسکے قبضہ میں رہن رہیگی کیونکہ یہ عین مرہون
کا اول مستحق ہے جب وہ موجود ہو تو اسی طرح جو چیز اس مرہون کے قائم مقام ہو جاوے اسکے مسترد کرنے میں بھی وہی احق ہے
ف۔ پس وہی مخاصمہ کر کے متلف سے تاوان وصول کرے اور تاوان اسکی قیمت ہوگی۔ والواجب علی ہذا
المستہلک قیمتہ یوم ہلک۔ اور تلف کرنے والے پر قیمت وہ واجب ہوگی جو مرہون تلف ہونے کے روز تھی۔
ف۔ یعنی جس دن متلف نے تلف کیا اُسدن جو قیمت تھی وہ تاوان دے۔ فان کانت قیمتہ یوم استہلکہ
خمس مائۃ ویوم رہن الفا غرم خمس مائۃ وکانت رہنا وسقط من الدین خمس مائۃ فصار الحکم فی الخمس
الزائدۃ کانہا ہلکت بآفۃ۔ پس اگر متلف کے تلف کرنے کے روز مرہون کی قیمت پانچ سو درم ہوا اور رہن
کرنے کے روز ہزار درم ہو تو متلف فقط پانچ سو درم کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت رہن رہیگی اور قرضہ مرتہن سے پانچ سو
درم ساقط ہو گئے یعنی پانچ سو درم جو ضمانتی قیمت سے زائد رہے انمیں حکم یہ ہوا کہ گویا آسمانی آفت سے تلف ہو گئے
ف۔ اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جہانتک صرف قرضہ ہے اسقدر قرضہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور
یہاں اگرچہ آسمانی آفت سے تلف نہیں بلکہ ایک شخص اجنبی نے تلف کیا لیکن قیمت کی گھٹی سے پانچ سو درم زائل ہو گئے
تو گویا آسمانی آفت سے تباہ ہوئے ہیں لہذا قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ والمعتبر فی ضمان الرہن القیمۃ
یوم القبض لا یوم الفکاک۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تاوان میں وہ قیمت معتبر ہے جو قبضہ کے روز تھی اور
وہ نہیں جو فک رہن کے روز ہو۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ مرتہن کے ذمہ داری میں ہزار درم قیمت روز قبضہ کی معتبر ہوا لیکن
اجنبی نے پانچ سو درم روز تلف کی قیمت تاوان دی پس پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ لان القبض السابق مضمون
علیہ لانہ قبض استیفاء۔ اسواسطے کہ قبضہ سابق بذمہ مرتہن ضمانتی ہے اسواسطے کہ یہ قبضہ استیفاء تھا۔ ف۔ مگر
ابھی تاوان اسپر لازم نہوگا حتی کہ اگر راہن کو دیدے تو قرضہ کل وصول کرے۔ الا انہ یتقرر عند الہلاک۔ لیکن
تاوان بروقت مرہون تلف ہونے کے مضبوط و متقرر ہو جائیگا۔ ف۔ پس وہ پانچ سو درم کا ضامن ہوگا۔ ولو استہلک
المرتہن والدین موجل غرم القیمۃ لانہ اتلف ملک الغیر وکانت رہنا فی یدہ حتی یحل الدین لان
الضمان بدل العین فاخذ حکمہ۔ اور اگر مرتہن نے مال مرہون تلف کر دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قرضہ میعادی ہے اور
میعاد باقی ہے) تو مرتہن اسکی قیمت تاوان دے اسواسطے کہ اسنے ملک غیر تلف کی (کہ عین مرہون ملک راہن ہے) پھر
یہ قیمت بھی مرتہن کے پاس مرہون رہیگی یہانتک کہ ادائے قرض کا وقت آوے اسوجہ سے کہ قیمت ضمان تو عوض
عین ہے تو اسنے بھی معوض کا حکم پایا۔ ف۔ اور معوض رہن تھا تو قیمت عوض بھی رہن رہیگی۔ واذا حل الدین
وہو علی صفۃ القیمۃ استوفی المرتہن منہا قدر حقہ لانہ جنس حقہ ثم ان کان فیہ فضل یردہ علی الراہن

لانه بمل ملكه وقد فرغ عن حق المرتهن - اور جب ادائے قرض کا وقت آیا اور حال یہ کہ قرضہ جنس قیمت سے ہی (مثلاً قرضہ بھی درم ہی اور قیمت بھی درم ہی) تو مرتہن اس قیمت مرہونہ میں سے بقدر اپنے حق کے وصول کرے اسواسطے کہ یہ اسکے حق کی جنس سے ہی پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ راہن کو واپس دے اسواسطے کہ یہ اسکی ملکیت کا معاوضہ ہی اور حق مرتہن سے فارغ ہو چکا ہی ف- یعنی عین مرہون جو ملک راہن تھا اسکا عوض یہ قیمت ہی اور اس سے حق مرتہن جسقدر متعلق تھا وہ بھی ادا ہو چکا تو یہ بلا تعلق حق غیر کے باقی ہی پس راہن کو واپس دے یہ سب لازم مرتہن کے تلف کرنے کا بیان ہی - وان نقصت عن الدين بتراجع السعر الى خمس مائة وقد كانت قيمته يوم الرهن الفا وجب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمس مائة لان ما انتقص كالهالك وسقط الدين بقدره وتعتبر قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم التلف - اور اگر قرضہ سے مرہون کی قیمت بوجہ نرخ گھٹ جانے کے کم ہو کر پانچ سو درم ہو گئی حالانکہ رہن کرنے کے روز اسکی قیمت ہزار درم تھی (اور قرضہ بھی ہزار درم ہی) تو تلف کرنے سے پانچ سو درم واجب ہونگے اور قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہو گئے اسواسطے کہ جو نرخ سے گھٹی ہوئی وہ بمنزلہ تلف ہی اور اسی قدر قرضہ میں سے ساقط ہو گیا (تو پانچ سو درم گھٹی کے برابر قرضہ بھی ساقط ہوا) اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو قبضہ رہن کے روز تھی اور وہ مرتہن پر مضمون بوجہ قبضہ سابق یعنی یوم الرہن ہی نہ وہ قیمت جو نرخ گھٹ جانے پر ہو اور مرتہن پر باقی بوجہ تلف کرنے کے واجب ہوئی اور وہ مرہون کی وہ قیمت ہی جو تلف کرنے کے روز تھی ف- پس خلاصہ یہ ہوا کہ پانچ سو درم بوجہ گھٹی نرخ کے مرتہن کے قرضے ساقط ہوے اور پانچ سو درم اسکے تلف کرنے کے روز کی قیمت واجب ہوئی - ہاں اگر تلف نہ کرتا بلکہ محبوس رکھتا یہانتک کہ راہن فک رہن کرتا تو ہزار درم قرضہ دیکر اپنی چیز لیجاتا خواہ اسکی قیمت گھٹی ہو یا بڑھی ہو اور تلف کرنے کی صورت میں گھٹی نرخ کی بھی بذمہ مرتہن لازم آئی گویا اسکے پاس آسمانی آفت سے تلف ہو گئی - قال واذا اعار المرتهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن فان هلك في يد الراهن هلك بغير شئ لفوات القبض المضمون وللمرتهن ان يسترجعه الى يده لان عقد الرهن باق الا في حكم الضمان في الحال الا ترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن كان المرتهن احق به من سائر الغرماء - اگر مرتہن نے مال مرہون راہن کو عاریۃ دیا تاکہ اسکی خدمت کرے یا اسکا کوئی کام کر دے پس راہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا تو وہ مرتہن کی ضمانت سے خارج ہو گیا اسواسطے کہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں منافات ہی (کیونکہ قبضہ عاریت سے ضمان نہیں اور قبضہ رہن سے ضمان ہی) پس اگر مرہون مذکور راہن کے قبضہ عاریت میں تلف ہو جاوے تو مرتہن پر کچھ واجب نہوگا یعنی راہن کا مال گیا اسواسطے کہ مرتہن کا قبضہ مضمون جاتا رہا تھا (جبکہ اسنے راہن کو عاریت دیدیا) اور مرتہن کو اختیار ہوتا ہی کہ راہن کے قبضہ سے واپس لے اسواسطے کہ عقد رہن باقی ہی سوائے فی الحال حکم ضمانت کے یعنی فی الحال تلف ہو تو مرتہن ضامن نہیں ہی اور اسکے سوائے باقی امور میں حکم رہن باقی ہی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسکو واپس دینے سے پہلے راہن مر جاوے تو بھی راہن کے دیگر قرضخواہوں کی نسبت مرتہن اس عین مرہون کا زیادہ حقدار ہی ف- چنانچہ اس مرہون کے ثمن سے اول مرتہن اپنا قرضہ وصول کریگا اس سے صاف ظاہر ہی کہ عاریت دینے سے حق رہن باقی رہتا ہی - وهذا لان يد العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال الا ترى ان حكم الرهن ثابت في ولد الرهن وان لم يكن مضمونا بالهلاك - اور اسکی وجہ یہ ہی کہ قبضۂ عاریت کچھ لازمی قبضہ نہیں ہوتا

(مرتہن جب چاہے پھیر لے) اور فی الحال تاوان نہ ہونا رہن کے منافی نہیں اسواسطے کہ تاوان ہر حال میں ہونا بھی
رہن کے لوازم سے نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ رہن کے بچہ میں رہن کا حکم ثابت ہوتا ہے بسبب قبضہ مرتہن اسپر بھی
ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ تلف ہونے سے ضمانت لازم نہیں آتی ہے ف — تو یہ مرہون غیر مضمون ٹھہرا پس ثابت ہوا کہ مضمون
ہونا رہن کے لوازم سے نہیں ہے بلکہ بعض حالت میں مضمون ہوتا ہے اور بعض حالت میں نہیں ہوتا۔ واذا بقی عقد الرہن
فاذا اخذہ عاد الضمان لانہ عاد القبض فی عقد الرہن فیعود بصفتہ۔ اور جب عقد رہن باقی رہا تو جب مرتہن
اس مرہون عاریتی کو راہن سے لے لیگا تو ضمانت کا حکم عود کریگا یعنی پھر مضمون ہو جائیگا اسواسطے کہ عقد الرہن میں قبضہ
نے عود کیا تو اپنی صفت کے ساتھ عود کریگا ف — یعنی مضمون عود کریگا پس عدم ضمان اسی وقت تک ہے کہ مرتہن کا قبضہ
بوجہ عاریت دینے کے باقی نہو۔ وکذلک لو اعارہ احدہما اجنبیا باذن الآخر سقط حکم الضمان لما قلنا۔ اور
اسی طرح اگر راہن یا مرتہن نے کسی اجنبی کو مرہون عاریت دیا اور یہ تصرف دوسرے کی اجازت سے کیا تو بھی مرتہن کے
ذمہ سے حکم ضمان ساقط ہو گیا بدلیل مذکورہ بالا ف — کہ عاریت و ضمان رہن میں منافات ہے پھر جب مرتہن کے
قبضہ میں واپس آوے تو ضمان بھی عود کریگی۔ ولکل واحد منہما ان یردہ رہنا کما کان لان لکل واحد حقا
محترما فیہ۔ اور راہن و مرتہن میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مستعیر سے واپس لیکر بدستور سابق اسکو مرہون کردے
اسواسطے کہ اس مرہون میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے حق محترم حاصل ہے ف — اور یہ حق لازمی ہے لہذا
رعایت سے عاریت توڑ دیا جائیگا۔ وہذا بخلاف الاجارۃ والبیع والہبۃ من اجنبی اذا باشر احدہما باذن
الآخر حیث یخرج عن الرہن فلا یعود الا بعقد مبتدأ۔ اور یہ حکم یعنی مرہون کی عاریت دینے کا جو مذکور ہوا برخلاف
مرہون اجارہ دینے یا فروخت یا ہبہ کرنے کے ہے کہ اگر مرہون کو راہن یا مرتہن نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کے ہاتھ
فروخت کیا یا اجارہ یا ہبہ دیا (تو دوسرا اسکو جب چاہے واپس نہیں لے سکتا بلکہ) وہ مرہون ہونے سے خارج ہو جائیگا
پھر رہن میں عود نہیں کریگا مگر جبکہ جدید عقد باندھا جاوے ف — یعنی از سر نو اسکو رہن کرے تو ہو سکتا ہے۔ و
لو مات الراہن قبل الرد الی المرتہن یکون المرتہن اسوۃ للغرماء لانہ تعلق بالرہن حق لازم بہذہ
التصرفات فیبطل بہ حکم الرہن۔ اور اگر مرتہن کو واپس دینے سے پہلے راہن مر گیا (حالانکہ مرتہن کی رضامندی
سے وہ مرہون کسی کے ہاتھ فروخت یا ہبہ یا اجارہ کر چکا ہے پھر وہ کسی سبب سے راہن کی ملک میں آگیا ہے) تو مرتہن اس
مال میں راہن کے دیگر قرضخواہوں کے مساوی ہوگا (زیادہ حقدار نہیں ہوگا) اسواسطے کہ بوجہ بیع یا اجارہ یا ہبہ وغیرہ
تصرفات کے اس مال سے غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا تو اسکی وجہ سے رہن کا حکم باطل ہو جائیگا۔ اما بالعاریۃ فلم یتعلق
بہ حق لازم فافترقا۔ رہا عاریت دینا تو اسکے ساتھ کسی کا حق لازمی متعلق نہیں ہوتا پس دونوں قسم کے تصرفات میں
فرق ظاہر ہو گیا ع — تو حاصل یہ نکلا کہ اگر مرہون برضامندی مرتہن کے راہن نے خود عاریت لیا یا کسی اجنبی کو دیا
تو مرتہن اسکا حقدار اول ہے خواہ زندہ ہو یا مر جاوے اور اگر بجائے عاریت کے اسکو بیع کیا یا ہبہ و اجارہ دیدیا تو وہ رہن
نہیں رہا اور اسکے ساتھ غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا حتی کہ اگر راہن مر جاوے اور اسکے مال میں یہ مرہون پایا جاوے مثلاً
اجارہ سے واپس آیا ہے یا ایک عرصہ کے بعد اسنے ہبہ پھیر لیا ہے یا مشتری سے خرید لیا یا اقالہ کر لیا ہے تو مرتہن کو اس مال
کے ساتھ کوئی حق مزید نہیں بلکہ وہ راہن کے دیگر قرضخواہوں کے برابر ہے پس حصہ رسد پاویگا۔ واذا استعار المرتہن
الرہن من الراہن لیعمل بہ۔ اور اگر مرتہن نے مال مرہون (مثلاً آرہ و پھاوڑا و غلام وغیرہ) کو راہن سے مستعار
مانگا تاکہ اس سے اپنا کام لے ف — کیونکہ مرتہن کو مرہون سے نفع اٹھانا بدون خوشی و اجازت راہن کے حرام ہے

پس راہن نے اسکو سنقا دیا۔ فہلک قبل ان یاخذنی العمل۔ پھر کام شروع کرنے سے پہلے مرہون مذکور تلف ہو گیا
ف۔ مثلاً غلام تھا کہ وہ مرگیا یا آرہ ٹوٹ گیا۔ ہلک علی ضمان الراہن لبقاء ید الراہن۔ تو سب کا تلف ہونا آئندہ
کے ضمان پر ہوگا کیونکہ قبضہ رہن ابھی باقی تھا ف۔ یعنی راہن کی ضمانت بذمہ مرتہن لازم ہوگی حتی کہ اگر بقدر اسکی قیمت
کے قرضہ مرتہن ساقط ہو جائیگا اور اگر قرضہ کم ہو تو کل ساقط ہوا اسواسطے کہ جب تک مرتہن اس سے کام شروع کرے تو تک
قبضہ سابق یعنی قبضہ رہن باقی ہے پھر جب تک عاریتی کام لے تب تک عاریتی اجازت ہے اور کام سے فارغ ہوتے ہی ضمانتی
قبضہ عود کریگا۔ وکذا اذا ہلک بعد الفراغ من العمل لارتفاع ید العاریۃ۔ اور اسی طرح اگر کام سے فراغت کے بعد
مرہون تلف ہو تو بھی بضمانت راہن تلف ہوگا اسواسطے کہ قبضہ عاریت رفع ہو چکا ف۔ کیونکہ راہن نے صرف کام تک
عاریت دیا ہے۔ ولو ہلک فی حالۃ العمل ہلک بغیر ضمان لثبوت ید العاریۃ بالاستعمال وہی مخالفۃ لید الرہن
فانتفی الضمان۔ اور اگر مرہون مذکور مرتہن کے کام لینے کی حالت میں تلف ہوا تو بدون ضمانت کے تلف ہوا اسواسطے
کہ استعمال کی وجہ سے قبضہ عاریت موجود ہے اور حال یہ کہ قبضہ عاریت کو قبضہ رہن سے مخالفت ہے تو ضمانت نہ رہی ف۔
کیونکہ عاریت میں ضمانت نہیں ہوتی ہے تو ضمانتی قبضہ رہن اسوقت ممکن نہیں اور جب قبضۂ رہن پر تلف نہوا تو مرتہن ضامن
بھی نہوا۔ وکذا اذا اذن الراہن المرتہن بالاستعمال لما بیناہ۔ اور اسی طرح جب راہن نے مرتہن کو مرہون استعمال
کرنے کی اجازت دی ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ استعمال میں تلف ہونے سے ضمانت نہوگی کیونکہ ایک ہی حالت میں ضمانت وغیر ضمانت
جمع نہیں ہو سکتی ہے ف۔ اور اگر مرتہن نے کہا کہ حالت استعمال میں مرہون تلف ہوا اور راہن نے کہا کہ نہیں بلکہ غیر استعمال
میں تلف ہونے سے ضمان واجب ہے تو قول مرتہن کا قبول ہے اور راہن اپنے دعوی پر گواہ لاوے ع۔ ومن استعار من
غیرہ ثوبا لیرہنہ فما رہنہ بہ من قلیل اوکثیر فہو جائز۔ جس کسی نے دوسرے سے ایک کپڑا (مثلاً دوشالہ) اسواسطے ستعار
لیا کہ اسکو رہن کریگا تو جسقدر قلیل یا کثیر کے عوض رہن رکھے جائز ہے ف۔ مثلاً زید نے بکر سے دوشالہ مانگا کہ میں اسکو چند
میں رہن کرون پھر آپ کا دوشالہ فک رہن کر دونگا اور بکر نے دیدیا تو زید کو اختیار مطلق ہے کہ چاہے دس روپیہ پر رہن کرے
یا ہزار روپیہ پر رہن رکھے اور زید نے اسکو مطلق رہن کی اجازت دی تو قلیل وکثیر سب جائز ہے۔ لانہ متبرع باثبات ملک الید
فیعتبر بالتبرع باثبات ملک العین والید۔ اسواسطے کہ عاریت دینے والا تو خالی قبضہ کی ملکیت دینے میں متبرع ہے یعنی بغیر
دینا لازم نہیں تھا بلکہ اسنے احسان کے طور پر مستعیر کو قبضہ دیدیا تو اس احسان کو ایسے احسان پر قیاس کیا جاوے جس
میں اسنے ملک عین وقبضہ دونوں دیدیا ہو سو ہو قضاء الدین۔ اور ملک عین وقبضہ دونوں کی صورت یہ کہ قرضہ ادا کیا۔
ف۔ پس اگر زید نے بکر سے اجازت لی کہ آپکے مال سے میں اپنا قرضہ ادا کردون تو صحیح ہے جبکہ وہ اجازت دیدے
اور اسی طرح اگر بکر نے احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی جائز ہے حالانکہ ادائے قرضہ میں اسنے اپنے مال کا عین
وقبضہ دونوں دیدیا تو اگر خالی قبضہ دیا یعنی رہن کرنے کو دوشالہ دیا تو بھی جائز ہے۔ ویجوز ان ینفصل ملک الید عن
ملک العین ثبوتا للمرتہن کما ینفصل زوالا فی حق البائع۔ اور جائز ہے کہ مرتہن کے واسطے راہن کو ثبوت کی راہ سے
ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بائع کے حق میں زوال کی راہ سے جدا ہوتی ہے ف۔ یعنی جیسے بائع سے بیع فرخت
کرنے کے بعد پہلے ملک عین زائل ہوتی ہے پھر جب اسنے مشتری کو قبضہ دیدیا تو ملک قبضہ بھی زائل ہو جاتی ہے اسی زوال
کی طرح ثابت ہونے میں بھی مشتری کے واسطے پہلے ملک عین ثابت ہوتی ہے پھر ملک قبضہ ثابت ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ملک عین
اور ملک قبضہ میں جدائی ہوتی ہے پس اسی طرح مرتہن کے واسطے راہن کو ملک قبضہ ہو جاتی اور ملک عین نہیں ہوتی ہے پس
راہن اپنی ملک قبضہ کو مرتہن کی ملک میں دیدیتا ہے اگرچہ وہ عین کا مالک نہیں ہے۔ تو جیسے اپنی مملوک چیز کا رہن کرنا جائز ہے

اسی طرح ایسی چیز جسکو اسنے مستعار لیا ہو رہن کرنا جائز ہی۔ پس اس استدلال سے صرف یہ ثابت ہوا کہ غیر سے مستعار لیکر
رہن کرنے سے مرتہن کو قبضہ کا حق حاصل ہو جائیگا۔ رہا یہ کہ ہر قلیل و کثیر کے عوض رہن کرنا جائز ہی تو اسکی دلیل یہ کہ معیر نے
اسکو مطلق اجازت دی تو اطلاق سے اسکو اختیار ہوگیا۔ **والاطلاق واجب الاعتبار خصوصًا فی الاعارۃ**
لان الجہالۃ فیہا لا تفضی الی المنازعۃ - اور اطلاق ایسی چیز ہی کہ اسکو اعتبار کرنا (عمومًا) واجب ہی خصوصًا عاریت
ہونے میں بدرجہ اولی واجب ہی اسواسطے کہ عاریت میں مجہول ہونا جھگڑے تک نوبت نہیں پہونچاتا ہی ف — کیونکہ وہ تو
اول ہی سے عتاب و دلیل کے طور پر احسان ہی۔ یہ اسوقت کہ معیر نے مطلق اجازت دی ہو۔ **ولو عین قدرًا لا یجوز للمستعیر
ان یرہنہ باکثر منہ ولا باقل منہ** - اور اگر معیر نے کوئی مقدار معین کردی ہو (مثلاً سو روپیہ) تو مستعیر کو روا نہیں کہ
اس سے زیادہ کے عوض رہن کرے اور نہ اس سے کم کے عوض رہن کرے ف — یعنی کمی بیشی نہیں جائز ہی اور
یہ تصریح ہی کہ جیسے زیادتی نہیں جائز ہی اسی طرح کمی بھی نہیں جائز ہی۔ **اما التقیید مفید وہو ینفی الزیادۃ لان غرضہ
الاحتباس بما یتیسر اداؤہ** - اسواسطے کہ معیر کا قید لگانا مفید ہی یعنے یہ قید مقدار معین کی بیفائدہ نہیں بلکہ مفید ہی اور
اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہی یعنے اس سے زائد قرضے کے عوض رہن نکرے کیونکہ اسکی غرض یہ کہ اسقدر قرضہ کے عوض
محبوس ہو کہ جسکا ادا کرنا آسان ہو ف — اور حکم رہن پہلے معلوم ہوا کہ اگر مرہون مثلاً ہزار روپیہ کی مالیت ہو اور وہ
سو روپیہ پر مرہون ہو تو تلف ہو جانے کے وقت سو روپیہ قرضہ ساقط ہوگا اور باقی نو سو (۹۰۰) روپیہ بھی امانت جائیگا کہ مرتہن
اسکا ضامن ہوگا تو قید مذکور دربارہ کمی بھی مفید ہی۔ **وہو ینفی النقصان ایضًا** - اور قید مذکور کمی کی بھی نفی کرتی ہی
ف — یعنی مستعیر اسکو مقدار معین سے کم کے عوض بھی رہن نکرے۔ **لان غرضہ ان یصیر مستوفیا للاکثر بمقابلتہ
عند الہلاک لیرجع علیہ** - کیونکہ اسکی غرض یہ ہی کہ مرہون تلف ہونے پر اکثر بمقابلہ مرہون کے وصول پانے والا ٹھہرے
تاکہ معیر اس سے واپس لے ف — یعنی اگر مرہون تلف ہو تو جسقدر قرضہ ہی اسی قدر ضمانت مرتہن میں تلف ہوگا اور
باقی امانت میں جاتا ہی پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت کم لیا ہو تو صرف مرہون میں سے اسی قدر راہن نے
وصول پایا پس اسی قدر معیر اُس سے لے سکتا ہی اور باقی جو کہ امانت گیا تو معیر بھی اُس سے ضمانت نہیں لے سکتا پس معیر
کی غرض یہ ہی کہ جو مقدار اسنے معین کی اس سے کم نہ لے تاکہ معیر کو اُس سے اسقدر وصول ہوسکے جو مستعیر راہن نے خود
مرتہن سے لیا ہی اسطرح کہ تلف ہونے کے وقت مرتہن اس مقدار کا ضامن ہوا حتی کہ اسقدر قرضہ ساقط ہوگیا اور اسکی
وجہ یہ ہی کہ عاریت اگر بدون تعدی مستعیر کے تلف ہو تو وہ ضامن نہیں ہوتا اور اگر مستعیر نے دوسرے کی تعدی سے اس کا
تاوان لیا تو یہ معیر لے لیگا مثلاً زید نے بکر سے ایک غلام مستعار لیا اور اس غلام کو خالد نے خطا سے قتل کیا اور مستعیر کو حیا تہ
قیمت تاوان دیا تو معیر یہ تاوان لے لیگا۔ اسی طرح یہاں بھی مستعیر راہن نے مرتہن سے بقدر قرضہ کے تاوان پایا جبکہ
مرہون تلف ہوا تو معیر اسقدر مستعیر سے لے لیگا اسی غرض سے عاریت کے وقت جو مقدار اسنے مقرر کردی تھی اس سے کم کے
عوض رہن نہیں کرسکتا ہی۔ کیونکہ یہ قید مفید ہی۔ **وکذلک التقیید بالجنس وبالمرتہن وبالبلد لان کل ذلک مفید**
اور اسی طرح اگر معیر نے معاملہ کے ساتھ کسی جنس کی قید لگائی یا مرتہن معین کیا یا شہر معین کیا تو معتبر ہی اسواسطے کہ انمیں سے
ہر ایک قید مفید ہی ف — پس جنس قرضہ کی قید مفید ہی۔ **لتیسر البعض بالاضافۃ الی البعض** - کیونکہ بعض جنس
بہ نسبت بعض دیگر آسانی سے میسر ہوتی ہی ف — مثلاً کاشتکار اگر گیہوں ادھار لیکر رہن دے تو اسکو وقت پر گیہوں
ادا کرنا بہ نسبت زر نقد کے زیادہ آسان ہوگا یا عاریت دینے والے نے خیال کیا کہ شاید مستعیر نے نہ چھڑایا تو مجھے خود چھڑانا
پڑے اور اسوقت مجھے فلاں جنس آسانی سے میسر ہوگی تو یہ قید مفید ہی اور مترجم نے مثال ذکر بغرض تفہیم بیان کی ہی۔

اسی طرح مرتہن کی قید لگانا بھی مفید ہے۔ **وتفاوت الاشخاص فی الامانۃ والحفظ**۔ اسواسطے کہ امانت داری و
حفاظت مرہون میں لوگوں کا حال متفاوت ہے **ف**۔ پس بعض آدمی تو ایسا کریگا کہ مرہون جتنی قیمت کو تلف
کرکے کہدے کہ وہ ضائع ہوگیا تاکہ اسکو صرف اپنے قرضہ کے عوض ہضم ہو جاوے اور بعض امانتدار لوگوں میں بھی بعضے تو
غیر کے مال کو خیال کرکے حفاظت کرتے ہیں اور بعضے سستی کرتے ہیں اور اسی طرح شہر کی قید بھی اس نظر سے مفید ہے کہ ادائے
قرضہ میں آسانی ہو اور بعض مقام محفوظ و لوگ اہل دیانت ہوتے ہیں اور بعض بدنام ہوتا ہے۔ بالجملہ جب عاریت دینے والے
نے مستعیر سے مقدار قرضہ و جنس و مرتہن اور شہر و قصبہ کی تقیید کی تو معیر اس قید کا لحاظ واجب ہے پس اگر اسنے لحاظ
رکھا تو یہی مقصود ہے۔ **واذا خالف کان ضامنا**۔ اور اگر مستعیر نے معیر کی قید سے مخالفت کی تو وہ عاریت کا ضامن
ہو جائیگا **ف**۔ پس معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہوگا۔ **ثم ان شاء المعیر ضمن المستعیر وتم عقد الرہن فیما بینہ
وبین المرتہن لانہ ملکہ باداء الضمان فتبین انہ رہن ملک نفسہ**۔ پھر معیر کو اختیار ہے کہ چاہے مستعیر سے تاوان
لے اور عقد رہن اسکے مرتہن کے درمیان پورا ہو جائیگا اسواسطے کہ ادائے تاوان سے وہ مرہون کا مالک ہوگیا
تو ظاہر ہوا کہ اسنے اپنی ذاتی ملک مرہون کی **ف**۔ یعنی جب معیر نے مستعیر سے تاوان لے لیا تو عقد رہن جو مستعیر و مرتہن
کے درمیان واقع ہوا وہ صحیح ہوگیا۔ **وان شاء ضمن المرتہن ویرجع المرتہن بما ضمن وبالدین علی الراہن
وقد بیناہ فی الاستحقاق**۔ اور اگر چاہے تو وہ مرتہن سے تاوان لے اور مرتہن نے جو تاوان ادا کیا وہ مال
تاوان مع قرضہ کے راہن سے واپس لیگا اور ہمنے اسکو مرہون کا استحقاق ثابت ہونے میں بیان کیا ہے **ف**۔
یہ سب اس صورت میں کہ مستعیر نے معیر سے مخالفت کی ہو۔ **وان وافق بان رہنہ بمقدار ما امرہ بہ**۔ اور اگر مستعیر
نے معیر کے ساتھ موافقت کی بایں طور کہ جس مقدار کا حکم دیا تھا اسی کے عوض عاریت رہن کی **ف**۔ تو دیکھا
جاوے۔ **ان کانت قیمتہ مثل الدین او اکثر فہلک عند المرتہن یبطل المال عن الراہن لتمام الاستیفاء
بالہلاک**۔ اگر مستعار دوشالہ کی قیمت مساوی قرضہ یا زائد ہو پس مرتہن کے پاس دوشالہ تلف ہوگیا تو راہن سے قرضہ
ساقط ہوگیا کیونکہ تلف ہونے سے مرتہن پورا قرضہ بھر پانے والا ہو چکا۔ **ووجب مثلہ لرب الثوب علی الراہن
لانہ صار قاضیا دینہ بمالہ بہذا القدر وہو الموجب للرجوع دون القبض بذاتہ لانہ برضاہ**۔ اور معیر
دوشالہ کے واسطے راہن پر اسکے مثل واجب ہوا اسواسطے کہ راہن مذکور اسکے مال سے اسی مقدار کے ساتھ اپنا قرضہ ادا
کرنے والا ہوگیا اور واپسی پانے کا موجب یہی ہے نہ نفس قبضہ اسواسطے کہ قبضہ تو مالک کی رضامندی سے واقع ہوا تھا **ف**۔
پس یہ وہم نہو کہ مستعیر پر عاریت کی وجہ سے تاوان کیونکر واجب ہوا اور خلاصہ جواب یہ کہ ہاں عاریت پر قبضہ کرنا کچھ تاوان
کا موجب نہیں ہے کیونکہ وہ تو امانتی قبضہ تھا پھر جب اسنے مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا تو اس مقدار سے قرضہ ادا کیا
اسکا ضامن ہے۔ **وکذلک ان اصابہ عیب ذہب من الدین بحسابہ ووجب مثلہ لرب الثوب علی
الراہن علی ما بیناہ**۔ اور اسی طرح اگر دوشالہ میں کچھ عیب آگیا تو اسی حساب سے قرضہ میں سے جاتا رہا اور اسی کے
مثل راہن پر مالک دوشالہ کے واسطے واجب ہوا بنابر مذکورہ بالا **ف**۔ کہ مستعیر نے اسی مقدار عاریت سے اپنا قرضہ
ادا کر دیا تو ضامن ہوا۔ یہ سب اسوقت کہ قیمت عاریت اور قرضہ برابر ہو۔ **وان کانت قیمتہ اقل من الدین ذہب
بقدر القیمۃ وعلی الراہن بقیۃ دینہ للمرتہن لانہ لم یقع الاستیفاء بالزیادۃ علی قیمتہ وعلی الراہن
لصاحب الثوب ما صار بہ موفیا لما بیناہ**۔ اور اگر مستعار مرہون کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو تلف کے وقت
قرضہ میں سے بقدر اسکی قیمت کے ساقط ہوگا اور باقی قرضہ راہن پر مرتہن کے واسطے واجب رہیگا اسواسطے کہ قیمت

ذمہ کا وصول ہونا نہیں پایا گیا اور دوشالہ کے مالک کے واسطے راہن پر اسقدر واجب ہوگا جسقدر سے وہ اپنا قرضہ ادا کرنیوالا ٹھہرا بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ اسنے معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ یہ سب اسوقت کہ دوشالہ تلف یا عیبدار ہوگیا۔ ولو کانت قیمتہ مثل الدین فاراد المعیر ان یفتکہ جبرا عن الراہن لم یکن للمرتہن اذا قضی دینہ ان یمتنع لانہ غیر متبرع حیث یخلص ملکہ ولہذا یرجع علی الراہن بما ادی فاجبر المرتہن علی الدفع بخلاف الاجنبی اذا قضی الدین لانہ متبرع اذ ہو لایسعی فی تخلیص ملکہ ولا فی تفریغ ذمتہ فکان للطالب ان لایقبلہ۔ اور اگر مرہون مستعار کی قیمت قرضہ کے برابر ہو یعنی راہن نے جو چیز مستعار لیکر رہن کی اسکی قیمت اور مرتہن کا قرضہ برابر ہے پس معیر نے چاہا کہ جبرًا بغیر رضامندی راہن کے قرضہ ادا کرکے اپنی چیز چھوڑا وے تو جب اسنے مرتہن کو قرضہ دیا تو مرتہن کو اختیار نہیں کہ مرہون دینے سے انکار کرے اسواسطے کہ معیر مذکور کچھ متبرع نہیں یعنی صفت احسان کرنے والا نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی ملک چھوڑاتا ہے اور اسی جہت سے وہ جو کچھ ادا کرے راہن سے واپس لیگا تو مرتہن کو چھوڑنے پر مجبور کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر کسی اجنبی نے قرضہ ادا کرنا چاہا تو مرتہن مجبور نہیں ہوسکتا اسواسطے کہ اجنبی تو متبرع ہے کیونکہ وہ اپنی ملکیت چھوڑانے میں ساعی نہیں ہے اور نہ قرضہ سے اپنا ذمہ پاک کرنا چاہتا ہے تو قرضخواہ یعنی مرتہن کو اختیار ہے کہ اسکی طرف سے قبول نکرے ف۔ اور معیر سے جو مالک مرہون ہے ادائے قرضہ قبول کرنا پڑیگا۔ ولو ہلک الثوب العاریۃ عند الراہن قبل ان یرہنہ او بعد ما افتکہ فلا ضمان علیہ لانہ لا یصیر قاضیا بہذا وہو الموجب علی ما بیناہ۔ اور اگر مستعار کپڑا مستعیر کے پاس جسنے رہن کرنے کو لیا ہے رہن کرنے سے پہلے تلف ہوا یا فک رہن کرنے کے بعد معیر کو واپس دینے سے پہلے تلف ہوا تو مستعیر تاوان نہیں ہے کیونکہ اسنے اس کپڑے سے اپنا کچھ قرضہ ادا نہیں کیا (جسکے ضمان واجب ہو) حالانکہ مستعیر پر ضمان کا موجب یہی ہے کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرے چنانچہ ہمنے سابق میں بیان کر دیا ف۔ یہ اسوقت کہ معیر و مستعیر دونوں اتفاق کریں کہ ایسی ہی حالت میں تلف ہوا ہے۔ ولو اختلفا فی ذلک فالقول للراہن لانہ ینکر الایفاء بدعواہ الہلاک فی ہاتین الحالتین۔ اور اگر معیر و مستعیر نے اسمیں اختلاف کیا یعنی مثلاً مستعیر نے کہا کہ قبل رہن یا بعد فک رہن کرنے کے تلف ہوا اور معیر نے کہا کہ نہیں بلکہ رہن کی حالت میں تلف ہوا ہے تو قول راہن کا قبول ہوگا کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں تلف ہونے کا دعوی کرکے اس سے ادائے قرض کا انکار کرتا ہے ف۔ یعنی جب اسنے دعوی کیا کہ دوشالہ قبل رہن کے یا بعد فک رہن کے تلف ہوا تو اسنے کہا کہ میں نے اس کپڑے کے ذریعہ سے اپنا قرضہ کچھ ادا نہیں کیا پس مجھپر ضمان نہیں ہے اور قول منکر کا قبول ہوتا ہے خصوص جبکہ مستعیر امین ہے اور معیر اسپر ضمان کا دعوی کرتا ہے تو گواہ لاوے کہ وہ حالت رہن میں تلف ہوا یا اسنے اس کپڑے سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ کما لو اختلفا فی مقدار ما امرہ بالرہن بہ فالقول للمعیر۔ جیسے اگر دونوں نے اس مقدار میں اختلاف کیا جسکے عوض رہن کرنے کا معیر نے حکم دیا ہے تو معیر کا قول قبول ہوگا ف۔ مثلاً مستعیر نے کہا کہ تو نے دو سو درم کے عوض رہن کا حکم دیا تھا اور معیر نے کم و بیش کا دعوی کیا اور کسی کے گواہ نہیں ہیں تو معیر کا قول قبول ہے اسواسطے کہ مقدار کا بیان صرف معیر کی طرف سے معلوم ہوتا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا الا آنکہ مستعیر گواہ لاوے۔ لان القول قولہ فی انکار اصلہ فکذا فی انکار وصفہ۔ اسواسطے کہ اگر اصل عاریت سے معیر منکر ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے پس جب اسنے عاریت کی ایک وصف یعنی مقدار مذکور سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا۔ ولو رہنہ المستعیر بدین موعود وہو ان یرہنہ لیقرضہ کذا۔ اور مستعیر نے مستعار دوشالہ بعوض موعود قرضہ کے رہن کیا اور وہ اسطرح کہ ایسے شخص کو رہن دیا

جسنے وعدہ کیا کہ اسقدر قرض دیگا۔ فہلک فی ید المرتہن قبل الاقراض۔ پس مرتہن کے پاس عین مذکور قبل قرض دینے کے تلف ہوگیا۔ والمسمی والقیمۃ سواء۔ اورحال یہ کہ عین مذکور کی قیمت اور جسقدر قرض دینے کا وعدہ کیا تھا دونون مساوی ہین۔ یضمن قدر الموعود المسمی لما بینا انہ کالموجود۔ تو راہن اس وعدہ دینے والے مرتہن سے مقدار موعود تاوان لیگا کیونکہ ہم سابق مین بیان کرچکے کہ موعود بمنزلہ موجود ہے۔ ویرجع المعیر علی الراہن بمثلہ لان سلامۃ مالیۃ الرہن باستیفائہ من المرتہن کسلامتہ ببراءۃ ذمتہ عنہ۔ اور معیر اس راہن مستعیر سے اسی ضمان کے مثل واپس لیگا اسواسطے کہ مالیت رہن کا سلامت رہنا بایں طریق کہ راہن نے مرتہن سے وصول کرلیا یہ ایسا ہے جیسے مرہون اسکے واسطے اسطرح سلامت رہے کہ قرضہ سے اسکا ذمہ پاک ہوگیا ف یعنی اگر قرضہ سے راہن کا ذمہ بری ہوجاتا جبکہ مرہون تلف ہوجاتا تو یہی ہوتا گویا راہن کے واسطے مرہون مسلم ہوگیا اسی طرح جب اسکے عوض اسنے ضمان وصول کرلی تو بھی اسنے رہن سے استیفا کیا پس دونون صورتون مین راہن نے مرہون کو اپنے کام مین صرف کردیا تو معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہے۔ ولو کانت العاریۃ عبدا فاعتقہ المعیر جاز لقیام ملک الرقبۃ ثم المرتہن بالخیار ان شاء رجع بالدین علی الراہن لانہ لم یستوفہ وان شاء ضمن المعیر قیمتہ لان الحق قد تعلق برقبتہ برضاہ وقد اتلفہ بالاعتاق وتکون رہنا عندہ الی ان یقبض دینہ فیردہا الی المعیر لان استرداد القیمۃ کاسترداد العین۔ اور اگر عاریت کوئی غلام ہو یعنے زید نے شلاً اپنا غلام کسی کو رہن کرنے کے واسطے دیا اور اسنے رہن کردیا پھر معیر نے اسکو آزاد کردیا تو (اعتاق نافذ ہوجائیگا) جائز ہے کیونکہ معیر کی ملکیت رقبہ قائم ہے پھر مرتہن کو دو طرح کا اختیار ہے چاہے راہن پر قرضہ کے واسطے رجوع کرے اسواسطے کہ ہنوز اسنے وصول نہین پایا اور چاہے معیر سے اسکی قیمت تاوان لے اسواسطے کہ معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی گردن سے مرتہن کا حق لازمی متعلق ہوچکا تھا (گویا خود معیر نے رہن کیا) حالانکہ معیر نے آزاد کرکے یون تلف کردیا پھر یہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رہیگی یہانتک کہ وہ اپنا قرضہ وصول پاوے تب یہ معیر کو واپس کردیگا اسواسطے کہ قیمت پھیردینا جیسے مال عین پھیردینا ف دونون حکم مین برابر ہین۔ ولو استعار عبدا اودابۃ لیرہنہ فاستخدم العبد اورکب الدابۃ قبل ان یرہنہما بمال مثل قیمتہما ثم قضی المال فلم یقبضہما حتی ہلکا عند المرتہن فلا ضمان علی الراہن لانہ قد بری من الضمان حین رہنہما فانہ کان امینا خالف ثم عاد الی الوفاق۔ اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک غلام یا گھوڑا رہن کرنے کے لیے مستعار لیا پھر دونون رہن کرنے سے پہلے اسنے غلام سے خدمت لی یا گھوڑے پر سوار ہوا (حتی کہ ضامن ہوگیا) پھر اسنے انکو اسقدر مال کے عوض رہن کیا جو انکی قیمت کے مساوی ہے پھر راہن نے مال ادا کردیا مگر راہن نے ان دونون پر قبضہ نہین کیا یہانتک کہ مرتہن کے پاس یہ دونون تلف ہوگئے تو راہن پر تاوان واجب نہین ہے اسواسطے کہ جب اسنے انکو رہن کیا تو تاوان سے بری ہوگیا تھا اسواسطے کہ راہن مذکور ان دونون کے معاملہ مین امین تھا جسنے مخالفت کی تھی پھر اسنے موافقت کی جانب رجوع کرلیا تھا ف اور کتاب العاریہ وغیرہ مین یہ قاعدہ معلوم ہوچکا کہ امین اگر مخالفت کرے تو ضامن ہوجاتا ہے پھر اگر مخالفت چھوڑ کر موافقت کی جانب رجوع کرے تو یہان خاص یہ حکم ہے کہ تاوان زائل ہوجاتا ہے اور خالی عاریت مین ضامن رہتا ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ جب راہن ضامن نہین رہا تو وہ معیر کو کچھ تاوان نہین دیگا جیسے مرتہن اسکو تاوان نہین دیگا۔ یہ اسوقت تھا کہ رہن سے پہلے سوار ہوا و خدمت لی پھر موافقت کرلی۔ وکذا اذا افتکہ الراہن ثم رکب الدابۃ او استخدم العبد فلم یعطب ثم عطب بعد ذلک من غیر صنعہ لا یضمن لانہ بعد الافتکاک بمنزلۃ المودع لا بمنزلۃ المستعیر لانتہاء حکم الاستعارۃ بالافتکاک وقد عاد الی الوفاق فبرأ عن الضمان۔

اور اسی طرح جب راہن نے فک رہن کر لیا پھر گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس فعل سے کچھ تلف نہین ہوا
پھر اسکے بعد بدون اسکے فعل کے گھوڑا یا غلام تلف ہوگیا تو راہن مستعیر کچھ ضامن نہوگا اسواسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد
وہ بمنزلہ مستودع کے ہی نہ بمنزلہ مستعیر کے - اسواسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد عاریت لینے کا حکم ختم ہوچکا اور حال یہ کہ اسنے
مخالفت سے موافقت کی طرف رجوع کر لیا ہی تو تاوان سے بری ہوگیا - جیسے مستودع مین ہوتا ہی اور یہ ایسے
مستعیر کا حکم ہی جسنے رہن رکھنے کے واسطے عاریت لیا ہو - وہذا بخلاف المستعیر لان یدہ ید نفسہ فلا بد من
الوصول الی ید المالک اما المستعیر فی الرہن فیحصل مقصود الآمر وہو الرجوع علیہ عند الہلاک
وتحقق الاستیفاء - اور یہ حکم یعنے راہن کا تاوان سے بری ہوجانا برخلاف ایسے مستعیر کے ہی جسنے انتفاع کے
واسطے عاریت لی ہو اسواسطے کہ ایسے مستعیر کا قبضہ اپنا ذاتی قبضہ ہی تو بعد مخالفت کے مالک کے قبضہ مین پہنچ جانا
ضرور ہی اور رہن کا عاریت لینے والا تو اپنے معیر کا مقصود حاصل کرتا ہی (اسطرح کہ مرتہن کو سپرد کردے) اور مقصود یہ کہ
مرہون تلف ہوجانے اور اس مال سے استیفاء حاصل ہوجانے کے وقت وہ راہن سے تاوان وصول کرلے - قال
وجنایۃ الراہن علی الرہن مضمونۃ لانہ تفویت حق لازم محترم وتعلق مثلہ بالمال یجعل المالک کالاجنبی
فی حق الضمان کتعلق حق الورثۃ بمال المریض مرض الموت یمنع نفاذ تبرعہ فیما وراء الثلث والعبد
الموصی بخدمتہ اذا اتلفہ الورثۃ یضمنوا قیمتہ لیشتری بہا عبد یقوم مقامہ - مختصر مین ہی کہ راہن کا مرہون پر
جنایت کرنا یعنی مثلاً تلف وہلاک وزخمی وعیبدار کرنا ضمانتی ہی یعنے راہن اسکا ضامن ہوگا اسواسطے کہ ایسا کرنا ایک حق
لازم محترم کو برباد کرنا ہو یعنے مرتہن کا ایک حق اس مرہون کے ساتھ متعلق ہوا جو شرعاً محترم ولازم ہی اور جب راہن
نے مرہون کو اسطرح برباد کیا تو مرتہن کا حق مذکور تلف کیا حالانکہ جس مال سے ایسا حق متعلق ہوجاتا ہی تو اسکی بربادی سے
ضامن ہونے کے بارہ مین مالک مال کو مانند اجنبی کے کردیتا ہی اسکی مثال یہ کہ جب کوئی شخص ایسے مرض سے بیمار پڑا
جس سے آخر مرگیا پس اس مریض کے مال سے وارثون کا حق اسی حالت مرض ہی مین متعلق ہوجاتا ہی تو یہ حق اس
مریض کے ایسے تصرف کو جو تبرع ہو یعنے اسپر لازم نہو اس مال مین نافذ ہونے سے روکتا ہی سوائے تہائی کے مقدار مین
یعنے تہائی تک تو ایسے مریض کا تبرع نافذ ہی اور ماسوائے تہائی کے زائد مین مریض کا تصرف نافذ نہین ہوتا اسی جہت سے
کہ اسکے مال سے وارثون کا حق محترم لازمی متعلق ہوچکا ہی اور دوسری مثال یہ کہ اگر کوئی شخص وصیت کرگیا کہ میرے اس
غلام کی خدمت فلان شخص کے واسطے وصیت ہی تو جب وارثون نے اس غلام کو تلف کیا تو اسکی قیمت کے ضامن ہونگے
تاکہ اسکی قیمت سے دوسرا غلام خریدا جاوے کہ وہ تلف شدہ غلام کے قائم مقام ہو - اسی جہت سے کہ اس غلام
وصیت شدہ سے موصی لہ کا حق محترم متعلق ہوچکا تھا اور وہ خدمت ہی حالانکہ غلام مذکور کا رقبہ انھین وارثون کی ملک تھا اور یہی
ملک کا آدمی فروخت وآزاد وغیرہ کرسکتا ہی مگر حق موصی لہ کی وجہ سے وارث لوگ ضامن ہوگئے اسی طرح جب مرہون سے مرتہن
کا حق متعلق ہوچکا تو راہن اسکو تلف وغیرہ کرنے مین ضامن ہوگا اگرچہ مرہون اسکی ملک باقی ہی - پس یہ قاعدہ کلیہ
نکل آیا کہ مالک مال کے مال سے جب غیر کا حق محترم لازم متعلق ہوجاوے تو مالک مال اپنے مال مین ایسا تصرف نہین کرسکتا
جس سے یہ حق تلف یا ناقص ہوجاوے حتی کہ اگر اسنے ایسا تصرف کیا تو وہ ضامن ہوجائیگا جیسے اجنبی آدمی کسی کے
مال مین تصرف کرنے سے ضامن ہوجاتا ہی - یہ کلام مرہون پر راہن کی جنایت کرنے کا بیان تھا - قال وجنایۃ المرتہن علیہ
تسقط دینہ بقدرہا ومعناہ ان یکون الضمان علی صفۃ الدین - اور مرہون پر مرتہن کا جنایت کرنا بقدر جنایت
کے اسکا قرضہ ساقط کردیتا ہی اور اسکے معنی یہ ہین کہ تاوان بصفت قرضہ ہو - یعنی مرتہن نے اگر مرہون پر کوئی نقدی

وجرم کیا تو وہ بھی ضامن ہے پس ضمانت کا برتاؤ اسطرح ہوگا کہ مرتہن کے قرضہ میں سے بقدر جرم کے ساقط ہو جائیگا لیکن یہاں
دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ مرہون کا تاوان مثلاً دس اشرفی یا سو روپیہ واجب ہوا ہو قرضہ بھی دو سو روپیہ
یا بیس اشرفی ہو تو حساب سے نصف قرضہ ساقط ہوا اور اگر قرضہ مثلاً پچاس من گیہوں یا اسکے مانند کیلی یا وزنی چیز ہو تو
حساب سے ساقط ہونا متصور نہیں ہے پس لامحالہ یہی ہوگا کہ تاوان مذکور بھی مرہون رہے اور جب قرضہ ادا کرے تو واپس
لیگا۔ یا بلکہ مرتہن بھی جنایت سے ضامن ہو جاتا ہے۔ وہذا لان العین ملک المالک وقد تعدی علیہ المرتہن
فیضمنہ لمالکہ۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عین مرہون تو راہن کی ملک ہے (یا جسنے راہن کو دی یا اس سے راہن نے غصب کی
ہو ہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے اور مرتہن کو صرف قبضہ استیفاء کا حق ہے) اور مرتہن نے غیر کی ملک پر تعدی
کی تو اسکے مالک کو تاوان ادا کریگا ف۔ حتی کہ اگر راہن نے کسی سے عاریت لی ہو تو پھر اس مرتہن سے کل تاوان
لے سکتا ہے اور اگر غصب کی ہو تو مالک کو اختیار ہے چنانچہ دونوں کے مسائل گذر چکے ہیں۔ یہ سب تو اسوقت ہے کہ راہن نے یا
مرتہن نے مرہون پر جنایت کی اور اگر مرہون نے انمیں سے کسی کی ذات یا مال پر جنایت کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہے جسنے
راہن یا مرتہن کو خطاء سے قتل یا زخمی کیا یا مال تلف کر دیا تو کیا حکم ہے۔ قال وجنایۃ الرہن علی الراہن والمرتہن
وعلی مالہما ہدر وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ کہا کہ مرہون کی جنایت خواہ راہن پر ہو یا مرتہن پر ہو (یا دونوں پر ہو) یا
انکے مال پر ہو سب ہدر یعنی رائگان ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حکم ہے ف۔ کہ مرہون پر تاوان متعلق نہ ہوگا
وقالا جنایتہ علی المرتہن معتبرۃ والمراد بالجنایۃ علی النفس ما یوجب المال۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ مرہون
کی جنایت جو مرتہن پر ہو وہ معتبر ہے (راہن پر ہو تو نہیں) اور جان پر جنایت سے وہ جنایت مراد ہے جو مال واجب کرے
ف۔ اور وہ جرم نہیں جو قصاص لازم کرے کیونکہ قصاص تو غلام سے لیا جاتا ہے۔ اور اسمیں خلاف نہیں ہے جیسے مرہون
کی جنایت راہن پر بالاتفاق رائگان ہے پس اس اتفاقی مسئلہ کی دلیل مع مرتہن پر جرم کے اختلافی مسئلہ کی دلیل چاہیے
اما الوفاقیۃ فلانہا جنایۃ المملوک علی المالک۔ پس اتفاقی مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون کا راہن پر جنایت کرنا
مملوک کا مالک پر جرم ہے ف۔ کیونکہ مرہون ابھی تک راہن کی ملک ہے۔ الا تری انہ لو مات کان الکفن علیہ
کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر غلام مرہون مرجاوے تو اسکا کفن اسکے مالک راہن پر لازم ہوتا ہے ع۔ تو جب ثبوت
ہوا کہ وہ راہن کا مملوک ہے تو مالک پر جب مملوک نے خطاء سے جنایت کی تو رائگان ہوتی ہے کیونکہ وہ تاوان نہیں ادا کر سکتا
کیونکہ مرہون مع اپنے مقبوضہ مال کے سب مالک کا مال ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ مغصوب غلام بھی اگرچہ غاصب کے قبضہ
میں ہو اپنے مالک یعنی مغصوب منہ کی ملک ہے حالانکہ اگر مغصوب غلام نے اپنے مالک پر جنایت کی تو وہ معتبر ہوتی ہے تو دونوں
میں فرق کیوں ہوا جواب یہ کہ مرہون تو مرتہن کے قبضہ میں برابر ملک راہن ہے حتی کہ اگر کسی وقت وہ فروخت وغیرہ
کیا جاوے تو صرف اسی وقت ملک سے خارج ہوگا تو اسمیں فی الحال غیر کی ملک نہ حقیقۃً ہے اور نہ اسوقت سے مستند
ہو سکتی ہے۔ بخلاف جنایۃ المغصوب علی المغصوب منہ۔ برخلاف اسکے اگر مغصوب غلام نے مغصوب منہ پر
جرم کیا تو وہ معتبر ہے ع۔ کیونکہ فی الحال اگرچہ مغصوب منہ کی ملک ظاہر ہے مگر غاصب کی ملک بھی اسی وقت سے مستند
ہو سکتی ہے۔ لان الملک عند اداء الضمان یثبت للغاصب مستندا حتی یکون الکفن علیہ۔ اسلئے کہ
اگر غاصب نے تاوان ادا کیا تو اسکی ملک اس غلام ابتدائے غصب کے وقت سے مستند ہو کر ثابت ہو جائیگی (اور تاوان
کی صورتوں میں سے یہ کہ مثلاً مغصوب غلام مرجاوے یا غاصب اسکو فروخت کرے چنانچہ بعد تاوان کے اسی وجہ سے بیع
نافذ ہو جاتی ہے کہ ملک مستند سے ثابت ہوا کہ اسنے اپنا مملوک فروخت کیا ہے تو اسمیں غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے) حتی کہ

اگر مغصوب مرجاوے تو اسکا کفن بذمہ غاصب لازم آتا ہے ف۔ کیونکہ مرنے سے جب وہ تاوان ادا کریگا تو غصب
کے وقت سے اسکا مالک ٹھہرایا جائیگا تو اپنی مملوک کا کفن بھی اسی پر لازم آویگا۔ تو ظاہر ہوا کہ غلام مغصوب میں مالک سابق
یعنی مغصوب منہ کی ملک متعین نہیں ہے۔ فکانت جنایۃ علی غیر المالک فاعتبرت۔ تو مغصوب کا جنایت کرنا جبکہ
مغصوب منہ پر واقع ہو دیا مالک کے سوائے دوسرے پر جنایت ہے لہذا معتبر ہوئی ہے ف۔ اور جاننا ہو فرق اسطرح بیان
کرو کہ ایک جماعت فقہاء کے نزدیک غصب کا موجب اصلی یہ کہ مغصوب کی قیمت بذمہ غاصب لازم آتی ہے لیکن اگر اسلئے
عین مغصوب واپس دیا تو بھی چھوٹ جاتا ہے پس لہذا موجب اصلی کے مغصوب منہ کی مملوک یہ قیمت ہے اور مغصوب غلام
گویا اجنبی چیز ہے تو جب مغصوب منہ پر اس غلام نے تعدی وجنایت کی تو اجنبی نے جنایت کی پس یہ جرم معتبر ہے۔ اور
یہ دلیل صاف ظاہر ہے۔ رہا اختلافی مسئلہ کہ جب مرہون نے مرتہن پر جنایت کی تو امام رح کے نزدیک رائگان اور
صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ لہما فی الخلافیۃ ان الجنایۃ حصلت علی غیر مالکہ۔ صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافیہ
میں یہ ہے کہ یہ جنایت تو غیر مالک پر واقع ہوئی ف۔ یعنی جب مرہون غلام نے خطاء سے مرتہن کو مارا یا زخمی کیا
تو یہ جرم ایک اجنبی پر واقع ہوا پس معتبر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اعتبار کرنے سے کیا فائدہ کیونکہ غلام کی ملکیت میں کوئی
مال نہیں کہ وہ جرمانہ ادا کرسکے۔ جواب دیا کہ۔ فی الاعتبار فائدۃ وہو دفع العبد الیہ بالجنایۃ فتعتبر۔ جرم اعتبار
کرنے میں ایک فائدہ ہے اور فائدہ یہ کہ یہ غلام مجرم بعوض جرم کے اس مرتہن کو دیدیا جاوے تو جنایت معتبر ہے ف
یعنی غلام کے جرم میں جبکہ خطاء سے ہو اصلی حکم یہ ہوتا ہے کہ مولی فدیہ دے یا یہ غلام اس شخص کو دیدے جسپر اسنے
جرم کیا یا اسکا مال تلف کردیا ہے پس یہاں بھی وہ مرتہن کو دیا جاوے۔ مگر یہ جبھی ممکن ہوگا کہ مرتہن اسکو رہن سے
خارج کرنے پر راضی ہوجاوے لہذا فرمایا کہ جب جنایت مذکورہ کا اعتبار کرنا مفید حکم ٹھہرا تو اعتبار کی جاوے۔ ثم
ان شاء الراہن والمرتہن ابطلا الرہن ودفعاہ بالجنایۃ الی المرتہن۔ پھر چاہیں راہن ومرتہن دونوں
متفق ہوکر رہن توڑدیں اور غلام مذکور بوجہ جرم کے مرتہن کو دیدیں ف۔ پس جب مرتہن نے قبول کیا تو وہ اسکا غلام
ہوگیا اور قرضہ ساقط ہوگیا۔ وان قال المرتہن لا اطلب الجنایۃ فہو رہن علی حالہ۔ اور چاہے مرتہن کہے کہ میں
جرم کا مطالبہ نہیں کرتا تو غلام مذکور بحال سابق مرہون رہیگا ف۔ یہ سب صاحبین کی تحریر دلیل کے نتائج ہیں۔ اور
امام رح کے نزدیک اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا۔ ولہ ان ہذہ الجنایۃ لو اعتبرناہا للمرتہن کان علیہ التطہیر
من الجنایۃ لانہا حصلت فی ضمانہ فلا یفید وجوب الضمان لہ مع وجوب التخلیص علیہ۔ اور امام رح کی
دلیل یہ ہے (کہ غلام مذکور نے مرتہن کی ضمانت میں یہ جرم کیا ہے پس) اگر ہم اس جرم کو مرتہن کے واسطے اعتبار کریں تو
مرتہن کے اوپر بھی یہ واجب ہوگا کہ وہ اس جرم کے لوث سے اس غلام کو پاک کرے اسواسطے کہ اسی کی ضمانت میں غلام
مذکور کو یہ لوث لگا ہے تو معلوم ہوا کہ مرتہن کے لیے اس طرح ضمان واجب کرنا کہ اسپر بھی لوث سے مجرا کرانا واجب ہو کچھ
مفید نہیں ہے ف۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جرم وضمان دونوں ہم پلہ ہیں۔ پھر مرتہن پر جس جنایت کے معتبر ہونے میں یہ
اختلاف ہے وہ جنایت ہے جو مرتہن کی جان پر ہو۔ وجنایۃ علی مال المرتہن لا تعتبر بالاتفاق اذا کانت قیمتہ
والدین سواء لانہ لا فائدۃ فی اعتبارہا لانہ لا یتملک العبد وہو الفائدۃ۔ اور مرہون کا مرتہن کے مال پر جنایت
کرنا (کی صورت ان یہ ہے کہ قیمت غلام وقرضہ دونوں مساوی ہیں یعنی کم وبیش نہیں) پس اگر قیمت مرہون اور قرضہ مرہون دونوں
برابر ہوں تو بالاتفاق یہ جنایت معتبر نہیں ہے اسواسطے کہ اسکے اعتبار کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ مرتہن اس غلام کی
ملکیت حاصل نہیں کرسکتا حالانکہ فائدہ یہی تھا ف۔ کہ غلام بوجہ مال مرتہن تلف کرنے کے مرتہن کی ملک میں آجاوے

ہو اسواسطے کہ اگر مرتہن نے بوجہ جرم کے غلام کو لے لیا تو لازم ہوا کہ مرتہن کی ضمانت میں غلام نے ایسی حرکت کی جس سے راہن
کی ملک سے تلف ہوا جاتا کیونکہ راہن کو اس تلف میں کچھ دخل نہیں ہے تو بعوض قرضہ کے تلف ہوا پس مرتہن کا قرضہ ساقط ہو کر
غلام اسکو ملا جاتا کہ قرضہ و اسکی قیمت دونوں برابر ہیں تو جو کچھ اسنے مرتہن کا مال تلف کیا تھا وہ مفت برباد ہوا پس جنایت
کے اعتبار کرنے میں مرتہن کو کچھ فائدہ نہوا- یہ اسوقت کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں برابر ہوں- اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر قیمت
بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو بھی جرم مذکور کے اعتبار سے کچھ فائدہ نہیں ہے- وان كانت القيمة اكثر من الدين - اور اگر یہ
صورت ہو کہ مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو- فعن ابی حنيفة رح انه يعتبر بقدر الامانة لان الفضل ليس
فی ضمانه فاشبه جناية العبد الوديعة على المستودع - تو اسمیں امام ابوحنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس
صورت میں غلام مذکور کی جنایت مرتہن کے مال پر بقدر امانت کے معتبر ہوگی (یعنے غلام میں جسقدر قرضہ سے زائد امانت ہے)-
اسواسطے کہ زیادتی مذکورہ مرتہن کی ضمانت میں نہیں ہوتی ہے تو ایسا ہوگیا جیسے غلام ودیعت نے مستودع پر جرم کیا ف کہ
اسکا جرم معتبر ہوتا ہے چنانچہ مودع اسکا فدیہ دیتا یا اسی کو دیدیتا ہے کیونکہ ودیعت اسکی ضمانت میں نہیں ہے پس مالک اسکے جرم کا
ذمہ دار ہے اسی طرح مرہون میں حصہ زائد کا ذمہ دار ہے تو مرتہن کو یہ فائدہ ہوگا کہ بقدر قرضہ کے تو قرضہ ساقط ہو کر ملیگا اور
باقی بوجہ جرم کے ملجائیگا- وعنه انها لا تعتبر لان حكم الرهن وهو الحبس فيه ثابت فصار كالمضمون - اور امام
سے دوسری روایت یہ کہ اس صورت میں بھی جنایت مذکورہ معتبر نہیں ہے اسواسطے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن
کا حکم یعنے محبوس ہونا ثابت ہے (کیونکہ زائد بھی محبوس ہے) تو وہ بھی بمنزلہ مضمون کے ہو گیا ف اور بمنزلہ امانت نہیں ہے
تو جب امانت نہیں تو مرتہن کی اس حصہ کی بابت بھی اوس جرم سے مجرا نا واجب ہے پس جیسے اسکے بدلے تاوان ثابت ہے
ویسے ہی اسپر مجرا ناواجب تو کچھ فائدہ نہیں ہوا- بالجملہ اس روایت کے موافق امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مرہون کی جنایت
مرتہن کے جان و مال پر بھی ہدر و باطل ہے- وهذا بخلاف جناية الرهن على ابن الراهن او ابن المرتهن -
اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مرہون نے راہن کے پسر یا مرتہن کے پسر پر جنایت کی ف یعنی خود راہن یا
مرتہن پر نہیں بلکہ انکی بالغ اولاد پر جنایت کی خواہ جان پر یا مال پر تو وہ بالاتفاق معتبر ہے- لان الاملاك حقيقة متباينة
فصار كالجناية على الاجنبي - اسواسطے کہ املاک درحقیقت متباین ہیں تو ایسا ہوگیا جیسے کسی اجنبی پر جنایت کی ف
حاصل یہ کہ راہن و اسکے بالغ فرزند کی املاک درحقیقت جدا ہیں اگرچہ میل میں رہتے ہوں تو یہ ثابت نہوگا کہ مملوک نے اپنے
مالک پر جرم کیا بلکہ یہ غلام درحقیقت باپ کا ہے اور بیٹا مالک نہیں ہے تو بیٹے پر اس غلام کا جرم کرنا گویا اجنبی شخص پر جرم ہے تو
اسکا اعتبار ضرور ہے- قال ومن رهن عبدا يساوي الفا بالف الى اجل فنقص فی السعر فرجعت قيمته الى
مائة ثم قتله رجل وغرم قيمته مائة ثم حل الاجل فان المرتهن يقبض المائة قضاء عن حقه ولا يرجع على
الراهن بشيء - جامع صغیر میں ہے کہ ایک نے ایک غلام جو ہزار درم قیمت کا ہے بعوض ہزار درم کے میعادی رہن کیا پھر بھاؤ
گھٹ گیا اور اسکی قیمت سو درم رہ گئی پھر اس غلام کو کسی اجنبی نے قتل کیا (خطاءً سے قتل کیا) اور سو درم اسکی قیمت تاوان
دیدی پھر ادائے قرض کی میعاد آئی تو مرتہن یہ سو درم اپنے ادائے قرض میں لے لیگا اور اس سے زیادہ راہن سے کچھ
نہیں لے سکتا ہے ف کیونکہ نوسو درم قیمت کی گھٹی بمنزلہ تلف ہے تو اس سے مرتہن کا نوسو درم قرضہ ساقط ہوگیا- ثم اصله
ان النقصان من حيث السعر لا يوجب سقوط الدين عندنا خلافا لزفر رح- اور قاعدہ کلیہ یہاں یہ ہے کہ ہمارے
نزدیک بھاؤ کی گھٹی مرتہن کے قرضہ ساقط ہونے کا سبب موجب نہیں ہے برخلاف قول زفر رح کے ف بلکہ امام زفر رح کے نزدیک
جب عین مرہون میں سے کچھ تلف ہو تو اسی قدر قرضہ ساقط ہوگا اور قیمت وہ معتبر ہے جو عقد کے روز تھی اور بیان قل سے

غلام تلف ہوا اور زفرؒ کے نزدیک بھاؤ گھٹنے سے بھی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وہو یقول ان المالیۃ قد انتقصت
فاشبہ انتقاص العین۔ اور زفرؒ یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالیت گھٹ گئی تو یہ مال عین گھٹ جانے کے مشابہ ہو گیا ف
اور مال عین کی کمی بالاتفاق موجب سقوط قرضہ ہے تو یہی حکم نرخ گھٹنے کا ہوا۔ ولنا ان نقصان السعر عبارۃ عن فتور
رغبات الناس وذلک لا یعتبر فی البیع حتی لا یثبت بہ الخیار ولا فی الغصب حتی لا یجب الضمان
اور ہماری حجت یہ ہے کہ بھاؤ گھٹنے کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کی رغبتیں سست ہو جاویں اور اس کمی کا کچھ اعتبار بیع
میں نہیں ہوتا حتی کہ بھاؤ گھٹنے سے مشتری کو خیار حاصل نہیں ہوتا یعنی اگر خریدنے کے بعد مبیع کی قیمت بوجہ نرخ کے گھٹ گئی
تو مشتری کو پھیرنے کا اختیار نہیں حاصل ہوتا اور اسکا اعتبار غصب میں بھی نہیں ہے حتی کہ نرخ گھٹنے سے غاصب پر تاوان
نہیں واجب ہوتا ہے ف۔ مثلاً غاصب نے جو غلام غصب کیا تھا درحالیکہ اسوقت اسکی قیمت ہزار درم تھی پھر واپس
کیا درحالیکہ قیمت سو درم ہے تو غاصب پر گھٹنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نقصان العین لان بفوات
جزء منہ یتقرر الاستیفاء فیہ اذ الید ید الاستیفاء۔ برخلاف اسکے کہ عین مرہون میں نقصان ہو تو وہ معتبر ہے
اسواسطے کہ عین میں سے کوئی جزو ندارد ہونے سے اسی جزو کا وصول ہونا متحقق ہو جائیگا اسواسطے کہ مرتہن پھیر نہیں سکتا
وہ اسکے ذمہ وصول یافتہ ٹھہرا حتی کہ اگر کل مرہون وہ واپس نہیں دے سکا تو سنے کل وصول پایا پس وہ قیمت وقرضہ
میں سے کمتر کے عوض گیا لیکن قیمت وہ معتبر جو رہن کے روز تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ زفرؒ کے اختلاف کا نتیجہ اس
صورت میں ظاہر ہوگا کہ فک رہن کیا جاوے تو مرتہن کل قرضہ لیکر عین مرہون واپس دیگا اگرچہ اسکا نرخ گھٹ جاوے
اور زفرؒ کے نزدیک گھٹی بقدر گھٹ ہے اور ہمنے اسکو رد کر دیا کہ عین مرہون بعینہ قائم ہے اور لوگوں کی رغبات کم ہو گئیں
تو اسمیں مرتہن کا کوئی قصور نہیں ہے تو بھاؤ گھٹ جانے سے اسکا قرضہ کم نہوگا۔ واذا لم یسقط شئی من الدین
بنقصان السعر بقی مرہونا بکل الدین۔ اور جب بھاؤ گھٹنے سے قرضہ میں سے کچھ کم نہوا تو مرہون بعوض پورے
قرضہ کے رہن رہیگا۔ فاذا قتلہ حر غرم قیمتہ مائۃ لان تعتبر قیمتہ یوم الاتلاف فی ضمان الاتلاف لان الجابر
بقدر الفائت۔ پس جب اسکو ایک آزاد نے قتل کیا تو قاتل اسکی قیمت حال یعنی سو درم کا ضامن ہوگا اسواسطے
کہ تلف کرنے کے تاوان میں وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو اسواسطے کہ پورا کرنا اسی قدر واجب ہوتا ہے
جسقدر برباد کرے ف۔ اور بالفعل قاتل نے سو درم ضائع کیے تو اسی قدر پورے کرے۔ واخذہ المرتہن لانہ
بمثل المالیۃ فی حق المستحق وان کان مقابلا بالدم علی اصلنا حتی لا یزاد علی دیۃ الحر لان المولی
استحقہ بسبب المالیۃ وحق المرتہن متعلق بالمالیۃ فکذا فیما قام مقامہ۔ اور اس سو درم تاوان قیمت کو
مرتہن لیگا اسواسطے کہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا عوض ہے اگرچہ ہماری اصل فقہی پر یہ
مال بمقابلہ خون مقتول ہے (چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا) حتی کہ یہ تاوان مقتول آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہو سکتا
(کیونکہ آزاد کا خونبہا بہ نسبت خونبہاے غلام کے زائد ہونا ضروری ہے لیکن مستحق اسکو مالیت کا عوض سمجھکر لیگا) اسواسطے
کہ مولی اس تاوان کا مستحق بوجہ مالیت کے ہوا (ورنہ غلام کا خون اسکا مملوک نہیں ہے) اور مرتہن کا حق مالیت مرہون
کے ساتھ متعلق ہے پس اسی طرح جو چیز کہ مرہون کے قائم مقام ہو اسکے ساتھ بھی مرتہن کا حق متعلق ہوگا ف۔
اسواسطے ہمنے کہا کہ قیمت جو مرہون مقتول کے قائم مقام ہے وہ مرتہن لے لیگا۔ لیکن مرتہن کو صرف سو درم ملے حالانکہ اسکا
قرضہ ہزار درم تھا۔ ثم لا یرجع علی الراہن بشئی لان ید الرہن ید الاستیفاء من الابتداء وبالہلاک یتقرر
وقیمتہ کانت فی الابتداء الفا فیصیر مستوفیا للکل من الابتداء۔ پھر مرتہن مذکور اپنے راہن سے کچھ رجوع نہیں

کرسکتا یعنے سو درم مذکورہ سے زیادہ نہیں لے سکتا ہے اسواسطے کہ مرہون کا قبضہ تو ابتداء سے قبضہ استیفاء ہوتا ہے یعنی
مرتہن نے ابتداء سے مرہون پر بطور وصول قرضہ کے قبضہ کیا پھر مرہون تلف ہوجانے پر یہ امر مقرر و ثابت ہوجاتا ہے کہ
اول ہی بطور وصول کے قبضہ تھا اور جب مرہون تلف ہوگیا تو وصول پانا مستقر ہوگیا اور ابتداء میں مرہون کی قیمت ہزار
درم تھی تو وہ ابتداء سے اسی کل کا وصول پانے والا ہوگیا ف۔ اور جب وہ ہزار درم وصول پاچکا تو اب راہن
سے کچھ نہیں لے سکتا کیونکہ اسکا قرضہ صرف ہزار درم تھا۔ یہ تو تقریر دلیل کا ایک طریقہ تھا۔ او نقول۔ یا ہم اسکو دوسرا
طریقہ بیان کرتے ہیں کہ۔ لایمکن ان یجعل مستوفیا الالف بمائۃ لانہ یودی الی الربوا فیصیر مستوفیا المائۃ
ویبقی تسع مائۃ فی العین فاذا ہلک یصیر مستوفیا تسع مائۃ بالہلاک۔ یہ ممکن نہیں کہ سو درم ہی کے ہزار درم کا
بھر پانے والا ہوجاوے کیونکہ یہ بیاج تک نوبت پہونچاتا ہے تو یہ رہا کہ مرتہن صرف سو درم وصول پانے والا ہوا اور
اسکے (نوسو) درم اس عین مرہون میں رہے پھر جب یہ مرہون تلف ہوگیا تو بوجہ تلف کے مرتہن نوسو درم کا بھر پانے والا
بھی ہوگیا۔ بخلاف ما اذا مات من غیر فعل احد لانہ یصیر مستوفیا الکل بالعبد لانہ لا یودی الی الربوا
برخلاف اسکے اگر مرہون غلام بدون کسی شخص کے فعل کے مرگیا ہو تو بیان استیفاء میں کچھ تردد نہیں اسواسطے کہ مرتہن
اپنے کل قرضہ کا بعوض غلام کے بھر پانے والا ہوجائیگا کیونکہ اس سے بیاج تک نوبت نہیں پہونچتی ہے۔ قال وان
کان امرہ الراہن ان یبیعہ فباعہ بمائۃ وقبض المائۃ قضاء من حقہ فیرجع بتسع مائۃ لانہ لما باعہ باذن
الراہن صار کان الراہن استردہ وباعہ بنفسہ ولو کان کذلک یبطل الرہن ویبقی الدین الا بقدر
ما استوفی کذا ہذا۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن نے مرتہن کو فروخت مرہون کا حکم دیا پس اسنے سو درم کو مرہون
فروخت کیا اور یہ ثمن اپنے ادائے قرض میں وصول کر لیے تو وہ راہن سے باقی (نوسو) درم قرضہ واپس لیگا۔ اسکی دلیل
یہ ہے کہ جب راہن کے حکم سے مرتہن نے اسکو فروخت کیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے مرہون واپس لیکر بذات خود فروخت
کیا حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو رہن باطل ہوجاتا اور قرضہ مرتہن باقی رہتا سوائے اسقدر کے جو مرتہن وصول پاتا پس اسی طرح
اس صورت میں بھی حکم ہوگا ف۔ کہ جو کچھ مرتہن نے ثمن وصول پایا اسکے سوائے جو باقی رہا وہ راہن سے وصول
کریگا۔ اور قتل کی صورت میں بدون اجازت راہن کے قاتل نے ضائع کیا تھا تو وہ مرتہن کی ضمانت میں تلف ہوا۔
قال وان قتلہ عبد قیمتہ مائۃ فدفع مکانہ افتکہ بجمیع الدین وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح
جامع صغیر میں ہے کہ اگر مرہون کو کسی ایسے غلام نے خطاء سے قتل کیا جسکی قیمت سو درم ہے پس قاتل مذکور اس جرم میں
مرتہن کو دیدیا گیا یعنے وہ مرہون کا قائم مقام ہوگیا تو راہن اسکو پورے پورے قرضہ سے فک رہن کرے۔ اور
یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہے۔ وقال محمد ہو بالخیار ان شاء افتکہ بجمیع الدین وان شاء سلم
العبد المدفوع الی المرتہن بمالہ وقال زفر رح یصیر رہنا بمائۃ۔ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ راہن مختار ہے
کہ چاہے اسکو پورے قرضہ سے فک رہن کرلے اور چاہے اس غلام کو بعوض مال مرتہن کے مرتہن کو سپرد کردے اور
زفر رح نے کہا کہ یہ غلام بعوض سو درم کے رہن ہوجاویگا ف۔ حتی کہ راہن چاہے سو درم دیکر اسکو چھڑا لے۔
لہ ان ید المرتہن ید استیفاء وقد تقرر بالہلاک الا انہ اخلف بدلا بقدر العشر فیبقی الدین بقدرہ
زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ رہن تو قبضہ وصولی ہے اور مرہون تلف ہوجانے کے ساتھ اسکا استقرار ہوگیا لیکن اتنی
بات ہے کہ اسنے بجائے مرہون کے بدل بقدر حصہ دہم کے قائم کیا تو اسی قدر قرضہ بھی باقی رہا ف۔
توضیح یہ کہ جب راہن نے بعوض ہزار درم قرضہ کے اپنا ہزار درم قیمتی غلام رہن دیا تو مرتہن نے اسپر وصولی قبضہ

گیا گویا اپنا قرضہ وصول پایا لیکن ابھی یہ وصول متقرر نہیں ہوا حتی کہ راہن چاہے قرضہ دیکر اس غلام کو لے لے پھر جب یہ
غلام قتل کیا گیا تو اب وصول پانا متقرر ہو گیا پس کل قرضہ ساقط ہو جاتا لیکن مرتہن نے بجائے اسکے دسویں حصہ کے خلیفہ
قائم کیا اور یہ قاتل غلام ہے جسکی قیمت سو درم ہے تو یہ ہزار درم کا دسواں حصہ ہے پس یہ قرضہ کے دسویں حصہ کے عوض مرہون
ہو گا پس راہن چاہے قرضہ کا دسواں حصہ دیکر یہ غلام فک رہن کر لے۔ پس زفر رح کا قول تینوں اماموں ابو حنیفہ و
ابو یوسف و محمد رح کے اصل سے خلاف ہے۔ ولاصحابنا علی زفر رح ان العبد الثانی قائم مقام الاول لحما و
دما ہمارے تینوں اماموں کی حجت زفر رح پر یہ ہے کہ دوسرا غلام اپنے گوشت و پوست کی راہ سے اول غلام کا قائم مقام ہے ف
اگرچہ دوم کی قیمت سو درم ہوں تو قیمت کی کمی گویا نرخ کی گھٹی ہے کیونکہ کمی قیمت تو اسی وجہ سے ہوتی ہے کہ لوگوں کی رغبت کسی وجہ سے
اس غلام کے خریدنے میں کم ہے اور یہی معنی نرخ کی گھٹی میں ہوتے ہیں۔ ولو کان الاول قائما و انتقص السعر لا یسقط
شیء من الدین عندنا لما ذکرنا فکذلک اذا قام المدفوع مکانہ۔ اور اگر غلام اول موجود ہوتا اور اسکا نرخ گھٹ جاتا (سو درم
رہ جاتا) تو ہمارے نزدیک قرضہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوتا بدلیل مذکورہ بالا پس اسی طرح دیا ہوا غلام جو اسکے قائم مقام ہوا ہے ف
اسکی کمی قیمت سے بھی کچھ قرضہ ساقط نہ ہو گا۔ ہاں اگر قائم مقام نہ ہوتا تو البتہ تلف مرہون سے کل قرضہ ساقط ہو جاتا۔ پھر شیخین رح
کے نزدیک پورے قرضہ کو دیکر فک رہن کرے اور امام محمد رح کے نزدیک چاہے چھڑا دے یا نہیں۔ ولمحمد فی الخیار ان
المرہون تغیر فی ضمان المرتہن فیخیر الراہن کالمبیع اذا قتل قبل القبض والمغصوب اذا قتل فی ید الغاصب
یخیر المشتری والمغصوب منہ کذا ہذا۔ اور اسلئے راہن کے مختار ہونے میں امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ مرتہن کی ضمانت میں
مرہون متغیر ہو گیا تو راہن مختار کیا جائیگا جیسے بیع میں اگر قبضہ مشتری سے پہلے مبیع قتل کی گئی یا غصب میں اگر غاصب کے قبضہ میں
مغصوب متغیر ہو گیا تو مشتری کو اور مغصوب منہ کو اختیار ہو جاتا ہے پس اسی طرح بیان رہن میں ہے۔ ولہما ان التغیر لم یظہر
فی نفس العبد لقیام الثانی مقام الاول لحما ودما کما ذکرناہ مع زفر رح وعین الرہن امانۃ عندنا فلا
یجوز تملیکہ منہ بغیر رضاہ۔ اور شیخین رح کی دلیل اول یہ کہ ذات غلام میں اس تغیر کا ظہور نہیں ہوا اسواسطے کہ گوشت
و خون کی راہ سے غلام دوم قائم مقام اول ہے جیسا کہ ہمنے زفر رح کے ساتھ استدلال میں بیان کیا ہے (لہذا تغیر صرف کمی
قیمت و نرخ میں ہے) اور عین مرہون تو ہمارے نزدیک امانت ہے (تو ثابت ہوا کہ عین مرہون بدون تغیر ذاتی کے مرتہن
کے پاس امانت موجود ہے) تو راہن کو یہ اختیار نہیں کہ بدون رضامندی مرتہن کے اسکی تملیک میں دے ف
تو یہ جائز نہیں کہ قرضہ کے عوض مرتہن کے ہاتھ کرے۔ ولان جعل الرہن بالدین حکم جاہلی وانہ منسوخ۔
اور دلیل دوم یہ کہ مرہون کو قرضہ کے مقابلہ میں کر دینا زمانہ جاہلیت کا حکم ہے اور وہ منسوخ ہے ف تو راہن کو
اختیار نہیں کہ قرضہ کے عوض میں مرہون کو مرتہن کے ذمہ ڈالے۔ بخلاف البیع لان الخیار فیہ حکمہ الفسخ وہو
مشروع۔ برخلاف بیع کے (جسپر تمنے قیاس کیا کہ بیع میں مشتری کو اختیار ہے) اسواسطے کہ بیع میں خیار کا حکم فسخ ہے اور فسخ
مشروع ہے ف تو معنی یہ ہوئے کہ اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے مبیع مقتول کی جگہ اسکا قاتل غلام ملے تو ایسے تغیر سے
مشتری کو فسخ بیع کا اختیار رہا اور اسپر فک رہن کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ وبخلاف الغصب لان تملکہ باداء الضمان
مشروع۔ اور برخلاف غصب کے اسواسطے کہ غاصب کا مالک ہو جانا بوجہ ادائے تاوان کے مشروع ہے ف
اور رہن میں یہ بات نہیں ہے۔ ولو کان العبد تراجع سعرہ حتی صار یساوی مائۃ ثم قتلہ عبد یساوی مائۃ
فدفع بہ فہو علی ہذا الخلاف۔ اور اگر ایسا ہوا کہ غلام مرہون کا نرخ قیمت گھٹکر وہ سو درم کا رہ گیا پھر اسکو ایک غلام
نے جسکی قیمت سو درم ہے قتل کیا پس قاتل اسکے عوض دیدیا گیا تو اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا ف کہ زفر

کے نزدیک وہ بعوض سو درم کے رہن ہو اور امام محمد رح کے نزدیک چاہے ہزار درم قرضہ دیکر چھڑا دے اور چاہے قرضہ کے عوض مرتہن کے ذمہ ڈالے اور شیخین رح کے نزدیک بلا اختیار کے ملک رہن کرے۔ واذا قتل العبد الرہن قتیلا خطأ فضمان الجناية على المرتهن وليس له ان يدفع لانه لا يملك التمليك ولو فدى طهر المحل فبقي الدين على حاله ولا يرجع على الراهن بشئ من الفداء لان الجناية حصلت في ضمانه فكان عليه اصلاحها۔ اگر غلام مرہون نے کسی کو خطا سے قتل کیا تو جنایت کی ضمانت بذمہ مرتہن ہے اور مرتہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قاتل مرہون کو جرمانہ میں دیدے اسواسطے کہ مرتہن یہ اختیار نہیں رکھتا کہ مرہون کسی دوسرے کی ملک میں دیدے اور اگر مرتہن نے اسکا فدیہ دیدیا تو وہ جنایت سے پاک ہو گیا پس مرتہن کا قرضہ بحال خود باقی رہا اور مرتہن نے جو کچھ فدیہ دیا اسمین سے کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکتا اسواسطے کہ جرم مذکور تو مرتہن کی ضمانت میں سرزد ہوا پس اسکی اصلاح بھی بذمہ مرتہن ہے ف جس سے راہن کو تعلق نہوگا۔ پس اگر مرہون کی قیمت دو ہزار درم ہو اور قرضہ فقط ہزار درم ہو تو مرتہن یہ نہیں کر سکتا کہ نصف فدیہ بسبب ذمہ ہے اور نصف زائد جو امانت ہے اسکا فدیہ بذمہ راہن ہے۔ ولو ابى المرتهن ان يفدي قيل للراهن ادفع العبد او افده بالدية لان الملك في الرقبة قائم له وانما الى المرتهن الفداء لقيام حقه فاذا امتنع عن الفداء يطالب الراهن بحكم الجناية ومن حكمها التخيير بين الدفع والفداء۔ اور اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا (پس اگر راہن ادا کرے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو جاوے اور اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا) تو راہن سے کہا جائیگا کہ چاہے یہ غلام اس مقتول کے وارثوں کو دے یا دیت سے اسکا فدیہ دے یعنی اسکے فدیہ میں مقتول کی دیت دے اسواسطے کہ مرہون کے رقبہ میں راہن کی ملکیت قائم ہے (تو در حقیقت حکم جنایت کا اس کی طرف مطالبہ ہے) اور مرتہن کی جانب فدیہ کا مطالبہ صرف اس وجہ سے ہوا تھا کہ اسمین مرتہن کا حق متعلق ہے کہ قرضہ باطل ہوا جاتا ہے پس شاید فدیہ کم دینا پڑے اور قرضہ زائد ہو) پھر جب مرتہن نے ادائے فدیہ سے انکار کر دیا یعنی خود حق چھوڑا تو راہن سے حکم جنایت کا مطالبہ کیا جائیگا اور جنایت کا حکم یہ ہے کہ مالک مختار ہے چاہے قاتل غلام دیدے یا اسکا فدیہ دیدے ف کیونکہ قتل عمد نہیں بلکہ خطا ہے۔ تو راہن ان دونوں باتوں میں مختار ہے۔ فان اختار الدفع سقط الدين لانه استحق لمعنى فى ضمان المرتهن فصار كالهلاك۔ پس اگر راہن نے غلام مذکور دینا اختیار کیا تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو گیا اسواسطے کہ یہ غلام ایسے معنی کی وجہ سے استحقاق میں لے لیا گیا جو مرتہن کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا (جن اس معنی نے غلام کو ملک راہن سے نابود کر دیا) تو ایسا ہوا کہ گویا غلام مر گیا ف اور اگر مرتہن کے پاس مر جاتا تو قرضہ ساقط ہوتا اسی طرح اب بھی ساقط ہوا اور معنی سقوط کے یہ کہ قیمت غلام و قرضہ برابر یا قیمت زائد ہو تو قرضہ گیا اور اگر قیمت کم ہو تو بقدر کمی کے راہن دیدیگا بالجملہ اگر غلام دیدیا تو قرضہ ساقط ہوا۔ وكذلك ان فدى لان العبد كالسالم له بعوض كان على المرتهن وهو الفداء۔ اور اسی طرح اگر راہن نے فدیہ دیا تو بھی قرضہ مرتہن ساقط ہوا اگرچہ غلام مرہون اسکے پاس رہگیا) اسواسطے کہ غلام جو راہن کے پاس رہگیا گویا اسکو ایسے مال کے عوض حاصل ہوا جو مرتہن پر واجب ہوا تھا (اور بمجبوری راہن کو دینا پڑا) اور وہ فدیہ ہے ف کیونکہ مجرم جسکا یہ فدیہ ہے مرتہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا۔ یہ سبب کہ اول مرتہن سے مطالبہ ہوگا اور بعد انکار کے راہن سے مطالبہ ہوگا تو مرہون کے جرم کرنے میں ہے۔ بخلاف ولد الرهن اذا قتل انسانا او استهلك مالا۔ برخلاف اسکے اگر مرہون کے بچہ نے کسی شخص کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کر دیا۔ حيث يخاطب الراهن بالدفع او الفداء في الابتداء لانه غير مضمون على المرتهن۔ تو شروع سے راہن ہی سے خطاب کیا جائیگا کہ خواہ اسکو دیدے یا اسکا فدیہ دیدے

اسواسطے کہ مرہون کا بچہ مرتہن پر مضمون نہیں ہے۔ ف ـــ بلکہ تابع امانت ہے۔ صورت مسئلہ یہ کہ ایک باندی بعوض
ہزار درم کے رہن کی اور قرضہ مثلاً دو برس کا میعادی ہے پس مرہونہ مذکورہ کے اپنے شوہر سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بچہ
مثلاً سوتے مین کسی شخص پر گرا یا مال پہ گرا جس سے شخص مرگیا اور مال تلف ہوگیا تو مرتہن سے مطالبہ نہوگا بلکہ راہن سے
مطالبہ ہوگا۔ **فان وقع خرج من الرہن ولم یسقط شئی من الدین کما لو ہلک فی الابتداء وان فدی
فہو رہن مع امہ علی حالہما۔** پس اگر راہن نے بچہ کا جرم دیدیا تو وہ رہن سے خارج ہوگیا اور قرضہ مرتہن سے کچھ
ساقط نہوگا جیسے اگر وہ بچہ پہلے مر جاتا تو کچھ ساقط ہوتا (اور واضح ہو کہ جب تک وہ بالغ نہین ہے تب تک اختیار سے اسکو
ماں سے جدا کرنا از راہ دیانت وحکم کے جائز نہین ہے) اور اگر راہن نے اسکا فدیہ دیدیا تو وہ بدستور اپنی ماں کے ساتھ
مین مرہون رہیگا۔ **ولو استہلک العبد المرہون مالا یستغرق رقبتہ فان ادی المرتہن الدین الذی
لزم العبد فدینہ علی حالہ کما فی الفداء وان ابی قیل للراہن بعہ فی الدین الا ان یختار ان یودی عنہ فان
ادی بطل دین المرتہن کما ذکرنا فی الفداء وان لم یود وبیع العبد فیہ یاخذ صاحب دین العبد دینہ لان دین
العبد مقدم علی دین المرتہن وحق ولی الجنایۃ لتقدمہ علی حق المولی فان فضل شئی ودین غریم العبد مثل دین
المرتہن او اکثر فالفضل للراہن وبطل دین المرتہن لان الرقبۃ استحقت لمعنی ہو فی ضمان المرتہن فاشبہ الہلاک**
اور غلام مرہون نے ایسا مال تلف کیا جو اسکے رقبہ کو محیط ہے یعنی اس مال کی قیمت اس غلام کی قیمت کے برابر یا زائد ہے پس اگر مرتہن
نے یہ قرضہ ادا کر دیا جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہے تو مرتہن کا قرضہ بحال خود بذمہ راہن باقی رہیگا جیسے فدیہ کی صورت مین مذکور ہوا
اور اگر مرتہن نے قرضہ غلام ادا کرنے سے انکار کیا تو راہن کو حکم دیا جائیگا کہ اس غلام کو اسکے قرضہ مین فروخت کر دے یعنے اسکے ثمن سے
جسکا مال تلف کیا ہے تاوان ادا کرے مگر آنکہ راہن اسکا فدیہ یعنی قدر قیمت غلام دینا منظور کرے (فدیہ دیدے) پس اگر راہن نے
یہ تاوان ادا کیا جو بذمہ غلام لازم آیا تھا تو مرتہن کا قرضہ جو بذمہ راہن تھا ساقط ہوگیا جیسے ہمنے فدیہ کی صورت مین
ذکر کیا ہے اور اگر راہن نے فدیہ نہین دیا بلکہ غلام مذکور اپنی گردن کے قرضہ مین فروخت کیا گیا تو غلام کا قرضخواہ اپنا
قرضہ پہلے وصول کریگا اسواسطے کہ قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتہن کے مقدم ہے اور اگر غلام نے کسی کو خطا سے قتل بھی کیا
تو اسکے وارث کے حق سے بھی مقدم ہے یعنے غلام پر جو قرضہ ہے وہ قرضہ مرتہن ومستحق جنایت دونون سے مقدم ہے کیونکہ قرضہ
غلام تو حق مولے پر مقدم ہے (کذا قال تاج الشریعۃ والاکمل والکافی۔ اور انزاری رہنے کہا کہ یہ معنی ہین کہ مرتہن کے
حق پر غلام کے قرضخواہ کا حق مقدم ہے جیسے ولی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہے یعنے مرتہن کے حق پر دونون کا حق مقدم ہے
کیونکہ ان دونون کا حق تو خاص غلام کی گردن سے متعلق ہے اور مرتہن کا حق بوجہ غلام کے مولی کے ہے حالانکہ غلام کا قرضہ تو
مولی کے حق پر مقدم ہوتا ہے۔ م ع) پھر اگر کچھ باقی رہا یعنے پھر اگر غلام کا ثمن زائد آیا یعنے اتفاق سے وہ بہ نسبت قیمت کے
زائد ثمن کو فروخت ہوا یا جو کچھ اسنے تلف کیا ہے وہ اسکی قیمت سے کم ہے اور یہی معاملہ پیش آیا حتی کہ اسکے دام مین سے کچھ
فاضل بچا اور حال یہ ہے کہ غلام کی گردن کا قرضہ اور مرتہن کا قرضہ دونون برابر ہین یا قرضہ غلام زائد ہے تو دونون صورتون
مین جو کچھ بچ رہا وہ راہن کو ملیگا یعنے غلام کے مولی کا حق ہے اور مرتہن کا قرضہ کل ساقط ہوگیا اسواسطے کہ غلام کا رقبہ
تو مرتہن کی ضمانت مین ایک سبب پیدا ہونے سے استحقاق مین جاتا رہا تو یہ مرتہن کے پاس مرجانے کے مانند ہے
ف ـــ کیونکہ مستحق کا قرضہ بہ نسبت قرضہ مرتہن کے زائد یا مساوی ہے تو مرتہن کے واسطے کوئی استحقاق باقی نہین رہا
پس لامحالہ جو کچھ بچ رہا وہ راہن کی قسمت سے بچ رہا تو وہی مستحق ہے۔ م۔ باقی رہی یہ صورت کہ قرضہ غلام سے مرتہن کا
قرضہ زائد ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ **وان کان دین العبد اقل سقط من دین المرتہن بقدر دین العبد**

وما فضل من دین العبد یبقی رہنا کما کان - اہ اگر قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتہن کے کم ہو تو قرضہ مرتہن میں سے
بقدر اس قرضہ کے جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہے ساقط ہو گیا اور قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد جو کچھ ثمن باقی رہا وہ بدستور
رہن رہیگا ف - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر قیاس یہ تھا کہ جب غلام نے مرتہن کی ضمانت میں مال تلف کیا جسکی قیمت تمام
رقبہ غلام کو محیط ہے تو مرتہن کا قرضہ سب ساقط ہو گیا پس اگر ثمن اسقدر آیا کہ قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد کچھ باقی رہا تو
دیکھا جاوے کہ قرضہ مرتہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا یا مساوی تھا پس اگر مساوی تھا تو مرتہن کے واسطے کچھ حق
نہیں ہے اور اگر زائد تھا تو بقدر قیمت غلام کے ساقط ہوا اور باقی بذمہ راہن ہے حتی کہ یہاں جو کچھ بچا اگر اسی قدر زائد
ہو تو صرف یہی رہن رہیگا ورنہ باوجود اسکے رہن ہونے کے باقی کا مطالبہ بذمہ راہن باقی ہے - یہ تو قیاس تھا اور شاید
جو یہاں مذکور ہے یہ استحسان ہے بنظر آنکہ مقصود قیمت سے مالیت غلام ہے اور جب فروخت کیا گیا اور قیمت کے تخمینہ
سے زائد آیا تو یہی اصلی مالیت ظاہر ہوئی پس معلوم ہو گیا کہ مرتہن کی ضمانت میں کل غلام تلف نہیں ہوا بلکہ جسقدر
مال تلف کردہ کے مالک کو دیا گیا ہے اسی قدر تلف ہوا اور باقی موجود ہے تو جو کچھ باقی رہا وہ مرتہن کے قرضہ میں رہن
رہیگا فلیتامل فیہ - اور اولی میرے نزدیک یوں ہے کہ اول مسئلہ میں شیخ رح نے فرض کیا کہ غلام نے جو مال تلف کیا
اسکی قیمت اور رقبہ غلام کی قیمت مساوی ہے اور یہاں کہا کہ مرتہن کا قرضہ بہ نسبت قیمت مال مستہلکہ کے زائد ہے تو معلوم
ہوا کہ قرضہ مرتہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا تو غلام مذکور بعوض اسقدر قرضہ مرتہن کے رہن تھا جو اس غلام
کی قیمت سے زائد ہے پس جب یہ غلام فروخت کیا گیا اور غلام کی گردن کا قرضہ ادا کیا گیا تو اسی قدر قرضہ مرتہن سے
ساقط ہو گیا کیونکہ یہ اسکی ضمانت میں تلف ہوا ہے پھر جو کچھ بچ رہا وہ بدستور مرتہن کے پاس رہن ہوا - ثم ان کان
دین المرتہن قد حل اخذہ بہ لانہ من جنس حقہ وان کان لم یحل امسکہ حتی یحل - پھر اگر قرضہ مرتہن ادا
ہونے کی میعاد آگئی ہو تو اس بقیہ کو مرتہن اپنے قرضہ میں لے لے اسواسطے کہ یہ اسکے حق کی جنس سے ہے اور اگر ابھی
میعاد نہ آئی ہو تو رکھ چھوڑے یہانتک کہ میعاد آجاوے ف - تب اسکو وصول کر لے - وان کان ثمن
العبد لا یفی بدین الغریم اخذ الثمن ولم یرجع بما بقی علی احد حتی یعتق العبد لان الحق فی
دین الاستہلاک یتعلق برقبتہ وقد استوفیت فیتاخر الی ما بعد العتق ثم اذا ادی العبد
لا یرجع علی احد لانہ وجب علیہ بفعلہ - اور اگر غلام کا ثمن کم ہو کہ اسکے قرضخواہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہے تو
اسکا قرضخواہ اس کل ثمن کو لے لے اور جو باقی رہا وہ کسی سے نہیں لے سکتا (نہ راہن سے اور نہ مرتہن سے)
یہانتک کہ یہ غلام کسی وقت میں آزاد ہو جاوے (تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) اسواسطے کہ مال تلف
کرنے کا قرضہ تو خود غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے اور گردن کا ثمن اسنے کل وصول کر لیا تو باقی حق کے واسطے غلام
آزاد ہونے تک تاخیر ہوگی - پھر جب آزاد ہو جانے کے بعد اس غلام نے بقیہ ادا کر دیا تو یہ غلام بھی اسکو کسی سے واپس
نہیں پاویگا اسواسطے کہ یہ تاوان اسپر خود اسی کے فعل سے واجب ہوا تھا ف - تو راہن یا مرتہن کوئی اسکا ذمہ دار
نہیں ہے - وان کانت قیمۃ العبد الفین وہو رہن بالف وقد جنی العبد یقال لہما افدیاہ لان النصف
منہ مضمون والنصف امانۃ والفداء فی المضمون علی المرتہن وفی الامانۃ علی الراہن - اور اگر غلام
مرہون کی قیمت دو ہزار درم ہو اور وہ ایک ہزار درم قرضہ کے عوض رہن ہو اور اس غلام نے جنایت کی تو راہن و
مرتہن دونوں سے کہا جائیگا کہ اسکا فدیہ دو اسواسطے کہ نصف غلام مضمون بالقرضہ ہے اور نصف امانت ہے اور حصہ مضمون
کا فدیہ بذمہ مرتہن ہے اور حصہ امانت کا فدیہ بذمہ راہن ہے ف - پس دونوں پسند کریں تو فدیہ دیں ورنہ غلام ذکی

ولی جنایت کو دینا پڑیگا۔ فان اجمعا علی الدفع دفعاہ وبطل دین المرتہن والدفع لایجوز فی الحقیقۃ من المرتہن لما بیناہ وانما منہ الرضی بہ۔ پھر اگر دونوں نے یہ غلام دینے پر اتفاق کیا تو دونوں اسکو دیدین بعد مرتہن کا قرضہ باطل ہوگیا اور واضح ہو کہ اس کلام میں مسامحہ ہے اور غلام دینا مرتہن کی طرف سے بمعنی حقیقی نہیں کیونکہ مرتہن کو دینے کا اختیار ہی نہیں ہے بلکہ مرتہن کی طرف سے صرف رضامندی ہوتی ہے ف۔ جس کے معنی یہ کہ مرتہن بھی راضی ہوگیا کہ راہن اس غلام کو ولی جنایت کے والہ کردے یعنی میں فدیہ نہیں دونگا تو اسکو یون بیان کیا کہ دونوں نے اسکو جنایت میں دیدیا۔ فان تشاحا فالقول لمن قال انا افدی راہنا کان او مرتہنا اما المرتہن فلانہ لیس فی الفداء ابطال حق الراہن وفی الدفع الذی یختارہ الراہن ابطال حق المرتہن۔ پھر اگر راہن و مرتہن نے اختلاف کیا یعنی ایک نے کہا کہ میں فدیہ دونگا اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ غلام دونگا تو اسی کا قول لیا جائیگا جو کہے کہ میں فدیہ دونگا خواہ وہ راہن ہو یا مرتہن ہو (پس راہن تو مالک ہے اسکا اختیار فدیہ لینا ہی ہے) رہا مرتہن کا یہی قول قبول ہونا اسوجہ سے ہے کہ فدیہ دینے میں راہن کا حق ساقط لازم نہیں آتا ہے اور راہن جو اسکے خلاف یہ اختیار کرتا ہے کہ غلام دیدیا جاوے تو ایسا کرنے میں مرتہن کا حق ساقط لازم آتا ہے ف۔ اسواسطے کہ مرتہن کا قرضہ باطل ہو جائیگا۔ وکذا فی جنایۃ ولد الرہن اذا قال المرتہن انا افدی لہ ذلک وان کان المالک یختار الدفع لانہ ان لم یکن مضمونا فہو محبوس بدینہ ولہ فی الفداء غرض صحیح ولا ضرر علی الراہن فکان لہ ان یفدی واما الراہن فلانہ لیس للمرتہن ولانہ الدفع لما بیناہ فکیف یختارہ۔ اور اسی طرح اگر مرہونہ باندی کے فرزند نے جنایت کی پس راہن و مرتہن نے اختلاف کیا تو بھی جب مرتہن نے کہا کہ میں فدیہ دونگا تو مرتہن ہی کا قول لیا جائیگا اگرچہ راہن مالک اسکا دینا اختیار کرے اسواسطے کہ مرہون کا بچہ اگر ضمانتی مرہون نہیں لیکن وہ مرتہن کے قرضہ میں محبوس ہے اور مرتہن کے واسطے فدیہ دینے میں ایک غرض صحیح ہے اور راہن کے واسطے اسمین کچھ ضرر نہیں ہے تو مرتہن کو فدیہ دینے کا اختیار ہوا۔ رہا راہن (کہ اگر وہ فدیہ دینا اختیار کرے تو مرتہن کا خلاف معتبر نہیں) اسواسطے کہ مرتہن کو غلام دینے کا اختیار ہی نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ راہن کی ملک دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا تو مرتہن کیونکر یہ اختیار کریگا کہ مرہون دیدے۔ ویکون المرتہن فی الفداء متطوعا فی حصۃ الامانۃ حتی لا یرجع علی الراہن لانہ یمکنہ ان لا یختارہ فیخاطب الراہن۔ (پھر جب مرتہن نے فدیہ دیا) تو مرتہن حصۂ امانت کا فدیہ دینے میں متبرع ٹھہرایا جائیگا یعنی احسان کرکے اپنے راہن کی طرف سے دیا حتیٰ کہ اس تاوان فدیہ کو وہ راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے گنجائش تھی کہ وہ فدیہ دینا اختیار نکرے تو راہن سے خطاب ہو ف۔ اور جس شخص کو یہ گنجائش نکلے وہ مجبور نہیں ہوتا حالانکہ جو شخص دوسرے کی طرف سے مجبوری ادا کرے وہ البتہ اس سے واپس لے سکتا ہے اور یہاں مرتہن چاہے نہ دے۔ فلما التزمہ والحالۃ ہذہ کان متبرعا۔ پس جب مرتہن نے خود ادا کرنے کا التزام کرلیا حالانکہ وہ مجبور نہیں تھا تو وہ احسان کرنے والا ہوگیا۔ وہذا علی ماروی عن ابی حنیفۃ رح انہ لا یرجع مع الحضور۔ اور یہ حکم بربنائے اس روایت کے جو ابوحنیفہ رح سے مروی ہے کہ مرتہن باوجود حاضری راہن کے واپس نہیں لے سکتا ف۔ یعنی اگر راہن حاضر ہو اور مرتہن نے فدیہ دیا تو واپس نہیں لے سکتا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو فدیہ دینے میں متبرع نہیں بلکہ واپس لے سکتا ہے۔ وسنبین القولین ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم ان دونوں قولوں کو ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے ف۔ یعنی قول ابی ابوحنیفہ رح مع قول مخالف آئندہ آتا ہے۔ ک۔ ولو ابی المرتہن ان یفدی وفداہ الراہن فانہ

یحتسب علی المرتہن نصف الفداء من دینہ لان سقوط الدین امر لازم فدی او دفع فلم یجعل الراہن فی الفداء متطوعا۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتہن فدیہ دینے سے منکر ہو اور راہن نے فدیہ دیا (تو وہ متبرع نہیں) جائیگا وہ نصف فدیہ کو مرتہن پر اسکے قرضہ میں محسوب کریگا اسوجہ سے کہ مرتہن کا قرضہ ساقط ایک امر لازمی ہی خواہ راہن فدیہ دے یا غلام دے فدیہ دینے میں راہن کچھ متبرع نہیں ٹھہرا ف۔ اور یہ اسوقت ہو تاکہ فدیہ نہ دینے میں مرتہن کا قرضہ رہتا یعنی جب مرتہن کا قرضہ بہر حال ساقط ہوگا خواہ غلام دیا جاوے تو گویا تلف ہوکر قرضہ ساقط ہوا اور خواہ راہن فدیہ دے تو بھی قرضہ ساقط ہوا لیکن اب راہن نے اسکو زر فدیہ کے عوض پایا ہی تو بہرحال مرتہن کے ذمہ تاوان لازم ہی پس فدیہ اسکے خرچہ میں محسوب ہو جائیگا ثم ینظر ان کان نصف الفداء مثل الدین او اکثر بطل الدین وان کان اقل سقط من الدین بقدر نصف الفداء وکان العبد رہنا بالبقی لان الفداء فی النصف کان علیہ فاذا اداہ الراہن وہو لیس بمتطوع کان لہ الرجوع علیہ فیصیر قصاصا بہ کانہ اوفی نصفہ فبقی العبد رہنا بالبقی۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر نصف فدیہ مساوی قرضہ یا زائد ہو تو قرضہ کل باطل ہوگیا اور نصف فدیہ اگر قرضہ سے کم ہو تو بقدر نصف فدیہ کے قرضہ سے ساقط ہوگیا اور باقی کے عوض غلام مرہون رہا اس دلیل سے کہ نصف غلام کا فدیہ بذمہ مرتہن واجب تھا پھر جب اسکو راہن نے ادا کیا حالانکہ راہن کا ادا کرنا مرتہن نہیں ٹھہرا تو راہن کو مرتہن سے واپس پانے کا استحقاق ہوا تو اسقدر مرتہن کے قرضہ سے تقاص ہوگیا یعنی مبادلہ و مقاصہ ہوگیا گویا راہن نے نصف مذکور سے قرضہ ادا کر دیا تو باقی کے عوض میں غلام مرہون رہا۔ ولو کان المرتہن فدی والراہن حاضر فہو متطوع وان کان غائبا لم یکن متطوعا وہذا قول ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر مرتہن نے فدیہ دیا حالانکہ راہن حاضر ہی تو مرتہن متبرع ٹھہرایا جائیگا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو مرتہن متبرع نہیں ہوگا بلکہ واپس لے سکتا ہی اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی۔ وقال ابو یوسف ومحمد والحسن وزفر رح المرتہن متطوع فی الوجہین لانہ فدی ملک غیرہ بغیر امرہ فاشبہ الاجنبی۔ اور امام ابو یوسف ومحمد بن الحسن اور حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیل رح تلامذہ نے کہا کہ مرتہن دونوں صورتوں میں (راہن حاضر ہو یا غیر حاضر ہو) متبرع ٹھہریگا اسواسطے کہ مرتہن نے ملک غیر کا فدیہ بدون اسکے حکم کے ادا کیا تو اجنبی کے مشابہ ہوگیا ف۔ حالانکہ اگر کوئی اجنبی ایسا کرے تو متبرع ہوتا ہی اور مالک سے واپس نہیں لے سکتا اسی طرح مرتہن بھی واپس نہیں پاویگا۔ ولہ انہ اذا کان الراہن غائبا تعذر مخاطبتہ والمرتہن یحتاج الی اصلاح المضمون ولا یمکنہ ذلک الا باصلاح الامانۃ فلا یکون متبرعا۔ امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ جسوقت راہن غائب ہی تو اس سے فدیہ یا غلام مجرم دینے کا خطاب کرنا محال ہی اور مرتہن کو اپنی ضمانتی کی اصلاح کرنے کی ضرورت ہی حالانکہ یہ ممکن نہیں سوا اسکے کہ امانت کی بھی اصلاح کرے تو متبرع نہیں ہوا ف۔ خلاصہ یہ کہ مرہون میں سے نصف ضمانتی اور نصف امانتی ہی اور دونوں جزو کو علحدہ کرنا ممکن نہیں ہی پھر مرتہن کو حصہ ضمانت کی اصلاح ضروری ہی ورنہ قرضہ ساقط ہو جائیگا اور یہ اصلاح جبھی ممکن ہی کہ راہن کے حصہ امانت کی بھی اصلاح کرے پس اسنے مجبوری کے ساتھ حصہ امانت کی اصلاح کی تو اسکو واپس پانے کا استحقاق ہوگیا۔ قال واذا مات الراہن باع وصیہ الرہن وقضی الدین لان الوصی قائم مقامہ ولو تولی الموصی بنفسہ کان لہ ولایۃ البیع باذن المرتہن فکذا لوصیۃ۔ اور جب راہن مرگیا تو اسکا وصی اس مرہون کو فروخت کرکے مرتہن کا قرضہ ادا کرے اسواسطے کہ وصی اپنے موصی یعنی راہن کا قائم مقام ہی اور اگر موصی اپنی زندگی میں بذات خود اس کام کا متولی ہو کر مرتہن کی اجازت سے فروخت کرتا تو اسکو یہ اختیار حاصل تھا اسی طرح اسکی موت کے بعد اسکے وصی کو یہ اختیار حاصل ہوگا۔ وان لم یکن لہ وصی نصب القاضی لہ وصیا وامرہ ببیعہ لان القاضی

تنصب ناظرا لحقوق المسلمین اذا عجزوا عن النظر لانفسہم والنظر فی نصب الوصی لیودی ما علیہ لغیرہ ویستوفی مالہ من غیرہ ۔ اور اگر راہن میت کا کوئی وصی نہو تو قاضی اسکا ایک وصی مقرر کرکے اس وصی کو فروخت مرہون کا حکم کرے اسواسطے کہ قاضی تو مسلمانون کے حقوق کی حفاظت کے واسطے مقرر ہی یعنے جبکہ مسلمان خود اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہون تو قاضی انکے حقوق کی حفاظت کرے اور یہان وصی مقرر کرنے مین راہن کی بہتری ہی تاکہ راہن پر جو کچھ کسی غیر کا ہو وہ ادا کرے اور جو راہن کا کسی پر ہو وہ وصول کرے ۔ وان کان علی المیت دین فرہن الوصی بعض الترکۃ عند غریم من غرمائہ لم یجز وللآخرین ان یردوہ لانہ اثر بعض الغرماء بالایفاء الحکمی فاشبہ الایثار بالایفاء الحقیقی ۔ اور اگر میت پر قرضہ ہو پس وصی نے بعض ترکہ اسکے قرضخواہون مین سے کسی قرضخواہ کے پاس رہن کیا تو جائز نہین ہی اور دوسرے قرضخواہون کو اختیار ہوگا کہ مرہون واپس کرا دین اسواسطے کہ وصی نے حکمی ادا مین بعض قرضخواہ کو ترجیح دی (حالانکہ قرضخواہ سب برابر حقدار ہین) تو ایسا ہوا جیسے حقیقی ادا مین اسنے بعض کو ترجیح دی ف حالانکہ جائز نہین تو رہن جو حکمی ادا ہی اسمین بھی ترجیح نہین جائز ہی ۔ فان قضی دینہم قبل ان یردوہ جاز لزوال المانع لوصول حقہم الیہم ۔ پھر اگر دیگر قرضخواہون کے واپس کرانے سے پہلے وصی نے ان لوگون کا قرضہ ادا کر دیا تو جائز ہی اسواسطے کہ جو امر مانع تھا وہ زائل ہوگیا کیونکہ ان قرضخواہون کو انکا حق پہونچ گیا ۔ ولو لم یکن للمیت غریم آخر جاز الرہن اعتبارا بالایفاء الحقیقی ۔ اور اگر میت کا کوئی دوسرا قرضخواہ نہو تو رہن جائز ہی بقیاس ادائے حقیقی کے ف یعنی جیسے وصی کو اختیار ہی کہ میت کے قرضخواہ کو درحقیقت قرضہ ادا کرے اسی طرح بطور رہن کے حکمی ادا بھی جائز ہی ۔ وبیع فی دینہ لانہ یباع فیہ قبل الرہن فکذا بعدہ ۔ اور یہ مرہون اس قرضخواہ کے قرضہ مین فروخت کیا جائیگا اسواسطے کہ رہن سے پہلے اسکا فروخت کرنا جائز تھا تو بعد رہن کے بھی فروخت ہو سکتا ہی ۔ واذا ارتہن الوصی بدین للمیت علی رجل جاز لانہ استیفاء وہو یملکہ ۔ اور اگر میت کا کسی شخص پر قرضہ ہو اور وصی نے مدیون سے رہن لیا تو جائز ہی اسواسطے کہ یہ بھی حکمی وصول ہی اور وصی کو قرضہ میت وصول کرنے کا اختیار حاصل ہی ۔ قال رضی اللہ عنہ وفی رہن الوصی تفصیلات نذکرہا فی کتاب الوصایا ان شاء اللہ تعالے ۔ وشیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ وصی کے رہن مین تفصیلات ہین جنکو ہم کتاب الوصایا مین ان شاء اللہ تعالے ذکر کرینگے ۔

فصل متعلق بتغیر مرہون

قال ومن رہن عصیرا بعشرۃ قیمتہ عشرۃ فتخمر ثم صار خلا یساوی عشرۃ فہو رہن بعشرۃ لان ما یکون محلا للبیع یکون محلا للرہن اذ المحلیۃ بالمالیۃ فیہما والخمر وان لم یکن محلا للبیع ابتداء فہو محل لہ بقاء حتی ان من اشتری عصیرا فتخمر قبل القبض یبقی العقد الا انہ یتخیر فی البیع لتغیر وصف المبیع بمنزلۃ ما اذا تعیب ۔ اگر کسی نے شیرۂ انگور جسکی قیمتی دس درم کو بعوض دس درم کے رہن کیا پس وہ شراب ہوگیا پھر سرکہ ہوگیا جسکی قیمت دس درم ہی تو وہ دس ہی درم کے عوض رہن رہیگا اس دلیل سے کہ جو چیز محل بیع ہو وہ محل رہن ہی اسواسطے کہ محل ہونا ان دونون مین بذریعہ مالیت ہوتا ہی (اور درمیان مین شراب ہوجانے سے عقد رہن باطل نہوگا) اور شراب اگرچہ ابتداءً محل بیع نہین ہی مگر بقاءً محل بیع ہی بدلیل اس مسئلہ کے کہ اگر ایک شخص نے شیرۂ انگور خریدا پھر وہ قبضہ سے پہلے شراب ہوگیا تو عقد بیع باقی رہیگا لیکن اتنی بات ہی کہ مشتری کو اختیار حاصل ہوجائیگا کہ چاہے بیع توڑ دے کیونکہ قبضہ سے پہلے مبیع متغیر ہوگئی جیسے در صورتیکہ مبیع عیب دار ہوجاوے تو مشتری کو خیار

ہو جاتا ہے ف۔ اسی طرح ابتدائے رہن و شیرۂ انگور پر مانع تھا تو صحیح تھا کہ باقی ہونے کی حالت میں تغیر شراب
سے اصل نہیں ہوگا اور ہنوز باقی تھا کہ وہ سرکہ ہوگئی تو باقی رہا۔ ولو رہن شاۃ قیمتہا عشرۃ بعشرۃ فماتت
فدبغ جلدہا فصار یساوی درہما فہو رہن بدرہم لان الرہن یتقرر بالہلاک فاذا حیی ببعض المحل
یعود حکمہ بقدرہ۔ اور اگر ایک بکری قیمتی دس درم کو بعوض دس درم کے رہن کیا پھر وہ مرگئی پس اسکی کھال دباغت
کرلی گئی جو ایک درم قیمت کو ہو تو یہ کھال بعوض ایک درم کے رہن ہوگی اس دلیل سے کہ رہن بوجہ تلف ہونے کے
متقرر ہو چکا پھر جب کل رہن میں سے بعض محل کو زندہ کیا گیا تو اسی کی قدر رہن کا حکم عود کریگا ف۔ پس کھال بعوض
ایک درم کے رہن ہوگی اور باقی نو درم قرضہ مرتہن بوجہ ہلاکت مرہونہ کے ساقط ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ماتت الشاۃ
المبیعۃ قبل القبض فدبغ جلدہا حیث لا یعود البیع لان البیع ینتقض بالہلاک قبل القبض والمنتقض
لا یعود اما الرہن یتقرر بالہلاک علی ما بیناہ۔ برخلاف بیع کے کہ اگر بکری فروخت کی اور وہ قبضہ مشتری سے
پہلے مرگئی پس اسکی کھال دباغت کرلی گئی تو بیع عود نہیں کرتی ہے کیونکہ بیع تو قبضہ سے پہلے مبیع تلف ہو جانے
سے ٹوٹ جاتی ہے اور ٹوٹا ہوا عقد عود نہیں کرتا ہے اور رہن میں ایسا نہیں کیونکہ رہن تو مرہون تلف ہونے سے
تو اب متقرر ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ف۔ اور کھال میں دباغت کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر مدبوغ
قابل بیع و محل عقد نہیں ہے۔ ومن مشائخنا من یمنع مسألۃ البیع ویقول یعود البیع۔ اور ہمارے مشائخ میں سے
بعض کا قول یہ ہے کہ مسئلہ بیع کا جو حکم مذکور ہوا ممنوع ہے اور فرمایا کہ بیع بھی عود کریگی ف۔ یعنی بعض مشائخ کے نزدیک
مثل رہن کے بیع بھی اس مدبوغ کھال میں عود کریگی حتی کہ یہ کھال بعوض ایک درم کے چاہے مشتری لے لے۔ قال
ونماء الرہن للراہن وہو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانہ متولد من ملکہ ویکون رہنا مع
الاصل لانہ تبع لہ والرہن حق لازم فیسری الیہ۔ فرمایا کہ مرہون کی بڑھاور جو کچھ ہو ملک راہن ہے جیسے
بچہ و پھل و دودھ و صوف یعنی بال و اُون اسواسطے کہ یہ سب اسکی ملکیت سے متولد ہوا۔ پھر یہ بڑھاور بھی اصل کے ساتھ
میں مرہون رہیگی۔ اسواسطے کہ یہ اصل کے تابع ہے اور رہن ایک حق لازمی ہوتا ہے تو اسکا حکم اس تابع تک ساری ہوگا
ف۔ لیکن مرتہن اسکا ضامن نہوگا۔ فان ہلک یہلک بغیر شیء لان الاتباع لا قسط لہا مما یقابل بالاصل
لانہا لم تدخل تحت العقد مقصودا اذ اللفظ لا یتناولہا۔ پھر اگر یہ زوائد تلف ہو جاویں تو مفت تلف
ہونگی یعنی جبکہ مرتہن نے انکو تلف نہیں کیا تو مرتہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہوگا اور نہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ
امانت ہے اسواسطے کہ تابع چیزوں کے واسطے اس مال سے کوئی حصہ نہیں ہوتا جو اصل کے مقابلہ میں قرار پایا ہے اسواسطے
کہ توابع کا عقد میں داخل ہونا قصدی نہیں ہوتا ہے کیونکہ لفظ انکو شامل نہیں ہے ف۔ پس اگر باندی رہن کی
تو لفظ باندی اسکے بچہ کو شامل نہیں اور نہ بکری کا لفظ اسکے بچہ و اُون و صوف کو اور نہ درخت کا لفظ اسکے پھل کو
شامل ہے تو قصداً انکے مقابلہ میں مال نہیں ہے۔ وان ہلک الاصل وبقی النماء افتکہ الراہن بحصتہ یقسم
الدین علی قیمۃ الرہن یوم القبض وقیمۃ النماء یوم الفکاک لان الرہن یصیر مضمونا بالقبض
والزیادۃ تصیر مقصودۃ بالفکاک اذا بقی الی وقتہ والتبع یقابلہ شیء اذا صار مقصودا کولد المبیع
فما اصاب الاصل یسقط من الدین لانہ یقابلہ الاصل مقصودا وما اصاب النماء افتکہ الراہن
لما ذکرنا۔ اور اگر اصل مرہون تلف ہوا اور اسکی بڑھاور باقی رہی تو راہن اس بڑھاور کو بعوض اسکے حصہ کے
چھڑا لے اور حصہ اسطرح نکالا جاوے کہ کل قرضہ کو اصل مرہون کی اُس قیمت پر جو قبضہ کے روز تھی

اور بڑھاوے کے اس قیمت پر جو فک رہن کرنے کے روز ہی تقسیم کیا جاوے (مثلاً بکری کی قیمت یوم الرہن دس درم تھی
اور بچہ کی قیمت روز فک رہن بھی دس درم ہی تو دس درم قرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ مین پانچ درم
پڑے) اسکی وجہ یہ ہی کہ رہن تو قبضہ کی وجہ سے ضمانتی ہوگیا تھا اور بڑھاو بوجہ فک رہن کرنے کے اصلی مقصود ہوگیا
جبکہ وہ فک رہن کرنے کے وقت تک باقی رہے اور قاعدہ یہ ہی کہ تابع جب مقصود ہو جاوے تو اسکے مقابلہ مین حصہ مل
ہو جاتا ہی جیسے مبیع کا بچہ چنانچہ کتاب البیوع مین گزرا پس قرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ اصل مرہون
واقع ہو وہ راہن کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا (کیونکہ مرہون تلف ہوگیا) اسواسطے کہ اسقدر مال بمقابلہ اصل کے
مقصود آ واقع ہوا ہی اور جسقدر حصہ بمقابلہ بڑھاو کے واقع ہوا اسکو دیکر راہن فک رہن کرلے بوجہ مذکورہ کہ یہ بھی
فک رہن کرنے مین مقصود ہوگئی ف — مثال دیگر یہ کہ ماں کے مقابلہ مین ہزار درم قرضہ تھا اور ماں کی قیمت
ہزار درم تھی پھر بچہ پیدا ہوکر ہزار درم قیمت کا ہوگیا پس اگر بچہ مرگیا تو مفت گیا اور راہن اسکی ماں کو ہزار درم دیکر
چھڑا دے اور اگر ماں مری اور بچہ باقی رہا یہان تک کہ راہن نے اسکو چھڑانا چاہا اور اسوقت ہزار درم اسکی
قیمت ہی تو کل قرضہ دو وزن پر تقسیم کرنے سے پانچ سو درم بمقابلہ ماں کے اور پانچ سو درم بمقابلہ اس بچہ کے پڑے
پس پانچ سو درم دیکر چھڑا دے اور اگر فک رہن سے پہلے بچہ بھی مرگیا تو بچہ مفت گیا اور مرتہن کا کل قرضہ بمقابلہ
اسکی ماں کے جو پہلے مرگئی تھی ساقط ہوگیا۔ک۔ وصور المسائل على هذا الاصل تخرج وقد ذكرنا بعضها
في كفاية المنتهى وتمامه في الجامع والزيادات۔ اور اسی اصل مذکورہ پر مسائل کی صورتین نکلتی ہین
اور ہمنے بعض صورتون کو کفایۃ المنتہی مین بیان کیا ہی اور پورا بیان جامع کبیر وزیادات مین ہی۔ ولو رهن شاة
بعشرة وقيمتها عشرة وقال الراهن للمرتهن احلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلب وشرب
فلا ضمان عليه في شئ من ذلك۔ اور اگر ایک بکری دس درم قیمتی بعوض دس درم قرضہ کے رہن کی اور راہن نے
مرتہن سے کہا کہ تو بکری کا دودھ دوہنا پس جو کچھ تو دودھ لیگا وہ تجھے حلال ہی پس مرتہن نے دوہکر پیا تو مرتہن پر اس
بارہ مین کچھ ضمان نہوگی ف — اگر کہا جاوے کہ ضمان واجب ہونا چاہیے اسواسطے کہ راہن نے دودھ کا مالک
کیا حالانکہ اس فعل پر معلق کیا کہ جو تو دوہکر پیے وہ تجھے حلال ہی اور اصول مین معلوم ہوا کہ مالک کرنا اسطرح تعلیق بخطر
کو قبول نہین کرتا تو تملیک صحیح نہوئی پس ضامن ہوگا جواب یہ کہ تملیک نہین بلکہ اباحت ہی۔ اما الاباحة فيصح
تعليقها بالشرط والخطر لانها اطلاق وليس بتمليك فتصح مع الخطر۔ اباحت ایسی چیز ہی کہ اسکو شرط پر معلق
کرنا اور ایسی چیز پر معلق کرنا جسکے حاصل ہونے مین خطرہ ہو صحیح ہوتا ہی اسواسطے کہ اباحت تو اطلاق و اجازت ہی
اور یہ تملیک نہین تو اباحت مع الخطر صحیح ہی ف — چنانچہ مرتہن کو تصرف ممنوع تھا پس راہن نے اطلاق کرکے
اور راہ کھول دی کہ مخالفت دور کردے تو اسکو شرطیہ طور پر کرنا بھی جائز ہی اور یہ بمنزلہ اسکے ہوا کہ اگر تو میرا مال پاوے
تو تیرے واسطے میرے مال سے دو روپیہ مباح ہین اسی طرح جو کچھ تو دودھ لے وہ تیرے واسطے حلال ہی اگرچہ یہ خطرہ
ہی کہ شاید بکری دودھ ہی نہ دے تو کچھ حاصل نہو لیکن اباحت کے واسطے تعلیق بخطرہ جائز ہی اور تملیک نہین تاکہ
جائز نہو۔ پس جو کچھ مرتہن نے کھالیا تو سوائے دیانت کے ظاہری حکم یہ ہی کہ وہ اسکا ضامن نہوگا۔ ولا يسقط
شئ من الدين لانه اتلفه باذن المالك۔ اور مرتہن کے قرضہ مین سے کچھ ساقط نہوگا اسواسطے کہ مرتہن نے
جو کچھ کھالیا وہ مالک کی اجازت سے کھالیا ہی۔ فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين
على قيمة اللبن الذي شرب وعلى قيمة الشاة فما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن اخذه المرتهن

من الراہن لان اللبن تلف علی ملک الراہن بفعل المرتہن والفعل حصل باذنہ من قبلہ فصار کان الراہن اخذہ واتلفہ فکان مضمونا علیہ فیکون لہ حصتہ من الدین فبقی بحصتہ- پھر اگر راہن نے بکری کو نہیں چھوڑا یا تھا کہ وہ مرتہن کے قبضہ میں مرگئی (حالانکہ اس اصل کے ساتھ میں بڑھاور یعنی دودھ بھی پیدا ہوا تھا جو مرتہن نے بحکم راہن تلف کرڈالا) تو کل قرضہ اس دودھ کی قیمت پر جو مرتہن نے پیا ہے اور بکری کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے پس جو بکری کے مقابلہ میں پڑے وہ ساقط ہوا۔ (کیونکہ مرہون بطور تلف ہوا) اور جو حصہ بمقابلہ دودھ کے واقع ہو وہ راہن سے مرتہن وصول کرلیگا (اگرچہ دودھ بھی مرتہن نے کھایا ہے) اسواسطے کہ دودھ تو راہن کی ملک پر مرتہن کے فعل سے تلف کیا گیا اور فعل مذکور راہن کی جانب سے مسلط کرنے پر پیدا ہوا تو ایسا ہوگیا کہ گویا راہن نے اسکو لیکر خود تلف کرڈالا پس اسکی ضمانت راہن پر واجب ٹھہری (کیونکہ وہ مرہون کے تابع تھا) تو اس دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ ہوا پس وہ بعوض اپنے حصہ کے باقی رہا **ف** کیونکہ خود تلف نہیں ہوا تھا بلکہ تلف کرنے سے تلف ہوا تو وہ گویا بمقابلہ اپنے حصہ کے باقی ہے پس راہن اسکا حصہ ادا کرے کہ یہی اسکا فک رہن ہے- **وکذلک ولد الشاۃ اذا اذن لہ الراہن فی اکلہ وکذلک جمیع النماء الذی یحدث علی ہذا القیاس** اور اسی طرح بکری کا بچہ جبکہ راہن نے مرتہن کو اسکے ذبح کرکے کھالینے کی اجازت دی ہو یہی حکم ہے اور اسی طرح ہر ایک بڑھاور جو پیدا ہوئی اسی قیاس پر اسکا بھی حکم ہے **ف** کہ جب راہن کی اجازت سے مرتہن نے تلف کیا پھر اصل مرہون تلف ہوگیا تو بڑھاور کی قیمت اور زوائد کی قیمت پر قرضہ تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ بڑھاور کے نکلے وہ راہن مرتہن کو ادا کریگا اور باقی قرضہ مرتہن ساقط ہوگیا- **قال ویجوز الزیادۃ فی الرہن ولا یجوز فی الدین عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**- امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک رہن میں زیادتی کرنا جائز ہے اور قرضہ میں نہیں جائز ہے **ف** مثلاً سو روپیہ قرض لیا اور بکری رہن کی پھر ایک گائے زیادہ کردی تو دونوں مرہون ہوجاوینگی اور اگر سونے کا کنگن رہن کیا پھر سو روپیہ دیگر لیا تو یہ رہن کا عوض نہیں ہوسکتا- **ولا یکون الرہن رہنا بہا** اور اس زائد کے مقابلہ میں مرہون مذکور رہن نہیں ہوجائیگا **ف** بلکہ مرہون تو بمقابلہ قرضہ اول کے رہن رہیگا اور یہ قرضہ دوم بغیر رہن کے ہوگا- **وقال ابو یوسف تجوز الزیادۃ فی الدین ایضا** اور امام ابو یوسف نے کہا کہ قرضکی زیادتی بھی جائز ہے- **وقال زفر والشافعی لا یجوز فیہما والخلاف معہما فی الرہن والثمن والمثمن والمہر والمنکوحۃ سواء وقد ذکرناہ فی البیوع**- اور امام شافعی وزفر رح نے فرمایا کہ مرہون یا قرضہ دونوں میں زیادہ کرنا نہیں جائز ہے (یعنے اصل عقد سے ملحق نہوگا) اور امام زفر وشافعی رح کے ساتھ تو رہن وثمن ومبیع ومہر ومنکوحہ سب میں یکساں اختلاف ہے کہ کسی میں زیادتی نہیں جائز ہے اور ہم اسکو کتاب البیوع میں بیان کرچکے ہیں **ف** یعنی باب مرابحہ کی فصل میں مذکور ہے- **ولابی یوسف رح فی الخلافیۃ الاخری ان الدین فی باب الرہن کالثمن فی البیع والرہن کالمثمن فیجوز الزیادۃ فیہما کما فی البیع والجامع بینہما الالتحاق باصل العقد للحاجۃ والامکان**- اور دلیل امام ابو یوسف رح صورت اختلافیہ یعنی زیادت قرض میں یہ ہے کہ باب رہن میں قرضہ ایسا ہے جیسے بیع میں ثمن ہے اور مرہون ایسا ہے جیسے بیع میں مبیع ہے تو قرضہ ومرہون دونوں میں زیادہ کرنا جائز ہے جیسے بیع کے ثمن ومبیع میں بالاتفاق زیادتی جائز ہے اور دونوں یعنے رہن وبیع میں امر جامع مشترک یہ کہ ضرورت کی وجہ سے اصل عقد سے لاحق ہو اور امکان موجود ہے **ف** یعنی جیسے بیع میں ضرورت کی وجہ سے باوجود امکان کے اصل عقد سے التحاق ہوا ایسی رہن میں ہوسکتا ہے- **ولہما وہو القیاس ان الزیادۃ**

فی الدین یوجب الشیوع فی الرہن وہو غیر مشروع عندنا والزیادۃ فی الرہن توجب الشیوع
فی الدین وہو غیر مانع من صحۃ الرہن۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل اور وہی قیاس بھی ہے کہ قرضہ میں
زیادتی تو رہن کے اندر شیوع پیدا ہو جانے کی موجب ہے اور یہ ہمارے نزدیک مشروع نہیں ہے (گویا نصف بمقابلہ
قرضہ اول اور نصف بمقابلہ قرضہ دوم ہے) اور مرہون میں زیادتی ہونا قرضہ میں شیوع کے موجب ہے حالانکہ یہ شیوع
کچھ صحت رہن سے مانع نہیں ہے۔ الا تری انہ لو رہن عبدہ بخمس مائۃ من الدین جاز وان کان الدین
الفا وہذا شیوع فی الدین۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسنے اپنا غلام اپنے کل قرضہ میں سے بعوض پانچ سو درم
کے رہن کیا تو جائز ہے اگرچہ کل قرضہ ہزار درم ہو اور یہ قرضہ میں شیوع ہے ف۔ تو قرضہ کی جانب شیوع ہونا منع
نہیں ہے بلکہ قرضہ میں زیادتی کرکے مرہون میں شیوع پیدا کرنا منع ہے اور یہ جو تمنے گمان کیا کہ جیسے اصل عقد بیع میں
التحاق ہوتا ہے اسی طرح رہن میں ہوتا ہے تو یہ باطل ہے۔ والالتحاق باصل العقد غیر ممکن فی طرف الدین
لانہ غیر معقود علیہ ولا معقود بہ بل وجوبہ سابق علی الرہن وکذا یبقی بعد الانفساخ والالتحاق
باصل العقد فی بدلی العقد۔ اور اصل عقد سے اتصال ہونا قرضہ کی جانب غیر ممکن ہے اسواسطے کہ (عقد میں
معقود علیہ ومعقود بہ ہوتا ہے اور) قرضہ میں معقود علیہ نہیں اور نہ معقود بہ ہے بلکہ قرضہ تو عقد رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے اور
اسی طرح فسخ رہن کے بعد بھی قرضہ باقی رہتا ہے حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوض یعنی معقود علیہ
وبہ میں ہوا کرتا ہے ف۔ تو جب قرضہ ان میں سے کوئی نہیں ہے تو اصل عقد سے الحاق اسکے ساتھ کیونکر ممکن ہے
بخلاف البیع لان الثمن بدل یجب بالعقد۔ برخلاف بیع کے کہ اسمیں ثمن ایسا عوض ہے جو عقد بیع سے
واجب ہوا ہے ف۔ اور بیع سے پہلے واجب نہیں تھا پس فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن تو بے شک ایک عوض
ہے کہ وہ عقد بیع ہی سے واجب ہوا چنانچہ بیع سے پہلے مشتری پر یہ ثمن واجب نہ تھا اور اگر بیع فسخ ہو جاوے
تو بھی واجب نہیں رہ سکتا ہے اور رہن میں قرضہ بمنزلہ ثمن نہیں کیونکہ وہ عقد رہن سے واجب نہیں ہوا حتی کہ
رہن سے پہلے بھی واجب تھا اور اگر رہن فسخ ہو جاوے تو بھی واجب رہیگا پس وہ عقد رہن کے عوض بدین معنی
نہیں کہ وہ عقد سے واجب ہوا ہے تو اگر قرضہ زائد کریں تو اصل عقد سے اتصال غیر ممکن ہے کیونکہ قرضہ اصل عقد سے
واجب ہی نہیں ہوا بلکہ رہن تو اسکے بعد بغرض مضبوطی حاصل ہوتا ہے۔ ثم اذا صحت الزیادۃ فی الرہن وتسمی
ہذہ زیادۃ قصدیۃ یقسم الدین علی قیمۃ الاصل یوم القبض وعلی قیمۃ الزیادۃ یوم قبضت حتی
لو کانت قیمۃ الزیادۃ یوم قبضہا خمس مائۃ وقیمۃ الاصل یوم القبض الفا والدین الفا یقسم الدین
اثلاثا فی الزیادۃ ثلث الدین وفی الاصل ثلثا الدین اعتبارا بقیمتہما فی وقتی الاعتبار وہذا لان
الضمان فی کل واحد منہما یثبت بالقبض فتعتبر قیمۃ کل واحد منہما وقت القبض۔ پھر جب مرہون میں
زیادتی صحیح ہو گئی اور اسکو زیادت قصدیہ بولتے ہیں تو کل قرضہ کو اصل کے روز قبضہ کی قیمت پر اور زیادت کے روز
قبضہ کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے (جو ہر ایک کے مقابلہ میں نکلے اسی کے عوض وہ مضمون ہے) چنانچہ اگر زیادت کی قیمت
اپنے مقبوضہ ہونے کے روز پانچ سو درم ہو اور اصل مرہون کی قیمت اپنے مقبوضہ ہونے کے روز ایک ہزار درم ہو
اور کل قرضہ ایک ہزار درم ہو تو قرضہ کے تین حصہ قرار دیے جاویں پس زیادت کے مقابلہ میں ایک تہائی قرضہ ہوگا اور
اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی ہوگا بلحاظ ان دونوں کی قیمت کے بوقت اعتبار قیمت کے وقت تھی (یعنی وقت قبضہ کے)
اور اسکی وجہ یہ کہ اصل وزیادت ہر ایک کے حق میں تاوان واجب ہونا بوجہ قبضہ کے ہوتا ہے تو قیمت وہ معتبر ہوگی جو قبضہ

کے روز تھی۔ واذا ولدت المرھونۃ ولدا ثم ان الراھن زاد مع الولد عبدا وقیمۃ کل واحد الف فالعبد رھن مع الولد خاصۃ یقسم ما فی الولد علیہ وعلی العبد الزائد لانہ جعلہ زیادۃ مع الولد دون الام ولو کانت الزیادۃ مع الام یقسم الدین علی قیمۃ الام یوم العقد وعلی قیمۃ الزیادۃ یوم القبض فما اصاب الام قسم علیہا وعلی ولدہا لان الزیادۃ دخلت علی الام۔ اور اگر مرہونہ باندی کے بچہ پیدا ہوا پھر راہن نے بچہ کے ساتھ ایک غلام زیادہ کر دیا حالانکہ باندی و بچہ و غلام ہر ایک کی قیمت ہزار درم ہے تو یہ غلام خاصکر بچہ کے ساتھ مرہون ہوگا پس جو حصہ قرضہ کہ بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ و غلام زائد دونوں پر تقسیم ہوگا اسواسطے کہ راہن نے غلام مذکور کو باندی کے ساتھ نہیں بلکہ خاصکر بچہ کے ساتھ زائد کیا ہے (پس بچہ کا حصہ اس غلام و بچہ پر باعتبار قیمت مقبوضہ کے تقسیم ہو کر ہر ایک کے مقابلہ کا مال ضمانتی دریافت کیا جاوے) اور اگر غلام کی زیادتی اس مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ کو باندی کی قیمت روز عقد بہا اور غلام زائد کی قیمت روز قبضہ پر تقسیم کیا جاوے پس جو کچھ باندی کے حصہ میں پڑے وہ اس باندی و اسکے بچہ پر مقسوم ہوگی اسواسطے کہ زیادتی کا داخلہ خاصکر اس باندی پر واقع ہوا ہے۔ قال فان رھن عبدا یساوی الفا بالف ثم اعطاہ عبدا آخر قیمتہ الف رھنا مکان الاول فالاول رھن حتی یردہ الی الراھن والمرتھن فی الآخر امین حتی یجعلہ مکان الاول۔ اگر راہن نے ہزار درم قیمت کا غلام بعوض ہزار درم قرضہ کے رہن کیا پھر باہمی رضامندی سے راہن نے دوسرا غلام قیمتی ہزار درم دیا کہ یہ بجاے اول غلام کے رہن ہو تو اول غلام ابھی برابر رہن کے حکم میں رہیگا یہانتک کہ مرتہن اسکو راہن کے قبضہ میں واپس دے (حتی کہ قبل اسکے تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا) اور دوسرے غلام میں مرتہن برابر امین رہیگا یہانتک کہ اسکو بجاے اول غلام کے قرار دے ـــــــ حتی کہ قبل اسکے اگر دوسرا غلام تلف ہو جاوے تو امانت میں گیا۔ لان الاول انما دخل فی ضمانہ بالقبض والدین وھما باقیان فلا یخرج عن الضمان الا بنقض القبض ما دام الدین باقیا واذا بقی الاول فی ضمانہ لا یدخل الثانی فی ضمانہ لانھما رضیا بدخول احدھما فیہ لا بدخولھما فاذا رد الاول دخل الثانی فی ضمانہ۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اول غلام کا ضمانت میں داخل ہونا بوجہ قبضہ قرضہ کے تھا اور ابھی تک قبضہ و قرضہ دونوں باقی ہیں تو وہ ضمانت سے خارج نہیں ہوگا مگر اسطرح کہ قبضہ توڑ دے جب تک قرضہ باقی ہے (یعنی راہن کو دیدے) اور جب پہلا غلام اسکی ضمانت میں مرتہن کے رہا تو دوسرا غلام اسکی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا اسواسطے کہ راہن و مرتہن دونوں غلاموں کے داخل رہن ہونے پر راضی نہیں ہوئے بلکہ ان دونوں میں سے ایک کے مرہون ہونے پر راضی ہوئے ہیں تو جب اول غلام واپس کر دیا جاوے تب دوسرا غلام اسکی ضمانت میں داخل ہوگا۔ ثم قیل یشترط تجدید القبض لان ید المرتھن علی الثانی ید امانۃ وید الرھن ید استیفاء وضمان فلا ینوب عنہ کمن لہ علی آخر جیاد فاستوفی زیوفا ظنھا جیادا ثم علم بالزیافۃ وطالبہ بالجیاد واخذھا فان الجیاد امانۃ فی یدہ ما لم یرد الزیوف ویجدد القبض۔ پھر اول غلام واپس کرنے کے بعد بھی دوسرے غلام کے مرہون مضمون ہو جانے کے لیے بعض مشائخ نے کہا کہ اب پھر جدید قبضہ کرنا شرط ہے اسواسطے کہ دوسرے غلام پر مرتہن کا قبضہ امانتی ہے حالانکہ قبضۂ رہن تو قبضۂ وصولی و ضمانتی ہوتا ہے پس امانتی قبضہ اسکا نائب نہ ہوگا جیسے اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درم واجب تھے پس زید نے کھوٹے درم کو کھرے سمجھکر وصول کر لیے پھر اسکو کھوٹے ہونا معلوم ہوا تو اسنے مدیون سے مطالبہ کر کے کھرے وصول کر لیے تو ابھی کھرے درم اسکے پاس امانت ہیں یہانتک کہ کھوٹے واپس کر کے کھرے

مرہون پر جدید قبضہ کرے ف ـــ حتی کہ جدید قبضہ سے پہلے تلف ہوجائے تو امانت کا مال گیا مثلاً زید نے لکھنؤ مین گھر سے درم وصول کرکے رکھے اور فیض آباد مین جاکر گھر نئے درم واپس کئے اور ابھی لوٹ کر لکھنؤ نہین آیا اور جدید قبضہ نہین کیا تھا کہ گھر سے درم ضائع ہوے تو مرہون کا مال گیا اسی طرح امانتی غلام درہن مین سمجھنا چاہیے ـــ قیل لایشترط لان الرہن تبرع کالہبۃ علی ما بیناہ من قبل وقبض الامانۃ ینوب عن قبض الہبۃ ولان الرہن علیہ امانۃ والقبض یرد علی العین فینوب قبض الامانۃ عن قبض العین ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوسرے غلام پر جدید قبضہ شرط نہین ہے ۔ اول اس دلیل سے کہ رہن تو عقد تبرع مانند ہبہ ہے چنانچہ ہمنے ابتداے کتاب مین اسکو بیان کیا ہے اور قبضۂ امانت قبضۂ ہبہ کا نائب ہوجاتا ہے (مثلاً زید کے پاس بکر کا غلام امانت ہو پھر بکر نے اسکو یہ غلام ہبہ کیا تو کہتے ہی ہبہ پورا ہوگیا کیونکہ قبضہ تو پہلے سے موجود ہے اور امانتی قبضہ اس قبضہ ہبہ کا نائب ہوگیا) اور دوم اس دلیل سے کہ مرہون کا عین تو امانت ہوتا ہے (صرف مالیت مضمون ہوتی ہے) اور قبضہ کا ورود تو عین پر ہوتا ہے پس قبضہ عین کے واسطے امانتی قبضہ نائب ہوجائیگا ف ـــ تو جدید قبضہ کی کوئی ضرورت نہین ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ آسان قول ہے ۔ ولو ابرأ المرتہن الراہن عن الدین او وہبہ منہ ثم ہلک الرہن فی ید المرتہن یہلک بغیر شیء استحسانا خلافا لزفر رح لان الرہن مضمون بالدین او بجہتہ عند توہم الوجود کما فی الدین الموعود ولم یبق الدین بالابراء او الہبۃ ولا جہتہ لسقوطہ الا اذا احدث منعا لانہ یصیر بہ غاصبا اذ لم یبق لہ ولایۃ المنع وکذا اذا ارتہنت المرأۃ بالصداق فابرأتہ او وہبتہ او ارتدت والعیاذ باللہ قبل الدخول او اختلعت منہ علی صداقہا ثم ہلک الرہن فی یدہا یہلک بغیر شیء فی ہذا کلہ ولم تضمن شیئا لسقوط الدین کما فی الابراء ۔ اگر مرتہن نے راہن کو قرضہ سے بری کیا یا اسکو ہبہ کردیا (حتی کہ ہبہ کرتے ہی پورا ہوگیا) پھر مرتہن کے قبضہ مین مرہون تلف ہوگیا تو استحساناً وہ مفت تلف ہوگا اور اسمین زفر رح کا اختلاف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ رہن کا مضمون ہونا بمقابلہ قرضہ کے ہے یا قرضہ کی وجہ سے ہے جبکہ وجود قرضہ جیسے موعود قرضہ مین ہوتا ہے اور یہان قرضہ بوجہ بری یا ہبہ کرنے کے باقی نہین رہا اور قرضہ کی جہت بھی ہو جہہ سے نہین کہ قرضہ ساقط ہوگیا تو ضامن نہین رہا مگر آنکہ وہ راہن کے طلب کرنے پر مرہون دینے سے انکار کرے تو ضامن ہوجائیگا اسواسطے کہ وہ غاصب ہوجائیگا کیونکہ اب اسکو روکنے کی ولایت باقی نہین رہی تھی ۔ اور اسی طرح اگر عورت نے اپنی مہر کے عوض رہن لیا پھر شوہر کو مہر سے بری کیا یا مہر اسکو ہبہ کردیا یا نعوذ باللہ من ذلک عورت مرتدہ ہوگئی قبل اسکے کہ دخول واقع ہو (حتی کہ مہر ساقط ہوگیا) یا بعد دخول کے اسنے اپنی مہر پر شوہر سے خلع لیا (حتی کہ مہر ساقط ہوا) پھر مرہون اس عورت کے قبضہ مین تلف ہوگیا تو ان سب صورتون مین مفت تلف ہوگا یعنی عورت کچھ ضامنہ نہوگی ۔ اسواسطے کہ دین مہر تو مانند بری کرنے کے ساقط ہوچکا تھا ف ـــ پس مرہون اسکے قبضہ مین بطور امانت باقی تھا ۔ ولو استوفی المرتہن الدین بایفاء الراہن او بایفاء المتطوع ثم ہلک الرہن فی یدہ یہلک بالدین ویجب علیہ رد ما استوفی الی من استوفی منہ وہو من علیہ او المتطوع بخلاف الابراء ۔ اور اگر مرتہن نے قرضہ وصول کرلیا خواہ راہن سے وصول کیا یا کسی متطوع یعنی احسان کرکے ادا کرنے والے سے وصول کیا پھر مرتہن کے پاس مرہون تلف ہوا تو وہ بعوض قرضہ کے تلف ہوا اور مرتہن پر واجب ہے کہ اسنے جو کچھ وصول کیا ہے جس سے وصول کیا اسکو واپس دے اور وہ راہن ہے یا متطوع ہے برخلاف مرتہن کے بری کرنے کے ف ـــ چنانچہ اوپر گذرا کہ اگر مرتہن نے بری کیا پھر مرہون تلف ہوا تو ضامن نہین ہے ۔ وجہ الفرق ان بالابراء یسقط الدین اصلا ـــ

کا ذکر تا وبالاستیفاء ویسقط لقیام الموجب - اور ابراء و استیفاء میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ابراء سے قرضہ اصل سے
ساقط ہو جاتا ہے (خواہ قرض لیا ہو یا اُدھار قیمت یا کرایہ یا مہر ہو) چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے اور استیفاء کی وجہ سے اصل سے
قرضہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ موجب قرضہ موجود ہے ف - یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ نیست نہیں ہوا مثلاً
کوئی چیز اُدھار خریدی تھی یا اجارہ کا کرایہ تھا یا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بدستور موجود ہے
او انہ یتعذر الاستیفاء لعدم الفائدۃ لانہ یعقب مطالبۃ مثلہ فاما ہو فی نفسہ فقائم فاذا ہلک یتقرر
الاستیفاء الاول فانتقض الاستیفاء الثانی - لیکن بات یہ ہے کہ وصول کرنا محال ہے کیونکہ اسمیں کچھ فائدہ نہیں
اسلیے کہ مرتہن سے اسکے پیچھے اسکے مثل مطالبہ لگا ہوا ہے یعنی اگر مرتہن نے راہن سے جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا ہے
قرضہ کا مطالبہ کیا تو راہن اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کریگا یا جو ادا کیا اسکا مطالبہ کریگا تو بیفائدہ ہے ہاں جو امر موجب
قرضہ تھا وہ بذات خود قائم ہے پس جب رہن تلف ہو گیا تو وصول اول متقرر ہو گیا پس دوسرا وصول ٹوٹ گیا ف
لہذا راہن یا متطوع سے جو وصول کیا ہے وہ واپس کرنا واجب ہے کیونکہ ایک بار وصول کے بعد دوبارہ اسکو وصول کا استحقاق
نہیں ہے - وکذا اذا اشتری بالدین عینا او صالح عنہ علی عین لانہ استیفاء - اور اسی طرح اگر قرضہ کے عوض
مرہون سے کوئی چیز خریدی یا قرضہ سے کسی مال عین پر صلح کر لی تو بھی یہی حکم ہے اسواسطے کہ یہ بھی استیفاء قرضہ ہے ف
یعنی خرید و صلح ہر ایک وصول ہے تو مرتہن پر مرہون واپس کرنا واجب ہے اگر باقی ہو یا اسکی قیمت اگر وہ اس سے پہلے تلف
ہو گیا - اقول میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ امر مذکور استیفاء ہے تو مرہون تلف ہونے میں دوبارہ وصول نہیں پاویگا بلکہ
مرہون سے وصول متقرر ہو چکا پس خرید و صلح ٹوٹ جائیگی حتی کہ عین مذکور واپس کرے اور اگر یہ مال عین جو خریدا یا جسپر
صلح کی ہے یہ بھی تلف ہوا تو اسکی قیمت واپس دے - وکذلک اذا احال الراہن المرتہن بالدین علی غیرہ
ثم ہلک الرہن بطلت الحوالۃ ویہلک بالدین لانہ فی معنی البراءۃ بطریق الاداء لانہ یزول بہ عن ملک
المحیل مثل ما کان لہ علی المحتال علیہ او ما یرجع علیہ بہ ان لم یکن للمحیل علی المحتال علیہ دین لانہ بمنزلۃ
الوکیل - اور اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کے لیے غیر پر اُترائی کردی مثلاً زید پر حوالہ کردیا حتی کہ راہن بری ہو گیا
پھر مرہون تلف ہو گیا تو حوالہ مذکورہ باطل ہو گیا اور مرہون کا تلف ہونا بعوض قرضہ کے قرار دیا جائیگا اسواسطے کہ حوالہ بھی
ادا کے طریق پر براءت حاصل کرنے کے معنی میں ہے یعنی گویا راہن نے ادا کر کے براءت حاصل کی اسواسطے کہ حوالہ کرنے
سے محیل یعنی راہن نے جسقدر مال کا حوالہ کیا اسی قدر محتال علیہ (زید) پر جو محیل کا آتا ہے اسمیں سے زائل ہو جائیگا یا
محتال علیہ اسی قدر اس سے واپس پاویگا اگر محیل کا محتال علیہ پر کچھ قرضہ نہ ہو اسواسطے کہ محتال علیہ اس صورت میں بمنزلہ
وکیل محیل کے ہے ف - اور وکیل نے بحکم موکل جو کچھ خرچ کیا وہ موکل سے واپس لے سکتا ہے - وکذا لو تصادقا
علی ان لا دین ثم ہلک الرہن یہلک بالدین لتوہم وجوب الدین بالتصادق علی قیامہ فیکون الجہۃ باقیۃ
بخلاف الابراء واللہ تعالی اعلم - اور اسی طرح اگر راہن و مرتہن نے باہم اتفاقی اقرار کیا کہ مرتہن کا قرضہ کچھ نہیں ہے
پھر مرہون قبضہ مرتہن میں تلف ہوا تو قرضہ کے عوض تلف ہوگا (مثلاً پہلے مرتہن نے دعوی کر کے پانچ سو درم
کے عوض رہن لیا تھا پھر تصادق کیا کہ قرضہ نہیں ہے تو مرہون تلف ہو تو اسی مقدار پانچ سو درہم کے عوض قرار پاویگا)
کیونکہ قرضہ واجب ہونے کا توہم اس بنا پر باقی ہے کہ آیندہ دونوں قرضہ موجود ہونے پر اتفاق کریں تو جہت قرضہ
ابھی موجود ہے برخلاف ابراء کے کہ اسمیں اصل سے قرضہ ساقط ہو گیا

واللہ تعالی اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

کتاب الجنایات

یہ کتاب جنایات کے بیان مین ہی

جنایات جمع جنایت پس جنایت اگر نفس پر ہو تو قتل ہی اور اگر نفس سے کم ہو تو تعدی کسی ایسے عضو پر ہوگی جسکا قصاص
ہی جو قولہ تعالے النفس بالنفس والعین بالعین الخ مین مذکور ہی یا ایسے عضو پر ہوگی جسکے واسطے جرمانہ ہی۔ م۔ **قال
القتل علی خمسۃ اوجہ عمد وشبہ عمد وخطأ وما اجری مجری الخطأ والقتل بسبب**۔ قدوری رحمہ نے کہا
کہ قتل پانچ وجہ پر ہی۔ ۱۔ قتل عمد۔ ۲۔ قتل شبہ عمد۔ ۳۔ قتل خطأ۔ ۴۔ قتل جو بمنزلہ قتل خطأ ہو۔ ۵۔ قتل جو کسی
سبب سے ہو **ف** جیسے بوجہ قصاص یا رہزنی یا زناکاری کے قتل کیا گیا۔ اور مترجم کہتا ہی کہ اسمین تعزیری قتل
بھی شامل ہی یا جو شخص رگرن کرکا گورنمنٹ کو مار ڈالتا ہو یا کسی نے اپنی زوجہ یا مان بہن وغیرہ محرم کے ساتھ زنا کرتے
دیکھکر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہین ہی یہ بھی اسی سبب مین شامل ہی۔ **والمراد بیان قتل تتعلق بہ الاحکام**۔
اور مراد ایسے قتل کا بیان ہی جس سے احکام متعلق ہون **ف** یعنی فعل کے واقعات بیان کرنا منظور نہین
بلکہ یہ تقسیم بلحاظ احکام کے ہی چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہی اور کبھی دیت اور بعض قتل سے میراث سے
محروم ہوجاتا ہی اور کبھی قتل مین شرع کا حق متعلق ہونے سے امام یعنی نائب شرع مدعی ہی اور کبھی بندہ مدعی ہوتا ہی
غرضکہ بلحاظ تعلق احکام کے تقسیم مقصود ہی۔ **قال فالعمد ما تعمد ضربہ بالسلاح او ما اجری مجری السلاح
کالمحدد من الخشب ولیطۃ القصب والمروۃ المحددۃ والنار لان العمد ہو القصد ولا یوقف علیہ
الا بدلیلہ وہو استعمال الآلۃ القاتلۃ فکان متعمدا فیہ عند ذلک**۔ پس قتل عمد وہ قتل ہی کہ عمداً اسکو
ہتھیار سے یا جو قائم مقام ہتھیار کے ہو اس سے مارے جیسے دھاردار لکڑی اور نرکل یا بانس و سنگ مروہ جسمین
دھار ہو اور جیسے آگ۔ اس دلیل سے کہ عمد کے معنی قصد ہین اور اسپر وقوف نہین ہو سکتا مگر بدلیل اور وہ اسطرح کہ
قتل مین ایسے آلہ کا استعمال کیا جو قاتل ہی تو ایسے آلہ کے استعمال کرنے کے وقت وہ قتل مین متعمد ٹھہریگا **ف**
جیسے خود اقرار کرے کہ مین نے عمداً قتل کیا تو وہ اپنے اقرار پر ماخوذ ہوگا اگرچہ دروغ ہو پس حاصل یہ کہ عمداً قتل اس
دلیل سے ثبوت ہوجائیگا کہ اسنے مارنے مین ایسا آلہ استعمال کیا ہو جو قاتل ہوتا ہی کیونکہ جب اسکو معلوم ہی کہ اس
آلہ کے استعمال سے یہ مقتول ہوجائیگا پھر بھی استعمال کیا تو یہ دلیل ہی کہ اسنے قصداً قتل کرنے کی خواہش کی۔ **و
موجب ذلک المأثم لقولہ تعالے ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم الآیۃ**۔ اور ایسے قتل عمد کا موجب
یعنے حکم لازم یہ کہ قاتل سخت گنہگار ہی یعنے کبیرہ گناہ ہی بدلیل قولہ تعالے ومن یقتل مومنا متعمدا الآیۃ۔ یعنی جس شخص
نے کسی مومن کو متعمداً قتل کیا تو اسکی سزا جہنم ہی درحالیکہ اسمین خلود ہوگا **ف** خلود بمعنی دوام ہی اور اہل السنت
سب اجماع رکھتے ہین اور یہی صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم سے متواتر ہی کہ یہان ایسا دوام مراد نہین جو کبھی منقطع نہو
جیسے کافرون کے حق مین دوام ہی پس سوائے شرک وکفر کے کوئی گناہ بندہ کو کافر نہین کرتا۔ پس اگر خلود بمعنی
دوام ابدی بلا انقطاع ہو تو آیت۔ ن لتعمد بنظر ایمان ہی یعنے کسی منافق وغیرہ نے کسی مومن کو بوجہ اسکے ایمان کے
عمداً قتل کیا یعنے اسکے ایمان کی کچھ پروا نہ کی بلکہ باعث قتل یہی ایمان ہوا تو وہ کافر ہوا پس دائمی جہنم مین ہوگا
اور کبھی خلود ایک لمبائے دراز تک کے واسطے بولا جاتا ہی تو قتل عمد اسی کا محل ہی یعنے یہ قتل عمداً ہوا اور اسکے ایمان
کی وجہ سے متعمد نہین کیا بلکہ کسی عداوت دنیاوی وغیرہ کے باعث سے قتل کیا۔ اور توضیح مقام یہ ہی کہ متعمداً قتل کے معنی

قصداً قتل ہے اور یہ ظاہر معنی بالاجماع مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر محصن نے زنا کیا اور وہ رجم کیا گیا تو شرع کی طرف سے
یہ عمداً قتل ہے اسواسطے کہ قصد کر کے اسکو قتل کرتے ہیں پس لازم آویگا کہ اسکا قتل کرنے والا دائمی جہنمی ہوا قاتل کو
قصاص میں قتل کیا گیا تو قاتل کیونکر دائمی جہنمی ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل مرتکب کبیرہ ہو کر کافر
ہوگیا اور زانی مرتکب کبیرہ ہو کر کافر ہوگیا۔ میں کہتا ہوں کہ ہم اسکی صورت یہ لیتے ہیں کہ قاتل نے بعد قتل کے نادم
ہو کر توبہ کی تو وہ مومن ہوا پھر ولی مقتول نے قصاص لیا تو کیا ولی مذکور ایک مومن کا قاتل عمدی ہو کر دائمی جہنمی ہوا اور
اگر تم یہ زعم کرو کہ قاتل کے واسطے توبہ نہیں ہے تو یہ محض جہالت و باطل ہے اسواسطے کہ کفر و بت پرستی و جمیع گناہوں سے
اللہ تعالے نے توبہ رکھی ہے حتی کہ اگر کسی کافر نے حالت کفر میں ارتکاب قتل کیا ہو حتی کہ مومن کو قتل کیا ہو پھر وہ اسلام
لاوے تو بالاجماع مسلمان ہو جائیگا تو بیان کیونکر توبہ قبول نہوگی پس قاتل مذکور و زانی مذکور مومن بلاشبہ ہے اور تمام
معتزلہ بعد توبہ کے اسکے ایمان کے قائل ہیں بلکہ امت میں سے کسی کو اسمیں خلاف نہیں ہے پس بلاشبہ یہ مومن بوجہ
قصاص و زنا کے عمداً قتل کیا جاتا ہے اور کسی کے نزدیک اسکے قاتل کے واسطے کچھ گناہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ
بالا اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو نکالنے کے واسطے یہ تاویل ضرور ہے کہ اگر مومن کو قصداً بغیر حق کے
قتل کرے اور جب یہ آیت اول ہے تو اسکے معنی ضرور وہ لینے چاہئیں جو آیت محکم کے موافق ہوں اور آیت محکم یہ ہے
کہ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیہ۔ یعنی اللہ تعالے اس فعل کو نہیں بخشتا کہ اسکے ساتھ
شرک کیا جاوے اور اس سے کم جسکے واسطے چاہے بخشتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائے شرک کے سب گناہ ایمان سے
خارج نہیں کرتے ہیں ورنہ وہ شرک میں پڑ جاوے تو قتل مومن سے بھی وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا پس مشرکوں کی طرح
اسکا مرتکب دائمی جہنمی نہوگا تو معلوم ہوا کہ اس آیت میں خلود کے معنی اگر دوام مثل کفار کے ہے تو ضرور تعمد کے معنی ایسے
طور پر قتل ہے کہ ایمان سے خارج ہو جاوے اور اگر خلود کے معنی مدت دراز تک پڑا رہنا تو کچھ مشکل نہیں کہ وہ مدت دراز
تک سزا پاوے اور اظہر یہ ہے کہ عمدی قتل بیان بلا تاویل و حجت شرعی ہے پس حجت شرعی سے مومن کو قتل کرنا موجب نہیں
اور تاویل سے قتل کرنا بھی اس سزا کا موجب نہیں بدلیل قولہ تعالے وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیہ یعنی اگر
مومنوں کے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ اس آیت میں اللہ تعالے نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا حالانکہ لڑائی میں
انہوں نے باہم ایک دوسرے کو قتل کیا پس مومن کے واسطے دائمی خلود نہیں کیونکہ انکا باہمی قتال بوجہ تاویل کے ہے
اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ تاویل کا نفس الامر میں حق ہونا ضرور نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق میں سے در حقیقت ایک ناحق
ناحق پر ہوگا لیکن اللہ تعالے نے اسکو اسوجہ سے معذور رکھا کہ وہ اپنے نزدیک حق جانتا ہے اگرچہ بعد فہمایش کے وہ
خطا مانے تو معلوم ہوگیا کہ آیت میں تاویل کے بغیر قتل ہونا مومن سے ایمانی عداوت کی طرف راجع ہوگا اور یہ موجب کفر
ہے۔ فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ بالجملہ قتل عمد موجب گناہ شدید ہے۔ بدلیل آیت کریمہ۔ م۔ وقد نطق بہ غیر واحد
من السنۃ۔ اور اسی کے ساتھ بہتیری سنن ناطق ہیں۔ وعلیہ انعقد اجماع الامۃ۔ اور اسی پر اجماع امت منعقد
ہے ف۔ احادیث میں سے۔ ۱۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتا کہ جو شخص گواہی دیتا ہو کہ لا الہ الا اللہ اور میں
رسول اللہ ہوں یعنی اللہ تعالی کی وحدانیت و محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت کا شاہد ہو تو اسکا خون حلال نہیں
سوائے تین باتوں میں سے ایک بات کے کہ محصن زنا کرے یا بالقصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ رواہ الستۃ
۲۔ حدیث عائشہ رضہ مرفوعاً مثل حدیث ابن مسعود رضہ۔ رواہ مسلم۔ ۳۔ یہی معنی حدیث ابن عمر رضہ میں مرفوعاً بروایت صحیحین
۴۔ وحدیث ابوہریرہ مرفوعاً مثل حدیث ابن عمر رضہ بروایت صحیحین۔ ۵۔ حدیث انس رضہ بمثل مذکور بروایت بخاری

۶- وحدیث جابر رض بروایت مسلم۔ ۷- حدیث حجۃ الوداع ابو بکرہ رضی اللہ عنہ بروایت شیخین۔ ۸- حدیث حجۃ الوداع بروایت ابن عمر رض بروایت بخاری۔ ۹- حدیث ابن عباس رض ایضاً بروایت بخاری۔ ۱۰- حدیث ابو الدرداء رض بروایت ابو داؤد فی الفتن۔ ۱۱- حدیث ابن عمر رض مرفوعاً کہ ہمیشہ مومن دنیا میں فسحت مین رہیگا جب تک خون حرام کا مرتکب نہو۔ رواہ البخاری۔ ۱۲- حدیث معاویہ رض بروایت نسائی۔ اور اس باب مین مسانید و معاجم مین اخبار و آثار بکثرت ہین۔ اور اجماع امت تو مستفیض و متواتر ہی م ع۔ پس نص و حدیث مشہور و اجماع امت یہ امر ثابت ہی کہ مومن کے قاتل متعمد پر کبیرہ گناہ کا مواخذہ سخت ہی۔ قال والقود لقولہ تعالے کتب علیکم القصاص فی القتلی الآیۃ۔ اور قاتل عمد پر قصاص دنیاوی واجب ہی بدلیل قولہ تعالے کتب علیکم القصاص الآیۃ یعنی تمپر مقتولون کے بارہ مین قصاص مفروض کیا گیا ہی ف۔ پس ظاہر آیت تو اس مقام پر قصاص ہر مقتول کے واسطے واجب کرتی ہی۔ الا انہ تقید بوصف العمدیۃ۔ لیکن آیت کریمہ مقید بوصف عمدی ہی ف۔ یعنی قاتل نے جب عمداً قتل کیا ہو تو قصاص مفروض ہی اور غایت تخفیف کے واسطے آیت کو مطلق لباس مین ظاہر فرمایا اور بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی تقیید بوصف عمد ظاہر کی۔ لقولہ علیہ السلام العمد قود۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عمد قصاص ہی ف۔ یعنی قتل عمد موجب قصاص ہی الا آنکہ ولی مقتول عفو کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس رض والطبرانی واسحق ولیکن اسناد ضعیف ہی اور فرنہا حدیث سنن اربعہ حسین یہ جزو واقع ہی۔ ولان الجنایۃ بہا تتکامل وحکمۃ الزجر علیہا تتوفر۔ اور اس دلیل سے کہ جرم قتل اسی صفت تعمد کے ساتھ پورا ہوتا ہی اور اسی کے ساتھ زجر کی حکمت بھرپور نافع ہی۔ یعنی زجر کو مقتضی ہو جاتی ہی۔ والعقوبۃ المتناہیۃ لا شرع لہا دون ذلک۔ اور عقوبت انتہائی کے واسطے سوائے قصاص کے کوئی شرع نہین ہی ف۔ تو معلوم ہوا کہ قصاص اسی وقت ہوگا کہ جب جرم کامل و منتہی ہو اور یہ قتل عمداً ہی تو عمدی سے کم مین قصاص نہین ہو سکتا ورنہ جب کامل درجہ کا منتہی جرم ہو تو اسکی سزا دیگر ہو اور یہ نادر ہی پس معلوم ہوا کہ قتل عمد مین آخرت مین گناہ کبیرہ ہی اور دنیا مین سزائے قصاص ہی۔ الا ان یعفو الاولیاء او یصالحوا لان الحق لہم۔ مگر آنکہ مقتول کے اولیاء قاتل کو عفو کرین یا اس سے صلح کر لین اسواسطے کہ حق قصاص تو انہین کے لیے ثابت ہی ف۔ پس اگر بعض اولیاء نے عفو کیا اور اسی درجہ کے بعض نے قصاص چاہا تو بھی قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اسکے جزو نہین ہو سکتے ہین۔ ثم ہو واجب عیناً ولیس للولی اخذ الدیۃ الا برضاء القاتل وہو احد قولی الشافعی رح۔ پھر قصاص فرض عین ہوتا ہی (حتی کہ قاتل کی طرف سے دوسرا اپنے اوپر نہین لے سکتا ہی۔) اور ولی مقتول کو یہ اختیار نہین ہوتا کہ قاتل عمد سے دیت لے مگر جبھی کہ وہ راضی ہو اور یہی امام شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہی۔ الا ان لہ حق العدول الی المال من غیر مرضاۃ القاتل لانہ تعین مدفعا للہلاک فیجوز بدون رضاہ۔ لیکن امام شافعی رح کے نزدیک اتنی بات ہی کہ ولی مقتول کو قصاص سے مال کی طرف عدول کرنا بدون رضامندی قاتل کے جائز ہی اسواسطے کہ قاتل سے ہلاکت دور کرنے والا یہی طریقہ متعین ہی تو وہ بدون رضامندی قاتل کے جائز ہی ف۔ یعنی اگر قاتل یا کسی شخص سے اسکی جان برباد ہونے سے بچاؤ ممکن ہو تو اسپر یہ واجب ہو۔ حتی کہ جو شخص بھوک وغیرہ سے مرا جاتا ہو تو اسپر مردار یا سور یا شراب سے جان بچانا فرض ہی اور قاتل مذکور کی جان بچانا صرف اسی طریقے سے ممکن ہی کہ ولی مقتول اس سے دیت پر راضی ہو جاوے تو جب اسکا راضی ہونا ممکن ہی تو قاتل مذکور پر راضی کرنا واجب ہی پس جب ولی خود راضی ہو گیا تو قاتل مذکور پر نفاذ بدرجۂ اولے ہوگا اور اسکے راضی ہونے کا کچھ اعتبار نہین ہی کیونکہ وہ جیسے دوسرے کو قتل کرنے مین مرتکب جرم کبیرہ ہوا اسی طرح اب ولی کے دیت منظور کرنے مین اسکا انکار

اسکا انکار

اپنی جان ہلاک کرنے پر آمادگی ہو تو اسکے فعل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یہ تو امام شافعی رح کا ایک قول ہے کہ قصاص واجب
معین ہے لیکن ولی مقتول کو بدون رضاء قاتل کے دیت کی جانب عدول جائز ہے۔ **وفی قول الواجب احدہما**
لا بعینہ ویتعین باختیارہ۔ اور امام شافعی رح کے دوسرے قول میں یہ آیا کہ قصاص و دیت میں سے ایک غیر معین
واجب ہے اور ولی مقتول کے اختیار سے معین ہو جاتا ہے ف۔ پس اگر ولی مقتول نے قصاص اختیار کیا تو قصاص
معین ہوگیا اور اگر دیت اختیار کی تو دیت معین ہوگئی۔ **لان حق العبد شرع جابرا وفی کل واحد نوع جبر**
فیتخیر۔ اسواسطے کہ بندہ کا حق تو جبر نقصان کے واسطے مشروع ہوا اور قصاص و دیت ہر ایک میں ایک طور سے
جبر نقصان ہوتا ہے پس ولی مختار ہے ف۔ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت لے۔ یعنی قاتل کے فعل سے اہل
مقتول کو نقصان ظاہری پہونچا اور مقتول اپنے دیون وغیرہ ادا نہیں کر سکا پس ولی مقتول کو اختیار دیا جاتا ہے کہ قاتل کی
جان و مال سے اپنی مصلحت کے موافق عوض لے تو اسکو اختیار ہے چاہے قصاص لے یا دیت منظور کرے لیکن جو امر
اسنے اختیار کیا وہ متعین ہو جائیگا حتی کہ اگر دیت منظور کی تو وہی بعینہ واجب ہوگئی اور آئندہ وہ قصاص اختیار نہیں
کر سکتا ہے۔ اور یہی مذہب جمہور اہل حدیث کا اور ایک روایت مالک رح سے ہے کیونکہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص
رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ اور جس شخص نے عمداً قتل کیا تو وہ اولیاء مقتول کو دیا جائیگا پس وہ چاہیں اسکو
قتل کریں یا اس سے دیت لے لیں۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ابو شریح الکعبی رضی اللہ عنہ میں خطبہ فتح مکہ
میں وارد ہے کہ پھر میرے اس کلام کے بعد جسنے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے لوگ دو باتوں میں مختار ہیں چاہیں دیت
لیں اور چاہیں قتل کریں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور یہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں بھی مذکور ہے۔ رواہ الجماعۃ
الستۃ۔ پس یہ دلائل ہیں کہ جن سے نکالا گیا کہ ولی مقتول کو قصاص یا دیت میں اختیار ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اسمیں کچھ
کلام نہیں کہ ولی کو یہ اختیار باقی ہے اسوجہ سے کہ قاتل جب مارے جانے کے واسطے جان سے مایوس ہے اور اس حالت
میں ولی مقتول دیت پر راضی ہو تو قاتل کی عین مراد اور نعمت غیر مترقبہ ہے پس قاتل کی طرف سے رضامندی دریافت
کرنا گویا ضروری نہیں ہے اور احادیث کا اخراج اسی بناء پر ہے لیکن کلام تو یہ ہے کہ موجب اصلی کیا چیز ہے آیا قصاص ہے
یا دیت ہے تو دلائل مجموع مفید ہیں کہ اصل قصاص ہے اور دیت گویا عفو ہے چنانچہ ابن عباس رض نے قولہ تعالی فمن عفی
لہ من اخیہ شیء۔ میں کہا کہ قتل عمد میں دیت قبول کرنا عفو ہے۔ رواہ البخاری والنسائی۔ حتی کہ اگر قاتل نے دیت دینی منظور
کی تو ولی مقتول کے واسطے حق قصاص ہے۔ **ولنا ما تلونا من الکتاب**۔ اور ہمارے واسطے دلیل اول تو کتاب جو
ہمنے تلاوت کی ف۔ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ یعنے قتل عمد میں تم پر قصاص مفروض کیا گیا پس موجب اصلی
معین قصاص ہے اور دیت کی طرف عدول کرنا تو عفو میں داخل ہے۔ **وروینا من السنۃ**۔ اور دلیل دوم وہ حدیث
ہمنے روایت کی ف۔ کہ العمد قود یعنی موجب عمد تو قصاص ہے پس عمد کا موجب اسی میں منحصر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ
حدیث ضعیف ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ سنن ابوداؤد میں طویل حدیث کا ایک جزو یہ واقع ہوا اور اسکی اسناد بقول شیخ مشائخنا
ابن حجر رح قوی ہے۔ **ولان المال لا یصلح موجبا لعدم المماثلۃ والقصاص یصلح للتماثل**۔ اور دلیل سوم یہ کہ
مال دیت اس قتل کا موجب نہیں ہو سکتا کیونکہ مقتول کی جان میں اور مال دیت میں مماثلت نہیں ہے اور قصاص البتہ
اس لائق ہے کیونکہ قاتل و مقتول میں مماثلت ہے ف۔ تو قتل عمد کا موجب و حکم لازم یہ کہ مقتول کے بدلے مارا جاتا
اور وہ قاتل ہے پس قاتل ہی اسکا موجب ہونے کے لائق ہے نہ دیت۔ **وفیہ مصلحۃ الاحیاء زجرا وجبرا فیتعین**
اور قصاص ہی میں احیاء کی حکمت اور راہ زجر و جبر پوری ہوتی ہے تو یہی متعین ہے ف۔ چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا

ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب یعنی اے اہل عقل تمہارے واسطے قصاص مشروع کرنے میں حیات ہے
بدین معنی کہ جب قاتل قتل کیا گیا تو آئندہ اوروں کو زجر ہوگا کہ اس ارتکاب سے کیا فائدہ کہ آخر جان دی اور جان کی
اور پریشانی اٹھائی۔ اور مقتول کے وارثوں نے اگر اپنا وارث کھویا تو قاتل کے وارثوں نے بھی برباد کیا پس قصاص میں
زجر بھی موجود ہے اور بنظر بندہ کے جو مصلحت جبر بیان کی گئی وہ بھی موجود ہے۔ وفی الخطاء وجوب المال غیر دافع
صون الدم عن الاہدار۔ اور قتل خطا کی صورت میں مال واجب ہونا صرف اس موضوع سے کہ خون رائگان
ہونے سے محفوظ رہے۔ ف۔ یعنی قتل خطا کی صورت میں جو دیت لازم آتی ہے اگرچہ اسمیں بھی مانعت نہیں ہے
لیکن بنظر موجب اصلی نہیں بلکہ خلاف قیاس ہے بدین معنی کہ جان تلف کرنا امر شدید ہے اور چونکہ قاتل نے قصد کیا
کہ خطا ہے اور عمداً نہیں ہے اور حالت سے بھی یہ امر متعین نہیں ہوتا کہ عمد ہے تو یہ اعتبار اس امر کا موجب ہے کہ مال واجب
کیونکہ خطا و عمد میں فرق ہے بسبب نفوس ضائع کرنے پر دلیر نہیں کہ ہر شخص کی جان اس سے معرض خطر میں ہو مگر
بے احتیاطی کا ملزم ہے کیونکہ امر خطیر میں اسنے ایسی بے احتیاطی کی کہ جس سے جان ضائع ہوگئی پس وارثوں کی دلدہی
اور اسکی احتیاط میں تنبیہ کے لیے دیت واجب ہوئی تاکہ خون کا احترام باقی ہے اور تنبیہ احتیاط بھی ہو جاوے۔
اور رہا یہ امر جو تمنے کہا کہ قاتل پر دیت قبول کرنا لازم ہے کہ یہی اسکی ہلاکت کا دفع کرنے والا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ قاتل
پر عفو کی سنت ہے اور لازم نہیں کہ انسان سنت قبول کرنے پر مجبور ہو اور دفع ہلاکت متعین نہیں۔ ولا یمکن لعدم قصد
الولی بعد اخذ المال فلا یتعین مدفعا للھلاک۔ اور یہ متعین نہیں کہ ولی مقتول کا قصد مال دیت لیکر قاتل کو ہلاک کرنے
کا نہیں ہے یعنے شاید ولی مال دیت بھی وصول کرے اور دل میں قصد ہو کہ بعد اسکے موقع پاکر مار ڈالے تو ہلاکت کا دفع
کرنے والا یہی امر متعین نہیں ہے۔ ف۔ اب رہا یہ بیان کہ قتل عمد میں قاتل پر کفارہ ہے یا نہیں ہے یعنے ایک مومن بردہ
آزاد کرنا۔ ولا کفارۃ فیہ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ وعند الشافعی تجب
لان الحاجۃ الی التکفیر فی العمد امس منھا الیہ فی الخطا فکان ادعی الی ایجابھا۔ اور امام شافعیؒ
کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ کا بردہ آزاد کرنا واجب ہے (جیسے قتل خطا میں بالاتفاق واجب ہے) اسواسطے کہ قتل
خطا کی نسبت قتل عمد میں کفارہ ادا کرنے کی حاجت شدید ہے تو یہ کفارہ واجب کرنے کی جانب زیادہ داعی ہے۔ ولنا
انہ کبیرۃ محضۃ وفی الکفارۃ معنی العبادۃ فلا تناط بمثلھا۔ اور ہمارے واسطے دلیل اول یہ کہ قتل عمد محض کبیرہ
گناہ ہے اور کفارہ میں عبادت کے معنی پائے جاتے ہیں تو یہ عبادت ایسی کبیرہ گناہ سے منوط ہونے کے لائق نہیں ہے
ولان الکفارۃ من المقادیر وتعینھا فی الشرع لدفع الادنی لا یعینھا لدفع الاعلی۔ اور دلیل دوم
یہ کہ کفارہ تو مقادیر شرعیہ میں سے ہے (جو شرع کے مقرر کرنے سے معلوم ہے اور اسمیں رائے کو کچھ دخل نہیں) اور شرع
میں کمتر گناہ یعنی قتل خطا دور کرنے کے لیے اسکا معین ہونا معلوم ہے تو ہماری رائے سے دفع اعلی یعنے قتل عمد دفع کرنے
کے لیے معین ہونا نہیں معلوم ہوسکتا۔ ف۔ کیونکہ اس بارہ میں رائے کام نہیں کرتی ہے خلاصہ یہ کہ شرع نے کمتر جرم
قتل خطا میں بردہ مومنہ آزاد کرنے کو کفارہ ٹھہرایا ہے اور قتل عمد اس سے بڑھکر گناہ ہے تو ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ بردہ
آزاد کرنا اس سخت گناہ کے واسطے بھی کفارہ ہو جائیگا اور کفارہ وہی جو گناہ کو دور کرے اور اگر تمہارا یہ مطلب ہو
کہ بردہ آزاد کرنا کچھ مفید ضرور ہوگا تو یہ بات ہم کو اس دلیل سے معلوم ہے کہ نیکیوں سے گناہوں کی بدی میں فائدہ
ہو جاتا ہے تو مفید ہے لیکن وہ کفارہ نہیں ہے تو کفارہ شرعی نہیں کر سکتے ہیں۔ اب رہا یہ کہ قتل عمداً اثر میراث میں کیونکر
ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو گناہ و قصاص یا دیت تو اسکو ہوا پھر میراث پاویگا یا نہیں۔ تو

قرار پایا۔ ومن حکمه حرمان المیراث لقوله علیه السلام لامیراث للقاتل ۔ اور منجملہ احکام قتل عمد کے ایک یہ حکم ہے
کہ قاتل عمداً اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے بدلیل قولہ علیہ السلام کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ ف
یہ سنن ترمذی رح نے فرائض میں حضرت ابوہریرہ رض کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیے۔ اور یہ حکم بیہقی رح نے حضرت
عمر و علی و زید بن ثابت و عبداللہ بن مسعود و جابر وغیرہ سے روایت کیا اور یہی ایک جماعت اکابر تابعین وغیرہم کا
قول بیان کیا اور ساتھ ابوداؤد نے مانند حدیث ابوہریرہ رض کے عبداللہ بن عمرو رض سے روایت کی جسکی اسناد میں محمد
بن راشد مشقی ہے اور اکثر ائمہ نے اسکی توثیق ذکر کی ہے اور بعض نے کلام کیا ہے پس حدیث حسن ہوگی۔ یہ سب قتل عمد
کا بیان تھا۔ قسم دوم شبہ عمد یعنی ایسا قتل جو عمد کے مشابہ ہے۔ قال وشبه العمد عند ابی حنیفة رح ان یتعمد
الضرب بما لیس بسلاح ولا ما اجری مجری السلاح وقال ابویوسف ومحمد وهو قول الشافعی رح اذا
ضربه بحجر عظیم او بخشبة عظیمة فهو عمد وشبه العمد ان یتعمد ضربه بما لایقتل به غالبا لانه یتقاصر معنی العمدیة
باستعمال آلة صغیرة لایقتل بها غالبا لما انه یقصد بها غیره کالتادیب ونحوه فکان شبه العمد
ولا یتقاصر باستعمال آلة لا تلبث لانه لایقصد به الا القتل کالسیف فکان عمدا موجبا للقود۔
اور شبہ عمد امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ کہ ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار نہیں اور نہ قائم مقام ہتھیار کے ہے اور امام
ابویوسف و محمد نے اور یہی قول شافعی رح ہے یوں کہا کہ اگر کسی کو بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارا تو یہ قتل عمد ہے اور
شبہ عمد یہ کہ ایسی چیز سے مارے جس سے غالباً مقتول نہیں ہوتا (جیسے چھڑی و ڈھیلہ وغیرہ اگرچہ وہ اتفاقاً مر گیا)
اسواسطے کہ اس ضرب میں عمدی قتل کے معنی قاصر ہیں بوجہ اسکے کہ اسنے ایسا ناقص چھوٹا آلہ استعمال کیا جس سے
غالباً آدمی نہیں مرتا ہے تو قصد عمدی میں قصور رہا کیونکہ ایسی چیز کو مارنے سے سوائے قتل کے دوسری بات مانند ادب
دینا وغیرہ کے مقصود ہوتی ہے تو یہ شبہ عمد ہوا اور اگر اسنے ایسا آلہ استعمال کیا کہ وہ مار ڈالنے میں دیر نہیں کرتا جیسے بڑا
پتھر و لکڑی وغیرہ تو اس سے عمدی معنی میں کوتاہی نہیں کیونکہ اس سے سوائے قتل کے کچھ مقصود نہیں ہوتا جیسے تلوار میں ہے
تو ایسے آلہ سے مار ڈالنا قتل عمد موجب قصاص ہے۔ وله قوله علیه السلام الا ان قتیل خطاء العمد قتیل السوط
والعصا وفیه مائة من الابل۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل اول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ خبردار ہو
کہ خطائے عمد کا مقتول ہے جو کوڑے و عصا کا مقتول ہوا اور اسمیں سو اونٹ ہیں۔ ف اور خطائے عمد سے مراد
شبہ العمد ہے چنانچہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ آگاہ ہو کہ خطاء شبہ العمد جو کوڑے و عصا سے مقتول
ہو اسکی دیت سو اونٹ ہیں از انجملہ چالیس ایسے کہ جنکے پیٹوں میں انکے بچے ہوں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ
وابن حبان۔ اور امام محمد رح نے آثار میں ذکر کیا کہ تیس حقہ اور تیس جذعہ اور چالیس جنکے پیٹوں میں انکی اولاد ہو
مراد اس سے یہ کہ جوان قابل حمل اونٹنیاں ہوں۔ اور یہی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ حجۃ الوداع میں مروی ہے۔ رواہ احمد
والترمذی ورواہ محمد والشافعی وعبدالرزاق وغیرہم۔ اور یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے بالجملہ حدیث قوی الاسناد ہے اور
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے اور عصا مطلق ہے جو صغیر و کبیر یعنی چھڑی و لاٹھی و لٹھ سب
شامل ہے پس صغیر و حقیر کی قید لگانا خلاف اطلاق اور ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ عصا سے جو مقتول ہو وہ شبہ عمد ہے۔ و
لان الآلة غیر موضوعة للقتل ولا مستعملة فیه اذ لایمکن استعمالها علی غرة من المقصود قتله وبه یحصل القتل
غالبا۔ اور دلیل دوم یہ کہ عصا اگرچہ کلان ہو مگر قتل کے واسطے موضوع نہیں ہے اور نہ وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے
کہ جسکا قتل مقصود ہے اسکی غفلت پر اسکا استعمال کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ اکثر اسی حالت غفلت ہی پر واقع ہوتا ہے۔ فقصرت

العمد به نظرا الی الآلة فكان شبه العمد كالقتل بالسوط والعصا الصغير۔ تو بنظر آلۂ قتل کے یہ قتل شبہ عمد
ہوا جیسے پتلی چھڑی و کوڑے سے بالاتفاق شبہ عمد ہے ف۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جو کوئی عمیا یا رمیا
بجر یا کوڑے یا عصا سے قتل کیا گیا تو قاتل پر دیت خطا لازم ہے۔ رواہ الاربعۃ الا الترمذی۔ ابن حجر نے فرمایا کہ اسکی اسناد
قوی ہے اور تنقیح میں کہا کہ مرسل جید ہے۔ اور مقصود اس باب میں نص مذکور ہے اور قیاس موافق صرف بیان اس امر کا کہ نص
خلاف قیاس نہیں ہے اور نہ معلول ہے ورنہ اکثر لوگ اس زمانہ میں لاٹھی کو بطور آلۂ قتل کے استعمال کرتے ہیں۔ بالجملہ قتل حقیر
مانند چھڑی کوڑے و لطمہ میں اختلاف ہے پس امام ابوحنیفہ رح تو اطلاق عصا سے حکم متعلق رکھتے ہیں کہ لطمہ ہو یا چھڑی ہو ہر صورت
شبہ عمد ہے اور صاحبین رح و باقی ائمہ رح کے نزدیک جو چیز غالباً قاتل ہے وہ قتل عمد ہے اور چھڑی وغیرہ البتہ شبہ عمد ہے جو غالباً
قاتل نہیں ہے۔ قال وموجب ذلك على القولين الاثم لانه قتل وهو قاصد في الضرب۔ اور ایسے قتل کا موجب
یعنی جو کچھ اس قتل سے واجب ہوتا ہے وہ امام و صاحبین دونوں کے اختلافی قول پر ایک یہ کہ گناہ سخت ہے اسواسطے کہ اسنے
نے قتل کیا حالانکہ اس مارنے میں اسکا فعل عمدی تھا۔ والكفارة لشبهه بالخطاء۔ اور دوم یہ کہ کفارہ واجب ہے
کیونکہ وہ قتل خطا کے مشابہ ہے۔ والدية مغلظة على العاقلة۔ اور سوم دیت مغلظہ اسکی مددگار برادری پر ہے ف۔
اور دیت ایک مغلظہ ہوتی ہے اور دوم مخففہ ہوتی ہے اور انکا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ بالجملہ اس قتل میں بقول صحیح
بالاتفاق کفارہ واجب ہے اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے۔ جیسے گناہ و دیت مغلظہ میں اتفاق ہے پس قتل عمد سے فرق یہ
قصاص نہیں ہے اور کفارہ واجب ہے۔ والاصل ان كل دية وجبت بالقتل ابتداء لا لمعنى يحدث من بعد
فهي على العاقلة اعتبارا بالخطاء۔ اور قاعدہ کلیہ یہ کہ ہر دیت جو ابتداءً بوجہ قتل کے واجب ہو اور کسی دوسرے
معنی سے جو بعد پیدا ہوں واجب نہ ہو تو یہ دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی بقیاس قتل خطا کے۔ وتجب في
ثلث سنين بقضية عمر بن الخطاب رضي الله عنه۔ اور تین برس میں اسکی ادائی واجب ہوگی بحکم فیصلہ
حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے ف۔ جسکو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسناد میں کچھ ضعف ہے اور
رابع حسن ہے۔ وتجب مغلظة وسنبين صفة التغليظ من بعد ان شاء الله تعالى۔ اور یہ دیت بطور تغلیظ
واجب ہوگی اور آئندہ ہم تغلیظ کی صفت ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ويتعلق به حرمان الميراث لانه جزاء
القتل والشبهة تؤثر في سقوط القصاص دون حرمان الميراث۔ اور حکم چہارم یہ کہ شبہ العمد سے میراث
سے محروم ہونے کا حکم متعلق ہوتا ہے یعنی اگر قاتل نے بطور شبہ العمد کے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہو جائیگا
اسواسطے کہ میراث سے محروم ہونا سزائے قتل ہے اور اس قتل میں اگرچہ شبہہ ہے تو شبہہ کا اثر صرف قصاص ساقط ہونے
میں ہوا اور میراث سے محروم ہونے میں نہیں ہوا ف۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ میراث سے محروم ہونا قتل عمد کا حکم ہے
اور یہاں عمد ہونے میں شبہہ ہے اسی واسطے اسکو قتل عمد نہیں بلکہ شبہ العمد کہتے ہیں تو جواب یہ کہ اسکا اثر صرف یہ ہوا کہ
قصاص ساقط ہوا اور میراث سے محرومی جو سزائے قتل ہے وہ اسمیں باقی رہی۔ قال والخطاء على نوعين خطاء في
القصد وهو ان يرمي شخصا يظنه صيدا فاذا هو آدمي او يظنه حربيا فاذا هو مسلم۔ قتل خطا کا بیان یہ ہے کہ
خطا دو قسم کی ہوتی ہے (خطائے قصد و خطائے فعل) پس خطائے قصد یہ ہے کہ ایک صورت کو شکار گمان کرکے تیر مارا پس وہ
آدمی نکلا یا جیسے حربی کافر گمان کرکے تیر مارا پس وہ مسلمان نکلا ف۔ تو یہ قصد میں خطا ہے کیونکہ اسنے شکار یا حربی
کا قصد کیا تھا اور اس قصد میں خطا واقع ہوئی کہ صید نہیں بلکہ آدمی تھا خواہ مسلمان یا ذمی اور وہ حربی نہیں بلکہ مسلمان یا
لشکر کا آدمی تھا۔ وخطاء في الفعل وهو ان يرمي غرضا فيصيب آدميا۔ اور دوم خطائے فعل یہ ہے کہ وہ نشانہ

مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا ف۔ جیسے کوئی چھپنے کو لکڑی ماری پس ہاتھ بہک کر آدمی کے سر پر لگا کر وہ مر گیا
تو یہ قتل میں خطا ہے۔ وموجب ذلک الکفارۃ والدیۃ علی العاقلۃ لقولہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ ودیۃ مسلمۃ
الی اہلہ الآیۃ۔ اور اس قتل کا موجب یہ کہ کفارہ قاتل پر اور دیت مددگار برادری پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
کہ تحریر رقبۃ مومنۃ الخ۔ یعنی رقبہ مومنہ آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو دیت دیوے۔ وہی علی عاقلتہ فی ثلث سنین
لما بیناہ۔ اور یہ دیت اسکی مددگار برادری پر تین برس میں واجب ہے بدلیل اس روایت کے جو پہلے اوپر بیان کی ہے۔
ف۔ یعنی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہوا۔ ولا اثم فیہ۔ اور اس قتل خطا میں گناہ نہیں ہے۔ یعنی
فی الوجہین۔ یعنی دونوں صورتوں میں گناہ نہیں ہے ف۔ خواہ قصد میں خطا کرے یا فعل میں خطا کرے۔ قالوا
المراد اثم القتل فاما فی نفسہ فلا یعری عن الاثم من حیث ترک العزیمۃ والمبالغۃ فی التثبت فی
حال الرمی اذ شرع الکفارۃ یؤذن باعتبار ہذا المعنی۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ قتل کا گناہ نہیں ہے ورنہ
بذات خود خطا کاری کرنا تو گناہ سے خالی نہیں اس راہ سے کہ اسنے تیر مارنے وقت عزیمت چھوڑی اور احتیاط میں
مبالغہ چھوڑا کیونکہ کفارہ مشروع ہونا اس معنی کے اعتبار کرنے کو خبر دیتا ہے۔ ویحرم عن المیراث لان فیہ اثما فیصح
تعلیق الحرمان۔ بخلاف ما اذا تعمد الضرب موضعا من جسدہ فاخطأ فاصاب موضعا آخر فمات حیث
یجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدنہ وجمیع البدن کالمحل الواحد۔ اور قاتل وہ
میراث سے محروم رہیگا یعنی اگر خطأ سے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہوگا اسواسطے کہ قتل خطا میں بھی ایک نوع
کا گناہ ہے تو محرومی میراث کو اس فعل سے متعلق کرنا صحیح ہے (چنانچہ کفارہ واجب ہونا دلیل گناہ ہے اگرچہ اس فعل کے
اثر یعنے قتل میں گناہ بوجہ چوک جانے کے نہیں ہے کیونکہ اسنے قتل کا قصد نہیں کیا تھا) برخلاف اسکے اگر عمداً اسکے جسم میں
کسی مقام پر ضرب کا وار کیا مگر اس مقام سے ہاتھ چوک گیا اور دوسرے مقام پر وار پڑا کہ جس سے وہ قتل ہو گیا تو یہ قتل
خطا نہیں بلکہ عمد ہے کہ قصاص واجب ہوگا اسواسطے کہ قتل مذکور اسکے بعض جسم کا قصد کرکے پایا گیا اور تمام بدن بمنزلہ ایک محل کے ہے ف
یعنی قتل عمد کے واسطے یہ لازم ہے کہ قصد کرکے اسکو قتل کرے خواہ ضرب سر پر واقع ہو یا جگر پر واقع ہو کیونکہ قتل عمد کے واسطے کسی محل
خاص کی ضرورت نہیں ہے۔ باقی رہا وہ قتل کہ جو بمنزلہ قتل خطا ہو۔ قال وما اجری مجری الخطأ مثل النائم ینقلب علی
رجل فیقتلہ فحکمہ حکم الخطأ فی الشرع۔ اور جو بمنزلہ قتل خطا کے جاری کیا گیا اسکی مثال یہ کہ جیسے سوتا ہوا شخص کروٹ لیکر کسی شخص پر گرا کہ اسکو
قتل کر دیا یعنی اسکے گرنے سے وہ شخص جس پر گرا ہے صدمہ اٹھا کر مر گیا تو اسکا حکم شرع میں بمنزلہ حکم خطا ہے ف۔ اور اسمیں سوتا ہوا بمنزلہ چلنے والے کے
قرار دیا گیا حتی کہ گناہ نہیں مگر اس پر کفارہ لازم اور دیت اسکی مددگار برادری پر تین سال میں واجب اور اگر مورث کو قتل
کیا ہو تو اسکی میراث سے محروم ہوگا۔ رہا وہ قتل جو اختیار کے ساتھ مباشرت سے نہ ہو یعنی اپنے بدن کے لگا دینے سے نہ ہو بلکہ
ایسے کوئی سبب ایسا برانگیختہ کیا جس سے وہ شخص مقتول ہو گیا چنانچہ فرمایا۔ اما القتل بسبب کحافر البئر وواضع الحجر
فی غیر ملکہ۔ قتل بسبب کی مثال یہ ہے کہ کسی نے غیر ملک میں گڑھا کھودا یا غیر ملک میں پتھر رکھ دیا ف۔ تو غیر ملک
کی وجہ سے یہ شخص متعدی ظالم ہے پس اس گڑھے یا کنوئیں میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اسی
ظالم کے سبب مذکور سے یہ شخص مرا۔ اور چونکہ گرنے والے کا آنا و ٹھوکر کھانے والے کا آنا اپنی ذاتی چیز سے چلنے کی
اور وہ یہاں معتبر نہیں اسواسطے کہ اسکی ذاتی چیز یعنے جسمانی بوجھ جس سے گرا یا ٹھوکر کھائی تو وہ اسکے قتل کی علت نہیں ہو سکتی
اور نہ گڑھا وغیرہ اس امر کے واسطے صالح ہے تو لامحالہ قتل اس سبب انگیزی کی جانب منعطف ہوا کہ یہ شخص جسنے تعدی سے
غیر ملک میں گڑھا کھودا یا پتھر رکھا ہے یہی علت قتل ہو کر اسکا قاتل ہوا لیکن مخفی نہیں کہ اسنے اس شخص مقتول کے قتل کا

کے واسطے کنواں نہیں کھودا اور نہ پتھر رکھا ہے کہ غیر ملک میں یہ فعل صرف تعدی ہے و مقتول اسمیں اتفاقاً مرا۔ وموجب اذا تلف فیہ آدمی الدیۃ علی عاقلتہ لانہ سبب التلف وہو متعد فیہ فانزل موقعاً دافعاً فوجبت الدیۃ اور ایسے طور پر کنواں کھودنے و پتھر رکھنے کا موجب یہ ہے کہ جب اسمیں کوئی آدمی تلف ہوجاوے تو اس شخص کی مددگار برادری پر دیت واجب ہو اسواسطے کہ یہی اس آدمی کے تلف ہونے کا سبب ہوا حالانکہ وہ اس فعل میں متعدی ہے یعنی بیجا طور پر اسنے غیر ملک میں کنواں کھودا و پتھر راہ میں ڈالا ہے تو یہی شخص اس آدمی کو کنوئیں میں ڈالنے والا اور پتھر پر دھکیلنے والا ہوگیا تو اسپر دیت واجب ہوئی ف۔ اور چونکہ قتل بوجہ سبب انگیزی واقع ہوا تو اس دیت کو مددگار برادری ادا کریگی۔ ولا کفارۃ فیہ۔ اور اس قتل سببی میں کفارہ نہیں ہے۔ ولا یتعلق بہ حرمان المیراث۔ اور اس قتل سے میراث کی محرومی بھی متعلق نہیں ہوتی ہے ف۔ حتی کہ جس شخص نے راہ میں پتھر ڈالا یا غیر ملک میں کنواں کھودا جس سے اسکا مورث مرگیا تو یہ اسکی میراث سے محروم نہوگا۔ وقال الشافعی یلحق بالخطاء فی احکامہ لان الشرع انزلہ قاتلا۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ قتل بھی قتل خطاء کے ساتھ احکام خطا میں ملا دیا جائیگا ہو اسواسطے کہ شرع نے اسکو قاتل کی جگہ قرار دیا ف۔ اور قاتل کے نزدیک جو کہ خطاء سے ہو تو یہ قاتل بھی ضامن ہوگا اور کفارہ دیگا اور میراث سے محروم ہوگا۔ ولنا ان القتل معدوم منہ حقیقۃ فالحق بہ فی حق الضمان فبقی فی حق غیرہ علی الاصل وہو ان کان یاثم بالحفر فی غیر ملکہ لا یاثم بالموت علی ما قالوا۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ اس شخص کی جانب سے قتل کرنا حقیقت میں معدوم ہے تو تاوان کے حق میں وہ قتل خطاء سے ملا دیا گیا پس سوائے اسکے دیگر امور میں وہ اپنی اصل پر باقی رہا اور اصل یہ ہے کہ اگرچہ وہ غیر ملک میں کنواں کھودنے سے ضامن ہوا تو بنابر قول مشائخ کے موت سے ضامن نہوگا ف۔ خلاصہ یہ کہ حقیقۃً قتل کرنا اسکی جانب سے معدوم ہے ہاں سبب قتل موجود ہے۔ وہذہ کفارۃ ذنب القتل حالانکہ یہ کفارہ تو گناہ قتل کا کفارہ ہے ف۔ کہ ایک مومنہ بردہ آزاد کرے۔ وکذا الحرمان لسببہ اسی طرح میراث سے محرومی بھی بسبب قتل ہے ف۔ حالانکہ یہاں حقیقی قتل ندارد ہے تو کفارہ و محرومی بھی ندارد ہے۔ وما یکون شبہ عمد فی النفس فہو عمد فیما سواہا لان اتلاف النفس یختلف باختلاف الآلۃ وما دونہا لا یختص اتلافہ بآلۃ دون آلۃ واللہ اعلم۔ اور جو فعل کہ نفس کے حق میں شبہ عمد ہے (قصاص ساقط کرتا ہے) وہ ماسوائے نفس کے عمد یعنی موجب قصاص ہے اسواسطے کہ نفس تلف کرنا تو لحاظ اختلاف آلہ قتل کے مختلف ہوتا ہے اور جو نفس سے کم ہے اسکا تلف کرنا کسی آلہ کے ساتھ مختص نہیں خواہ یہ آلہ ہو یا وہ آلہ ہو جس سے تلف کرے اتلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ خلاصہ یہ کہ جان تلف کرنے کے بارہ میں عمد و شبہ عمد میں فرق ہے بایں طور کہ قتل عمد کا آلہ جو عمداً قتل پر دلیل ہو وہ ہتھیار و اسکے مانند میں جو اوپر مذکور ہوئے اور شبہ عمد کی دلیل دیگر آلہ قتل ہے اور ماسوائے جان کے مثلاً کوئی عضو کاٹ ڈالا یا زخمی یا ڈالا کسی آلہ سے ہو بہر صورت عمد ہے کیونکہ اتلاف معدوم ہے تو آلہ کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب مایوجب القصاص ومالا یوجبہ

(باب ایسے امور کے بیان میں جو موجب قصاص ہیں اور جو نہیں ہیں۔)

چونکہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن وہ کبھی اپنے موجب پر جاری ہوتا اور کبھی بوجہ شرط ندارد ہونے وغیرہ کے نہیں جاری ہوتا ہے لہٰذا تفصیل کی ضرورت ہوئی۔ قال القصاص واجب بقتل کل محقون الدم علی التابید

اذا قتل عمداً۔ ہر شخص جسکا خون دائمی طور پر محفوظ رکھا گیا ہو اسکے قتل سے قصاص واجب ہی بشرطیکہ عمداً قتل کیا جاوے ف۔ پس شرط اول یہ کہ ایسا شخص ہو کہ اسکا خون دائمی طور پر محفوظ کیا گیا ہو جیسے مسلمان و ذمی کیونکہ ذمی کو بھی دائمی امان دی گئی ہو اور مرتد یا باغی ہونا امر لازمی نہیں ہی تو بالفعل اسکے واسطے دائمی طور پر امان ہی۔ اور اس سے وہ حربی کافر نکل گیا جو امان لیکر دار الاسلام میں آیا ہی کیونکہ اسکو دائمی طور پر امان نہیں دیگئی تھی کہ جب وہ دار الکفر میں لوٹ جائیگا تو اسکا قتل کرنا مباح ہو جائیگا پس اگر بالفعل اسکو کوئی قتل کرے تو قاتل پر قصاص نہیں کیونکہ اسکا خون اصل میں مباح ہی اور بالفعل ایک عارضی امان سے روکا گیا تھا تو شبہہ موجود ہی۔ شرط دوم یہ کہ قتل عمد ہو تب قصاص کا موجب ہوگا۔ اما العمدیۃ فلما بیناہ۔ پس قتل عمد ہونے کی وجہ تو وہی ہی جو ہم اوپر بیان کر چکے ف۔ یعنی بدلیل قرآن و حدیث و اجماع۔ واما حقن الدم علی التابید فلتنتفی شبہۃ الاباحۃ وتحقق المساواۃ۔ اور دائمی طور پر محفوظ ہونا تو اسواسطے کہ خون مباح ہونیکا شبہہ نہ رہے اور مساوات پائی جاوے ف۔ کہ جیسے قاتل کا خون محفوظ ہی ویسے ہی مثل مقتول کا خون بھی بطور دائمی محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو دار الاسلام کے رہنے والوں سے ہی اور جو دار الاسلام میں متوطن ہی اسکا خون دائمی طور پر محفوظ ہی اگرچہ وہ ذمی کافر ہو اور اگر قاتل مسلمان ہوگا تو بوجہ اسلام کے وہ محفوظ ہی پس اگر ذمی کافر نے کسی حربی مستامن کا قتل کر ڈالا تو قصاص نہوگا اور ذمی حفاظت خون میں مسلمان کے برابر ہی۔ قال ویقتل الحر بالحر والحر بالعبد للعمومات۔ مسلمان آزاد آدمی بعوض آزاد کے قتل کیا جائیگا اور آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جائیگا بدلیل عمومات نصوص ف۔ یعنی اگر آزاد آدمی نے دوسرے آزاد کو جسکا خون محفوظ ہی عمداً قتل کیا اور وہ قاتل کا پسر نہیں ہی تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور اگر غلام کو جسکا خون محفوظ ہی قتل کیا تو بھی آزاد مذکور سے قصاص لیا جائیگا اسواسطے کہ نصوص کا عموم دونوں کو شامل ہی۔ عینی رح وغیرہ نے لکھا کہ جیسے قولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ یعنی قتلی جمیع قتیل ہی اور یہ عام ہی کہ قتیل آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس الآیۃ۔ یعنی نفس بمقابلہ نفس کے قصاص کیا جاوے۔ پس یہ عام ہی کہ نفس آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے حدیث العمد قود۔ یعنی قتل عمد موجب قصاص ہی۔ پس عام ہی کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ مسئلہ مشکل ہی اور منجملہ دلائل کے بعض احادیث دیگر ہیں لیکن ائمہ حنفیہ رح نے اول تو عمومات میں سے باپ کی تخصیص کی یعنی باپ بعوض اپنے پسر کے قتل نہیں کیا جائیگا اور دوم مولیٰ بوجہ اپنے غلام کے قصاص نہیں کیا جائیگا اور حضرت ابراہیم نخعی و داؤد ظاہری کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہی بدلیل حدیث الحسن عن سمرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً جسنے اپنے غلام کو قتل کیا تو ہم اسکو قتل کرینگے اور جسنے اپنے غلام کی ناک کاٹی تو ہم اسکی ناک کاٹینگے۔ رواہ الاربعۃ واحمد والداری اور اسکی اسناد حسن اور باصول الحنفیہ مطلقاً حجت ہی خواہ حسن رح نے سمرہ رض سے سنا ہو (اور یہی صحیح ہی) یا نہ سنا ہو جواب یہ ہو سکتا ہی کہ اس حدیث میں ناک کا قصاص بھی مذکور ہی حالانکہ یہ منسوخ ہی تو قتل کا قصاص بھی منسوخ ہی اور بعض نے اسکو سیاست پر محمول کیا یعنی ہم بطور سیاست و انتظام کے اس سے قصاص لینگے۔ وفیہ نظر م۔ پس حاصل یہ کہ آزاد دونوں میں سوائے باپ کے درصورت قتل پسر کے اور مملوک میں سوائے اپنے غلام کے عموماً یہ حکم ہی کہ آزاد بعوض آزاد و بعوض غلام کے قصاص لیا جائیگا۔ وقال الشافعی رح لایقتل الحر بالعبد لقولہ تعالیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہیں کیا جائیگا بدلیل قولہ تعالیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد الآیۃ۔ یعنی قصاص آزاد بعوض آزاد کے اور قصاص غلام بعوض غلام کے۔ آخر تک۔ تو آزاد کو آزاد سے اور غلام کو غلام سے مقابل کیا۔ ومن ضرورۃ ہذہ المقابلۃ ان لایقتل حر بعبد۔ اور اس مقابلہ کی ضرورت سے یہ بات ہی کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہ کیا جاوے ف۔ یعنی مقابلہ کے لوازم میں سے یہ امر ہی کہ آزاد اگر غلام کو

قتل کرے تو قصاص نہو ورنہ مقابلہ مذکورہ سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ولان مبنی القصاص علی المساوات
وہی منتفیہ بین المالک والمملوک۔ اور نیز دلیل قیاس یہ کہ قصاص تو مساوات پر مبنی ہے یعنے مقتول جب
مساوی قاتل ہو تو قاتل سے قصاص لیا جاوے حالانکہ یہ مساوات مالک و مملوک کے درمیان نہ دارد ہے ف
تو قصاص بھی ندارد ہوگا۔ ولہذا لایقطع طرف الحر بطرفہ۔ اور اسی وجہ سے آزاد کا عضو بعوض عضو غلام کے
نہیں کاٹا جاتا ہے ف یعنی اگر آزاد نے کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق آزاد سے قصاص نہیں لیا جائیگا
یعنے ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور یہ اسی وجہ سے کہ آزاد کا ہاتھ غلام کے ہاتھ سے مساوی نہیں بلکہ اعلی ہے تو ادنی کے عوض
اعلی کاٹنا جائز نہیں ہوا۔ بخلاف العبد لانہما یستویان۔ برخلاف غلام بمقابلہ غلام کے کیونکہ وہ دونوں برابر
ہیں۔ وبخلاف العبد حیث یقتل بالحر لانہ تفاوت الی نقصان۔ اور برخلاف غلام کے کہ وہ بعوض
آزاد کے قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ یہ تفاوت بجانب نقصان ہے ف یعنی مقتول آزاد کے عوض آزاد چاہئے
تھا لیکن قاتل غلام کے پاس وہ موجود نہیں بلکہ کمتر ہے تو یہی لے لیا جائیگا کیونکہ یہ تو قاتل نے کمی کے ساتھ ادا کیا
ولنا ان القصاص یعتمد المساواۃ فی العصمۃ وہی بالدین او بالدار ویستویان فیہما۔ اور ہماری دلیل
یہ ہے کہ قصاص کا اعتماد خون محفوظ ہونے میں برابری پر ہے اور خون محفوظ ہونا بذریعہ دین کے ہوتا ہے یا بذریعہ دار الاسلام
کے ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں یہ دونوں برابر ہیں ف یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کیا تو قصاص اس وجہ
سے لیا جاوے کہ قصاص واجب ہونا تو عصمت کے اعتبار پر ہے یعنے عصمت خون ہو تو اسکے قاتل سے قصاص لیا جائیگا
اور عصمت خون دو طرح ہوتی ہے یا تو دین میں دونوں مسلمان ہوں یا دار الاسلام میں دونوں محفوظ ہوں اور یہاں غلام
دو حال سے خالی نہیں یا تو مسلمان ہوگا یا ذمی ہوگا تو خواہ دین کی وجہ سے یا دار الاسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہوگا
پس لازم آیا کہ خون محفوظ ہے تو قصاص لیا جائیگا اور غلام کا خون مباح ہونے کا شبہہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے
غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق قصاص جاری ہوتا ہے۔ وجریان القصاص بین العبدین یوذن بانتفاء
شبہۃ الاباحۃ۔ اور دو غلاموں میں قصاص جاری ہونا ہمکو آگاہ کرتا ہے کہ غلام کا خون مباح ہونے کا شبہہ ندارد
ہے ف ورنہ جس خون میں مباح ہونے کا شبہہ ہو وہ حد قصاص ساقط کریگا اس دلیل سے کہ حدود بوجہ شبہہ
کے دور کی جاتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ نفس آیت میں آزاد کا آزاد سے مقابلہ ہے اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو ہم کہتے ہیں
کہ مقابلہ ایک تو معنی میں ہوتا ہے اور ایک صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں مراد صرف بیان میں مقابلہ ہے۔ چنانچہ فرمایا
والنص تخصیص بالذکر فلا ینفی ما عداہ۔ اور نص آیت میں صرف بیان کی تخصیص ہے تو اس سے ماسوائے مذکور
کے نفی نہوگی ف یعنی آیت میں یہ معلوم ہوا کہ آزاد کو بمقابلہ آزاد کے قصاص کیا جاوے اور یہ مذکور نہیں کہ آزاد
سے بمقابلہ غلام کے قصاص نہ لیا جاوے بلکہ سکوت ہے اور جیسے قولہ تعالی ان النفس بالنفس وغیرہ آیات سے جانا کہ آزاد
بمقابلہ نفس غلام کے بھی قصاص لیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ ان النفس بالنفس الآیۃ میں النفس یا تو عام لیا جاوے
کہ کوئی نفس ہو بمقابلہ نفس کے قصاص لیا جاوے یا النفس سے الف لام عہد ہو یعنے نفس معہود بمقابلہ نفس معہود
کے قصاص لیا جاوے اور معہود وہ جو دوسری آیت قصاص میں مذکور ہے یعنی الحر بالحر الخ۔ پس اگر عموم مراد ہے تو عموم نہیں
رہا بلکہ آزاد بمقابلہ آزاد کے مقتول ہوا اور آزاد مسلمان بمقابلہ غلام یا کافر ذمی کے مقتول نہوگا اور یہ اسواسطے مرجح ہے کہ
الف لام عہد لینا اصل ہے تو اصل سے عدول کرنا بغیر ضرورت جائز نہیں ہے چنانچہ اصول میں صحیح ہوا اور اگر ہم اصل چھوڑ
لیں یعنے النفس سے عام مراد ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ اس عام سے تھے باپ کو بمقابلہ پسر کے اور مسلمان و ذمی کو بمقابلہ حربی مستأمن

کے اور بعض کو بمقابلہ اپنے غلام کے خاص کر لیا تو یہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہوگیا اور جب وہ ظنی ہوگیا تو اسکو حدیث واحد سے
تخصیص کرنا جائز ہوا یعنے حدیث لایقتل مسلم بکافر کہ کافر کے عوض مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا - اور جب تخصیص ممکن ہو تو آیت
مقابلہ کی دلالت چھوڑ کر تاویل کی ضرورت نہیں رہی پس آزاد بمقابلہ غلام کے بھی قتل نہوگا - یہ تمام تقریر اعتراض کی تحت
ہے اور وجہ جواب کلام مابعد سے مستخرج ہوگی فانتظرہ - م - قال والمسلم بالذمی خلافا للشافعی - اور مسلمان بعوض
ذمی کافر کے قتل کیا جائیگا اسمیں امام شافعی (ومالک واحمد) کا خلاف ہے ف یعنی ان اماموں کے نزدیک مسلمان بمقابلہ
ذمی کے قتل نہیں کیا جائیگا - له قوله علیه السلام لایقتل مومن بکافر ولانه لامساواة بینهما وقت الجنایة
وکذا الکفر مبیح فیورث الشبهة - امام شافعی رح کی دلیل اول یہ حدیث ہے کہ مومن بعوض کافر کے قتل نہیں کیا جائیگا
اور دلیل دوم یہ کہ جرم قتل کے وقت قاتل ومقتول میں مساوات نہیں ہے اور دلیل سوم یہ کہ کفر تو خون مباح کرنے والی چیز ہے
یعنی کافرون پر جہاد کرنا واسکو قتل کرنا مباح بوجہ کفر کے ہے تو اس سے ذمی کے خون مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا ف
اور حدیث جس سے استدلال کیا ہے صحیح بخاری وابوداؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ثابت ہے اور جب حدیث
مراد و صریح موجود ہے تو عدول ممکن نہیں ہے - ولنا ماروی ان النبی علیه السلام قتل مسلما بذمی - اور ہماری
دلیل یہ کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو بعوض ذمی کے قتل کیا ف چنانچہ امام محمد رح نے
لکھا کہ مجھے یہ خبر پہونچی ہے پھر اسی پر جزم کرکے فرمایا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں - ولان المساواة فی العصمة ثابتة
نظرا الی التکلیف او الدار - اور اس دلیل سے کہ ذمی کافر اور مسلمان کے درمیان مساوات اس نظر سے ثابت ہے کہ
دونوں کو ایمان لانے کے واسطے حکم دیا گیا ہے یا اس نظر سے کہ دارالاسلام میں دونوں متحد ہیں ف لیکن مخفی
نہیں کہ ایمان لانے کی تکلیف سے اگر مساوات ہو تو مسلمان وحربی میں بھی مساوات موجود ہے - رہا جواب اس امر کا
کہ کفر مبیح ہے تو شبہہ ہوا تو فرمایا کہ - والمبیح کفر المحارب دون المسالم - اور خون مباح کرنے والا وہ کفر ہے جو
اسلام سے لڑائی کرتا ہو نہ وہ کافر جو صلح واطاعت میں ہو ف لیکن امام شافعی رح اس سے انکار نہیں کرتے ہیں
بلکہ کہتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی چیز موجود ہے کہ جس سے خون مباح ہوتا ہے تو شبہہ پیدا ہوگیا - پس سوائے اسکے جواب
نہیں ہو سکتا کہ جہاد خود بذاتہ امر خوب نہیں بلکہ بضرورت اطاعت کفار ودفع فساد مشروع ہے تو جب وہ مطیع ہے تو اباحت
نہیں رہی اور شبہہ بھی نہ وارد ہوا - والقتل بمثله یوذن بانتفاء الشبهة - حالانکہ ذمی کو ذمی کے عوض قصاص
لینے سے معلوم ہوا کہ شبہہ نہ وارد ہے ف ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کرتا تو بوجہ شبہہ کے قصاص نہوتا
حالانکہ بالاتفاق قصاص لیا جاتا ہے - ہاں جو حدیث روایت کی وہ بظاہر وارد ہوتی ہے لیکن ہم اسکی تاویل کرتے ہیں
والمراد بما روی الحربی لسیاقه ولاذوعهد فی عهده - اور کہتے ہیں کہ امام شافعی رح نے جو حدیث روایت کی
اسمیں حربی کافر مراد ہے یعنے مسلمان کو حربی کافر کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا (مثلاً امان لیکر آیا اور اسکو مسلمان نے
قتل کیا) اور یہ تاویل بقرینہ سیاق حدیث ہے چنانچہ اسکے بعد فرمایا کہ ولاذوعهد فی عهده - یعنی وہ کافر بھی قتل نکیا جاوے
جو عہد لیے ہو در حالیکہ وہ اپنے عہد پر قائم ہو ف پس اگر اول کافر سے بھی ذمی معاہد ہی مراد ہو تو تکرار لازم آوے
والعطف للمغایرة - حالانکہ عطف تو مغایرت کے واسطے آتا ہے ف پس ذوعہد سے جو ذمی مراد ہے تو کافر سے
دوسرا مراد ہے اور وہ لامحالہ حربی مستامن ہوگا کیونکہ حربی کو قتل کرنا و جہاد کرنا تو معلوم ہے - واضح ہو کہ اختلاف ایسی صورت
میں ہے کہ قاتل بوقت قتل کے مسلمان ہو اور اگر اسوقت ذمی ہو اور اسنے کسی ذمی کو قتل کیا پھر مسلمان ہوگیا تو بالاجماع
قصاص لیا جائیگا - پھر ملخص یہ نکلا کہ امام شافعی رح نے حدیث صحیح سے استدلال کیا اور اسکے مقابلہ میں روایت بلاغ

یا مرسل غیر قوی والی گئی حالانکہ شافعی رح اسکو قبول نہیں کرتے ہیں علاوہ بریں اگر صحت کو بھی پہنچے تو بھی معارضہ نمارد ہی کیونکہ مساوات نہیں ہی علاوہ بریں جمہور سلف وخلف اسی قول پر ہیں جو شافعی رحہ نے اختیار کیا۔ ابن قطان وغیرہ نے کہا کہ یہی اکثر صحابہ وتابعین وجمہور کا قول ہی بلکہ شافعی رحہ نے اسپر اجماع نقل کیا کہ مسلم بمقابلہ کافر کے مقتول نہوگا۔ لیکن نقل اجماع مین تامل ہی اگرچہ احادیث اس باب مین کثیر ہین۔ ازانجملہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت بخاری وغیرہ جسمین آیا کہ ولا یقتل مومن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یعنی مومن بعوض کافر کے قتل کیا جاوے اور نہ ذمی اپنی حالت معاہدہ مین قتل کیا جاوے۔ واسنادہ صحیح کما قال فی التنقیح اور اس سے معلوم ہوا کہ شیخ مصنف رحہ نے جو علت ومغایرت کا بیان کیا اسمین مغایرت کی ضرورت نہیں اسواسطے کہ یہ دونون مستقل احکام ہین ایک یہ کہ مومن بعوض کافر کے قتل نکیا جاوے خواہ کافر ذمی ہو یا غیر ہو اور کسی ذمی کو جب تک وہ اپنے عہد پر برقرار ہی قتل نکیا جاوے۔ اور دوسری حدیث مین ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے معاہدی کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو نہین پاویگا یعنی محشر مین نہین پاویگا اور یہ ظاہر ہی کہ وہ اسکے عوض مین قتل نہین کیا گیا۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ کے مانند حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص وحدیث ام المؤمنین عائشہ وابن عباس وابن عمر وعمران بن حصین وغیرہم سے مروی ہی۔ اور ائمہ حنفیہ رحہ نے ان سب روایات مین کافر حربی مستامن مراد لیا ہی۔ اللہ تعالے اعلم۔ قال ولا یقتل بالمستامن لانہ غیر محقون الدم علی التابید وکذلک کفرہ باعث علی الحراب لانہ علی قصد الرجوع۔ اور مسلمان بعوض حربی مستامن کے نہین قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ حربی جو امان لیکر آیا وہ دائمی طور پر قتل سے محفوظ نہین ہی اور اسی طرح اسکا کفر بھی لڑائی پر باعث ہی اسواسطے کہ وہ ابھی پھر جانے کے قصد پر آیا ہی ف۔ تو کوئی وجہ اسکے عصمت خون کے واسطے نہین پائی جاتی ہی ولا یقتل الذمی بالمستامن لما بینا۔ اور ذمی بھی بعوض حربی مستامن کے نہین قتل کیا جائیگا بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ ذمی بوجہ دار الاسلام کے معصوم الدم ہی اور حربی نہین ہی تو حربی کے خون مین مباح ہونے کا شبہہ ہی تو ذمی اسکے عوض قتل نہین ہوسکتا ہی۔ ویقتل المستامن بالمستامن قیاساً للمساواۃ ولا یقتل استحساناً لقیام المبیح۔ اور حربی مستامن بعوض اپنے مثل حربی مستامن کے قیاساً قتل کیا جاوے کیونکہ دونون مساوی ہین ولیکن استحساناً نہین قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ قتل مباح کرنے والا سبب موجود ہی ف۔ کیونکہ وہ ابھی کافر ہونے سے مسلمانون کا دشمن ہی تو اسکا خون مباح ہی۔ ویقتل الرجل بالمرأۃ والکبیر بالصغیر والصحیح بالاعمی والزمن وبناقص الاطراف وبالمجنون للعمومات ولان فی اعتبار التفاوت فیما وراء العصمۃ امتناع القصاص وظہور التقاتل والتفانی۔ اور مرد بعوض عورت کے قصاص مین قتل کیا جائیگا بالغ بعوض صغیر بچہ کے قتل کیا جاوے اور جو شخص ہاتھ پاؤن سے تندرست آنکھون والا عاقل ہو وہ بعوض اندھے کے اور بعوض لنجے کے اور بعوض ایسے شخص کے جسکے ہاتھ پاؤن مین نقص ہو اور بعوض مجنون کے قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ قصاص کے نصوص عام ہین اور اسواسطے کہ سوائے خون محفوظ ہونے کے دوسرے امور کا تفاوت اعتبار کرنے مین قصاص ممتنع ہو جائیگا اور باہمی قتال ودشمنی پیدا ہوگی ف۔ یعنی قصاص کے واسطے صرف اس امر پر اعتماد ہی کہ مقتول ایسا شخص ہو جسکا خون بوجہ اسلام یا دار الاسلام کے محفوظ ہو پس اسکے قاتل عمد سے قصاص لیا جاوے اور اس سے زیادہ کسی بات مین مساوات معتبر نہین ہی کیونکہ اگر تندرستی اعضاء وعقل وغیرہ کا اعتبار کیا جاوے تو قاتل ومقتول مین مساوات بہت نادر بلکہ محال ہوگی کیونکہ ایک ہی تفاوت ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو زور قوت غلبہ حاصل ہی اور مقتول اس سے مغلوب ہوگیا اور قاتل کسی وصف مین ضرور مقتول سے بہتر ہوگا پس اگر اسکا اعتبار ہو تو قصاص ہی مسدود ہو جاوے اور جب

شرع کی طرف سے قاتل سے قصاص نہ لیا جاوے تو مقتول کے وارث لوگ اپنے رنج و غصہ کی وجہ سے بدلا لینگے اور اسوجہ سے جانبین کے کنبہ والوں میں قتال پھیل جائیگا اور اگرچہ یہی نمونہ اس میں شک نہیں کہ مقتول کے وارثوں کو قاتل سے عداوت دائمی رہیگی پس معلوم ہوا کہ جب مقتول ایسا شخص ہو کہ اسکا خون محترم و محفوظ ہو تو اسکے قاتل سے قصاص لیا جائیگا اگرچہ مقتول ہاتھ پاؤں سے لنجا یا اپاہج یا اندھا تھا یعنی جسکا ہاتھ پاؤں نہ مارد تھا خواہ پیدائشی یا کسی سبب سے نہیں رہا۔ حالانکہ قاتل خوبصورت تنا تندرست صحیح سالم ہو تو بھی قصاص میں قتل کردیا جائیگا اور اسی طرح اگر مقتول ایک دیوانہ مجنون تھا تو بھی قاتل مذکور قتل کیا جاوے۔ قال ولا یقتل الرجل بابنہ لقولہ علیہ السلام لا یقاد الوالد بولدہ وہو باطلاقہ حجۃ علی مالک رح فی قولہ یقاد اذا ذبحہ ذبحا ولانہ سبب لاحیائہ فمن المحال ان یستحق لہ افناؤہ۔ اور آدمی بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہیں لیا جائیگا اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ والد بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نکیا جاوے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ مع ضعف۔ اور یہ حدیث مطلق ہو یعنی خواہ باپ نے فرزند کو قتل کیا ہو یا ذبح کیا ہو بہرصورت بدون قید کے حکم ہو کہ باپ سے قصاص نہ لیا جاوے پس یہ حدیث اپنے اطلاق مذکور سے امام مالک رح کے اس قول پر حجت ہو کہ اگر باپ نے فرزند کو ذبح کر کے مارا ہو تو قصاص میں قتل کیا جاوے۔ اور قیاس بھی یہی مقتضی ہو کہ باپ سے قصاص نہوا سواسطے کہ باپ تو اسکے احیاء کا سبب ہوا کیونکہ یعنی باپ سے وہ پیدا ہوا ہی تو یہ محال ہو کہ بیٹا اسکے فنا کرنے کا مستحق ہو یعنی بیٹے کے واسطے استحقاق قصاص ثابت ہو جس سے باپ فنا ہو جاوے۔ ولہذا لا یجوز لہ قتلہ وان وجدہ فی صف الاعداء مقاتلا او زانیا وہو محصن اور اسی نکتہ کی وجہ سے پسر کو جائز نہیں کہ اگر باپ کو کافروں کی صف میں شامل ہو کر قتال کرنے والا پاوے تو اسکو قتل کرے یا باپ کو زنا کرنے والا پاوے حالانکہ محصن ہو تو اسکو رجم کرے ف بلکہ اگر باپ نے کسی عورت اجنبیہ سے زنا کیا اور وہ محصن ہو پس قاضی نے رجم کا حکم دیا اور بیٹا اس میدان میں حاضر ہوا تو بیٹے کو پتھر مارنا نہیں جائز ہو ف اور اگر باپ نے اپنی دختر سے زنا کیا نعوذ باللہ تعالے من ذلک حالانکہ وہ محصن ہو تو رجم کیا جائیگا کیونکہ قصاص ایک حق الٰہی عز وجل ہو تو دختر کے واسطے یہ قتل نہیں ہو بلکہ بحق شرع وہ عذاب دیا جائیگا اگرچہ دختر راضی ہو۔ والقصاص یستحقہ المقتول ثم یخلفہ وارثہ۔ اور قصاص کا مستحق پہلے مقتول ہوتا ہو پھر مقتول کا وارث بجائے اسکے قائم ہوتا ہو ف یہ ایک اعتراض کا جواب ہو۔ اعتراض یہ ہو کہ باپ سے قصاص لینے والا بیٹا نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو مقتول ہو چکا بلکہ اسکے وارث لوگ مانند ماں و ماموں وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لیتے ہیں اور یہ لوگ اسکے فرزند نہیں ہیں تو کچھ محال نہوا کہ باپ سے قصاص لیا جاوے جبکہ اپنے فرزند کو عمداً قتل کیا ہو۔ تو جواب دیا کہ اصل میں قصاص لینے کا استحقاق ان ماموں وغیرہ کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ مقتول کو حاصل ہوتا ہی اور یہ لوگ اسکے قائم مقام ہوجاتے ہیں پس اگر باپ سے قصاص لیا جاوے تو لازم آوے کہ بیٹا اسکے قتل کا مستحق ہوا حالانکہ یہ محال ہو۔ پس ثابت ہوا کہ باپ پر قصاص بوجہ اسکی اولاد کے نہیں ہوتا۔ رہا دادا یعنی باپ کا باپ یا نانا یعنی ماں کا باپ اگر اپنے پوتے یا نواسی کو قتل کرے تو کیا قصاص لیا جائیگا اور اسی طرح ماں یا دادی یا نانی اگر اپنے فرزند یا پوتے یا نواسے کو قتل کر ڈالے تو کیا قصاص ہوگا جواب یہ کہ نہیں۔ والجد من قبل الرجال والنساء وان علا فی ہذا بمنزلۃ الاب۔ اور دادا و پردادا وغیرہ جو جانب پدر یعنی باپ کے سلسلہ سے ہو یا نانا جو عورت یعنی ماں کے سلسلہ سے ہو وہ بھی اس حکم میں بمنزلۂ باپ کے ہو اگرچہ بہت اونچا ہو ف یعنی دادا یا پردادا یا اس سے بھی اوپر ہو اسی طرح نانا و پرنانا وغیرہ اونچے درجہ پر ہو کسی سے قصاص نہیں لیا جائیگا۔ وکذا الوالدۃ والجدات من قبل الاب او الام قربت ام بعدت لما بینا۔ اور اسی طرح

ماں و دادی از جانب باپ یا نانی از جانب ماں کا بھی یہی حکم ہے خواہ نزدیک درجہ میں ہو یا دور ہو بدلیل مذکور بالا **ف** کہ یہ مرد یا عورتیں بھی اسکی زندگی کا باعث ہوئیں تو محال ہے کہ وہ اسکی موت کا باعث ہو۔ سوال یہ ہے کہ اگر فرزند نے باپ یا دادا وغیرہ یا ماں و دادی و نانی وغیرہ کو قتل عمد سے مار ڈالا تو کیا اس سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا۔ جواب بلکہ لیا جائیگا **ویقتل الولد بالوالد لعدم المسقط**۔ اور فرزند بوجہ قتل عمد والد کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اسواسطے کہ قصاص ساقط کرنے والی دلیل موجود نہیں ہے۔ **قال ولا یقتل الرجل بعبدہ ولا مدبرہ ولا مکاتبہ ولا بعبد ولدہ**۔ اور آدمی اپنے غلام کو عمداً قتل کرنے سے قصاصاً قتل نکیا جائیگا اور نہ بوجہ اپنے مدبر کے اور نہ بوجہ اپنے مکاتب کے اور نہ بوجہ اپنے فرزند کے غلام کے **ف** کیونکہ غلام اپنے آقا کی ملکیت ہے تو غلام کے واسطے جو استحقاق ہو وہ اول سے آقا کو حاصل ہوگا تو قصاص کا استحقاق ہی نہیں ہو سکتا لیکن آقا سے قاتل برابر قید میں ڈال دیا جاوے اور تعزیر دیا جاوے جیسا کہ حضرت عمرؓ وعلیؓ سے مروی ہے۔ **لانہ لا یستوجب لنفسہ علی نفسہ القصاص**۔ اسواسطے کہ آقا اپنی ذات کے واسطے اپنی ہی جان پر قصاص کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ **ولا ولدہ علیہ**۔ اور اسکا فرزند بھی اپنے باپ پر قصاص کا مستحق نہوگا **ف** یعنی جبکہ فرزند کے غلام کو مار ڈالا تو غلام کی جگہ فرزند کو استحقاق قصاص ہوتا لیکن نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر خود فرزند کو قتل کرتا تو اسکو اپنے خون کا استحقاق نہوتا از خون مملوک کا استحقاق بدرجۂ اولیٰ نہوگا۔ م۔ **وکذا لا یقتل بعبد ملک بعضہ لان القصاص لا یتجزی**۔ اور اسی طرح اگر کسی غلام کے حصہ کا مالک ہوا تو اسکو قتل کرنے کے عوض میں بھی قصاص نہیں لیا جائیگا اسواسطے کہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں **ف** مثلاً زید و بکر نے ایک غلام خریدا جو دونوں میں مشترک تھا پھر ایک شریک نے اسکو عمداً قتل کر دیا تو دوسرا شریک اپنے حصہ میں اسکے قصاص کا مستحق ہوا حالانکہ وہ شریک قاتل کا بیٹا بھی نہیں ہے لیکن یہ قصاص ساقط ہے اسواسطے کہ شریک قاتل بھی نصف اجزو کا مالک ہے تو شریک دوم کو پورا استحقاق نہوا اور قصاص ایسی چیز نہیں کہ تھوڑا لیا جاوے بس وہ کامل ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اچھا پورا کر دیا جاوے اور ساقط کیا جاوے تو جواب یہ کہ وہ ناحق ظلم ہے بخلاف سرقہ کے کہ وہ لقہ ہی نہیں ہے۔ **قال ومن ورث قصاصا علی ابیہ سقط لحرمۃ الابوۃ**۔ اور جو شخص قصاص کا استحقاق اپنے باپ پر پاوے تو ساقط ہو جائیگا بوجہ پدری احترام کے **ف** مثلاً زید نے اپنی زوجہ ہندہ کو عمداً قتل کیا اور ہندہ کا وارث صرف اسکا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفہ سے ہے تو یہی مستحق قصاص ہوا مگر بوجہ احترام پدری کے ساقط ہو گیا حالانکہ اگر ہندہ کا باپ وارث ہوتا اور بیٹا نہوتا تو وہ قصاص لے سکتا تھا۔ اب رہا یہ امر کہ قصاص حاصل کرنا کس طور پر ہوتا ہے مثلاً قاتل نے آگ سے جلا کر مار ڈالا تو کیا قاتل کو بھی اسی طرح قتل کیا جائیگا۔ جواب یہ ہے کہ۔ **قال لا یستوفی القصاص الا بالسیف**۔ قصاص نہیں حاصل کیا جائیگا سوا تلوار کے ساتھ **ف** اگرچہ قاتل نے دوسرے طور پر تکلیف دیکر مارا ہو۔ **وقال الشافعی رحہ یفعل بہ مثل ما فعل ان کان فعلا مشروعا**۔ اور امام شافعی رحہ نے فرمایا کہ قاتل کے ساتھ اسی طرح برتاؤ کیا جاوے جیسا اسنے کیا تھا بشرطیکہ فعل مشروع ہو **ف** حتیٰ کہ اگر غیر مشروع ہو مثلاً قاتل نالائق نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈالکر قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ ایسی فحش حرکت کی تو قصاص میں یہ فحش نہیں کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر بھاری پتھر سے سر کچل دیا ہو تو اسی طرح اسکا سر کچل کر مار ڈالا جاوے لیکن یہ لازمی نہیں ہے اگر چاہے تلوار سے مار دے بلکہ معنی یہ کہ صاحب قصاص کو اختیار ہے۔ **فان مات والا تحز رقبتہ لان مبنی القصاص علی المساوات**۔ پس اگر قاتل اسی طرح مارنے سے مر گیا تو خیر ورنہ اسکی گردن کاٹ دیجاوے اسکی دلیل یہ کہ بنائے قصاص تو مساوات پر ہے **ف** پس قتل میں بھی برابری کر دیجائیگی۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ ایک یہودی نے ایک باندی کو زیور کے لالچ سے دو پتھروں

کے درمیان سر کچل کر مار ڈالا تھا تو اسکے قصاص میں یہودی بھی اسی طرح مارا گیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا قود الا
بالسیف۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ قصاص نہیں مگر شمشیر سے ف۔ رواہ البزار و ابن ماجہ من حدیث
ابی بکرہ مرفوعا و ابن ابی شیبہ و احمد مرسلا و من حدیث النعمان مرفوعا اخرجہ ابن ماجہ و الطحاوی و ہذا حدیث حسن وہو ممن
اگر کہا جاوے کہ تلوار کی تخصیص تمہارے نزدیک نہیں کیونکہ نیزہ سے بھی جائز ہے۔ جواب یہ کہ ان مگر اسی حدیث سے
سمجھا جاتا۔ والمراد بہ السلاح۔ اور حدیث میں سیف سے ہتھیار مراد ہے ف۔ خواہ تلوار ہو یا کوئی دوسرا آلہ حدید
ولان فیما ذہب الیہ استیفاء الزیادۃ لو لم یحصل المقصود بما فعل فیتحرز عنہ کما فی
کسر العظم۔ اور اس دلیل سے کہ امام شافعی رح نے جو مذہب اختیار کیا اسکے مطابق زخم قصاص سے زائد حاصل
کرنا ایسی صورت میں لازم آجائیگا جس صورت میں کہ قاتل کے فعل کے مثل کرنے سے مقصود حاصل نہ ہو تو اسوقت اسکی
گردن جدا کی جائیگی پس ایسے طریقے سے احتراز واجب ہے جیسے ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے ف۔ یعنی استحقاق صرف
قصاص میں ہے پس جب اسنے وہی فعل کیا جو قاتل نے کیا تھا تو قصاص ہو گیا پھر اسکے بعد اگر وہ ہلاک نہ ہوا تو گردن جدا
کرنا حق سے زائد ہے تو اس سے احتراز واجب ہوا۔ جیسے اگر ہڈی توڑی پس اگر دانت ہو تو قصاص ممکن ہے کیونکہ وہ
محدود ہے اور ماسوائے دانت کے اگر ہڈی توڑی جاوے تو معلوم نہیں کہ کسقدر ٹوٹے پس اگر اسی قدر یا کم ٹوٹی جسقدر
تعدی کرنے والے نے توڑی ہے تو قصاص ہوگا اور اگر زیادہ توڑی تو یہ جائز نہیں پس چونکہ اطمینان نہیں ہو سکتا اسواسطے
ہڈی کا قصاص ہی ممتنع ہوا بخوف اسکے کہ حق سے زائد نہ ہو۔ اسی طرح جب قاتل کے فعل سے زائد کرنا لازم آتا ہے تو اس سے
احتراز لازم ہے۔ علاوہ بریں تلوار سے قتل کرنے میں اصل مقصود حاصل ہے کہ قاتل بھی نیست ہو گیا اور قاتل نے جو بیرحمی
کی تو یہ اسکی بیہودگی تھی اور قاضی اسکا حکم نہ فرماوے چنانچہ حدیث میں ہے کہ اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ یعنی جب تم کسی کو قصاص میں
قتل کرو تو خوبی سے قتل کرو الخ۔ اور تمام حدیث دربارہ رحمت ہے۔ یعنی اللہ تعالے نے ہر چیز میں رحمت لکھدی ہے پس
جب تم ذبح کرو تو خوبی سے ذبح کرو الخ۔ چنانچہ کتاب الذبائح میں گذرا۔ م۔ قال واذا قتل المکاتب عمدا ولیس
لہ وارث الا المولے وترک وفاء فلہ القصاص عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف وقال محمد لا ارے فی
ہذا قصاصا لانہ اشتبہ سبب الاستیفاء فانہ الولاء ان مات حرا والملک ان مات عبدا وصار
کمن قال لغیرہ بعتنی ہذہ الجاریۃ بکذا وقال المولے زوجتہا منک لا یحل لہ وطیہا لاختلاف السبب
کذا ہذا۔ اور اگر مکاتب قتل عمد کیا گیا یعنی عمدا کسی نے اسکو قتل کیا اور سوائے مولی کے اسکا کوئی وارث موجود نہیں ہے
اور حال یہ کہ مکاتب مذکور نے اسقدر مال چھوڑا جس سے اسکی کتابت پوری ادا ہو سکتی ہے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح
کے نزدیک مولی کے واسطے حق قصاص ہے اور امام محمد رح نے کہا کہ میرے علم میں اس صورت میں قصاص نہیں آتا ہے
اسواسطے جس جہت سے حق استیفاء حاصل ہو وہ مشتبہ ہے چنانچہ اگر وہ آزاد ہو کر مرا ہے تو مولی کو بوجہ ولاء کے حق قصاص
ہوگا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو بوجہ ملک کے حق قصاص ہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ
تو نے یہ باندی میرے ہاتھ سو روپیہ کو فروخت کی ہے اور مولے نے کہا کہ میں نے اسکو تیرے ساتھ نکاح میں دیا ہے تو دعویٰ
کے واسطے اس باندی سے وطی حلال نہوگی کیونکہ سبب مختلف ہے پس اسی طرح قصاص مکاتب میں بھی سبب مختلف
نظر آتا ہے ف۔ تو قصاص ساقط ہوگا۔ ولہما ان حق الاستیفاء للمولی بیقین علی التقدیرین وہو
معلوم والحکم متحد واختلاف السبب لا یفضی الی المنازعۃ ولا الی اختلاف حکم فلا یبالے بہ
اور شیخین رح کی دلیل یہ ہے کہ دونوں تقدیروں پر (خواہ ولاء ہو یا ملک ہو) مولی کے واسطے حق قصاص حاصل ہونا یقینی ہے

اور مولی ایک شخص معلوم ہے اور حکم یعنی قصاص حاصل کرنا متحد ہے اور سبب کا مختلف ہونا کچھ باہمی نزاع تک نوبت نہیں پہونچاتا ہے اور بنا اختلاف سبب سے حکم مختلف ہوتا ہے تو ایسے اختلاف سبب کا کچھ لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ بخلاف مسئلۃ الجاریۃ لان حکم ملک الیمین یغایر حکم النکاح۔ برخلاف اس مسئلہ جاریہ کے کہ اسمیں ملکیت سے نکاح کا حکم مغائر ہے ف۔ یعنی اگر باندی مذکورہ اسکی ملک یمین ہو تو اسکے احکام دیگر ہیں اور اگر مولی نے نکاح میں دی ہو تو اسکے احکام دیگر ہیں پس نزاع و فساد تک نوبت پہونچیگی اگرچہ نفس حلت دونوں طور پر ثابت ہو جاتی ہے لیکن شرع میں جو سبب کہ موجب نزاع ہو وہ فاسد طور پر معتبر قرار دیا گیا تو ان میں سے کوئی بھی حلت کا سبب نہوا پھر یہ سب ایسی صورت میں کہ مکاتب مذکور نے مولی کو وارث چھوڑا ہو جسکو اسلئے ملک رقبہ حاصل تھی۔ ولو ترک وفاء ولہ وارث غیر المولی فلا قصاص وان اجتمعوا مع المولی لانہ اشتبہ من لہ الحق۔ اور اگر مکاتب مذکور اسقدر کتابت کیواسطے کافی مال چھوڑ کر مقتول ہوا اور سوائے مولی کے اسکا بیٹا وغیرہ کوئی وارث موجود ہو تو بالاتفاق قصاص نہوگا اگرچہ مولی کے ساتھ مل کر یہ وارث اسکے قصاص کیلئے متفق و مجتمع ہوں اسواسطے کہ جس شخص کے واسطے حق قصاص ہے وہ مشتبہ ہے۔ لانہ المولی ان مات عبدا او الوارث ان مات حرا اذ ظہر الاختلاف بین الصحابۃ رضی اللہ عنہم فی موتہ علی نعت الحریۃ او الرق۔ اسواسطے کہ اگر مکاتب مذکور بصفت غلامی مرا تو مولی حقدار ہے اور اگر بصفت آزادی مرا تو اسکا وارث حقدار ہے (اور کوئی جہت متعین نہیں) اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ظاہر ہوا کہ وہ بصفت آزادی مرتا ہے یا بصفت غلامی مرتا ہے ف۔ یعنی جو مکاتب مال کافی چھوڑ کر قبل ادا کے مرجاتا ہے تو بعض کے نزدیک آزاد مرا یعنی جب یہ مال ادا کیا گیا تو حکم ہوا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں بلکہ غلام مرا ہے تو اسمیں سے کوئی جہت قطعی نہیں پس وہ شخص نہیں معلوم جو قصاص حاصل کریگا۔ بخلاف الاولی لان المولی متعین فیہا۔ برخلاف صورت اول کے کہ اسمیں مولی متعین ہے ف۔ یعنی سوائے مولی کے کوئی وہاں مستحق نہیں اور وہ معلوم ہے تو قصاص لیا جاوے اور دوسری صورت میں بھی در حقیقت قصاص واجب ہوا لیکن قصاص اسوجہ سے ممکن نہیں کہ جو شخص مستحق ہے وہ مشتبہ ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مکاتب مقتول نے ادائے کتابت کیلئے کافی مال چھوڑا ہو۔ وان لم یترک وفاء ولہ ورثۃ احرار وجب القصاص للمولی فی قولہم جمیعا لانہ مات عبدا بلا ریب لانفساخ الکتابۃ۔ اور اگر مکاتب مذکور عمداً قتل کیا گیا حالانکہ اسنے ادائے کتابت کے لائق کافی مال نہیں چھوڑا ہے اور اس مقتول کے ورثہ سب آزاد لوگ ہیں تو بھی اسکا قصاص بالاتفاق اسکے مولی کے واسطے واجب ہوگا یہی سب اماموں کا قول ہے اسواسطے کہ وہ بے شبہہ بحالت غلامی مرا ہے کیونکہ اسکا عقد کتابت ٹوٹ گیا ف۔ گویا وہ عاجز ہو گیا۔ بخلاف معتق البعض اذا مات ولم یترک وفاء لان العتق فی البعض لا ینفسخ بالعجز۔ برخلاف ایسے غلام کے جسمیں سے کوئی حصہ آزاد ہوا (اور باقی کے واسطے وہ کمائی کرتا ہے) کہ وہ اگر مرا اور اسنے ادائے قرضہ کے لائق مال چھوڑا تو غلام نہیں اسواسطے کہ عاجزی کی وجہ سے بعض عتق منسوخ نہیں ہوتا ف۔ اور یہ صرف امام ابو حنیفہ رح کے اجتہاد پر مبنی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بعض کی آزادی سے کل آزاد ہو جائیگا پس بقول امام ابو حنیفہ رح اگر معتق البعض کو کسی نے عمداً قتل کیا حالانکہ اسنے ادائے کتابت کے لائق مال نہیں چھوڑا تو اسکے قاتل پر قصاص نہوگا یعنے اصل میں واجب ہے مگر استیفاء ممکن نہیں کیونکہ اسکے واسطے حق قصاص سے وہ مشتبہ ہے۔ واذا قتل عبد الرہن فی ید المرتہن لم یجب القصاص حتی یجتمع الراہن والمرتہن لان المرتہن لا ملک لہ فلا یلیہ والراہن لو تولاہ لبطل حق المرتہن فی الدین فیشترط اجتماعہما لیسقط

حق المرتہن برضاہ - اور اگر غلام مرہون اپنے مرتہن کے قبضہ میں عمداً قتل کیا گیا تو قاتل پر قصاص نہیں واجب ہوگا
یہانتک کہ راہن و مرتہن مجتمع ہوں (یعنی اگر متفق ہوں تو راہن قصاص وصول کریگا) اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے
ملک نہیں ہے تو وہ قصاص لینے کا متولی نہیں ہو سکتا اور راہن اگر اسکا متولی ہو جاوے تو مرتہن کا حق دربارہ قرضہ کے
ساقط ہو جائیگا (کیونکہ اسکی ضمانت میں غلام تلف ہوا) پس راہن و مرتہن دونوں کا اجتماع شرط ہے تاکہ مرتہن کا حق
اسکی رضامندی کے ساتھ ساقط ہو ف اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ دیت قیمت لیجاوے تو یہ قیمت
بجائے مقتول کے مرہون ہوگی کہ میعاد آنے پر مرتہن اسمیں سے اپنا قرضہ لے لیگا جبکہ جنس واحد ہو۔ یعنی جنس واحد
ہونے کی صورت میں جبکہ میعاد قرضہ آئی تو مرتہن وصول پانے والا ہوگیا حتی کہ اسکے بعد اگر تلف ہو جاوے تو مرتہن کا
قرضہ ساقط ہے - واذا قتل ولی المعتوہ فلابیہ ان یقتل - جامع صغیر میں ہے کہ اگر معتوہ کا ولی ناحق عمداً قتل
کیا گیا تو معتوہ کے باپ کو قصاص میں قاتل کو قتل کرنا جائز ہے ف مثلاً ایک معتوہ جسکی عقل میں دیوانگی ملی ہوئی
کا اختلاط ہے اسکا ولی مورث قتل کیا گیا مثلاً ماموں وغیرہ کہ جسکا وارث وولی صرف یہی معتوہ ہے تو مقتول کا قصاص اسی
معتوہ کی طرف منتقل ہوا اور معتوہ کا باپ موجود ہے تو معتوہ کی وجہ سے استیفاء قصاص ساقط نہوگا بلکہ معتوہ کی طرف سے
اسکا باپ اس قصاص کو معتوہ کے واسطے حاصل کریگا - لانہ من الولایۃ علی النفس شرع لامر راجع الیہا
وہو تشفی الصدر - اسواسطے کہ قصاص حاصل کر لینا منجملہ ولایت نفس کے ہے اور معتوہ کے نفس پر اسکا باپ
متولی ہے) کیونکہ استیفاء قصاص ایسے امر کی وجہ سے مشروع ہوا جسکا مرجع صرف نفس کی طرف راجع ہے اور وہ دل
کی تشفی ہے ف یعنی قاتل نے مقتول کو ناحق قتل کرکے مقتول کے وارثوں کے سینہ میں آتش غم و غصہ بھڑکائی
پس اسکے بجھانے کے لیے اللہ تعالے نے قصاص مشروع کیا تاکہ تشفی ہو جاوے اور آئندہ باہمی کشت و خون کی
عداوت عام سے نجات ہو اور باقیوں کی زندگی رہے پس معتوہ کا باپ اسکی طرف سے قصاص حاصل کرنے کا بھی
متولی ہوگا کیونکہ وہ اسکے نفس کی اصلاح و تشفی کے امور کا متولی ہے - فیلیہ کالانکاح - تو جیسے معتوہ کا نکاح کرنے کا
متولی ہے قصاص لینے کا بھی متولی ہوگا - ولہ ان یصالح لانہ انظر فی حق المعتوہ - اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ قاتل
سے صلح کرلے اسواسطے کہ معتوہ کے حق میں بجائے قصاص کے مال کے لینا زیادہ بہتر ہے ف اسواسطے کہ
معتوہ بوجہ اختلاط عقل کے غمناک وغیظ میں آلودہ نہیں رہیگا تو قاتل کو قتل کرنے سے یہ بہتر کہ اس سے مال صلح لے لے -
ولیس لہ ان یعفو لان فیہ ابطال حقہ - اور باپ کو یہ اختیار نہیں کہ قاتل کو عفو کردے کیونکہ ایسا کرنے میں معتوہ کا حق
مٹانا لازم آتا ہے ف حالانکہ معتوہ کے حق میں اسکا ضرر ظاہر ہے اور ولایت پدری ایسی ولایت ہے جسمیں بہتری کی
شرط ہے پس باپ کی ولایت سے ہر وہ کام نافذ ہوگا جسمیں معتوہ کی بہتری ہو پس مفت عفو کرنا جائز نہوا - یہ اسوقت
کہ معتوہ کا مورث کسی نے عمداً قتل کیا ہو - وکذلک ان قطعت ید المعتوہ عمداً لما ذکرنا - اور اسی طرح اگر
معتوہ کا ہاتھ کسی نے عمداً کاٹا ہو تو یہی حکم بدلیل مذکورہ بالا ہے ف کہ باپ اپنے فرزند معتوہ کا متولی ہے تو وہ
اسکی بہتری دیکھکر چاہے قاطع سے ہاتھ کا قصاص لے اور چاہے قاطع سے مقدار ارش پر صلح کرلے اور معاف
نہیں کر سکتا - اور اگر باپ نے مقدار ارش سے کم پر صلح کرلی تو کمی نہیں جائز ہے جیسے پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر
صلح کی تو کمی نہیں جائز ہے اور قاتل و قاطع پر کمی پوری کرنا واجب ہوگا - یہ اسوقت کہ معتوہ کا باپ موجود ہو اور اگر باپ نہو
لیکن باپ کا وصی موجود ہے تو فرمایا - والوصی بمنزلۃ الاب فی جمیع ذلک الا انہ لا یقتل لانہ لیس لہ ولایۃ علی
نفسہ وہذا من قبیلہ - اور وصی ان سب صورتوں میں بمنزلہ باپ کے ہے سوائے ایک امر کے کہ وصی کو یہ اختیار نہیں

کہ قاتل کو قصاص مین قتل کرے اسواسطے کہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہین ہی حالانکہ قصاص لینا از قسم ولایت نفس ہی ف۔ تو وصی مختار رہا بس سوائے قصاص لینے کے باقی تصرفات کو مطلقاً اختیار دیا۔ ویندرج تحت ہذا الاطلاق الصلح عن النفس واستیفاء القصاص فی الطرف فانہ لم یستثن الا القتل اور اس اطلاق کے تحت مین نفس کے عوض صلح کرنا اور اطراف ہاتھ پاؤن کا قصاص حاصل کرنا سب مندرج ہی اسواسطے کہ امام محمد رح نے سوائے قتل کے کچھ استثنا نہین کیا ف۔ یعنی صرف قصاص نفس کو مستثنی کیا تو قصاص طرف داخل رہا حتی کہ اگر کسی نے عمداً معتوہ کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو وصی کو اختیار ہی کہ چاہے قاطع سے قصاص لے اور اگر اسنے معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو وصی اس سے قصاص نہین لے سکتا ہی اور اگر قصاص نفس سے یا قطع عضو سے صلح کرلی تو جائز ہی اور یہ جامع وغیرہ مین کتاب الجنایات کی روایت ہی کہ صلح جائز ہی۔ وفی کتاب الصلح ان الوصی لا یملک الصلح لانہ تصرف فی النفس بالاعتیاض عنہ فینزل منزلۃ الاستیفاء۔ اور کتاب الصلح مین مذکور ہی کہ وصی کو اس خون سے صلح کرنے کا اختیار نہین ہی اسواسطے کہ یہ تو نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لیکر نفس مین تصرف ہوا تو یہ بمنزلہ استیفائے قصاص کے ٹھہرا ف۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ وصی کو نفس مین تصرف کا اختیار نہین ہی۔ ووجہ المذکور ہہنا ان المقصود من الصلح المال وانہ یجب بعقدہ کما یجب بعقد الاب بخلاف القصاص لان المقصود التشفی وہو مختص بالاب۔ اور یہان جو روایت مذکور ہوئی یعنے قصاص نہین لے سکتا اور صلح کرسکتا ہی تو اسکی وجہ یہ ہی کہ صلح سے مال مقصود ہوتا ہی اور یہ وصی کے عقد کرنے سے واجب ہوجائیگا جیسے باپ کے عقد کرنے سے واجب ہوجاتا ہی بخلاف قصاص کے کیونکہ قصاص سے سوزش دل کی تشفی مقصود ہوتی ہی اور یہ بات صرف باپ کے واسطے مختص ہی ف۔ کیونکہ باپ کو مانند بیٹے کے غم وغصہ لاحق ہوجاتا ہی جب اسکے بیٹے کو غم و رنج پہونچے تو معتوہ کے بجائے اگر اسکے باپ نے قصاص لیا تو تشفی حاصل ہوئی اور وصی محض اجنبی ہی تو اسکے قصاص سے مقصود تشفی کچھ نہین حاصل ہوگا اور معتوہ تو خود باولا ہی اسکا اعتبار نہین ورنہ وہ خود ہی قصاص لیتا۔ پس ظاہر ہوا کہ باپ و وصی مین دلی تشفی کا فرق ہی لہذا باپ قصاص لے اور وصی سے ممکن نہین ہی اور مالی وجوب کا کچھ فرق نہین تو چاہے باپ صلح کرے یا وصی صلح کرے دونون برابر ہین۔ ولا یملک العفو لان الاب لا یملکہ لما فیہ من الابطال فہو اولی۔ اور وصی کو معتوہ کو معاف کرنے کا اختیار نہین یعنے معتوہ کے قاتل یا قاطع کو اگر وصی نے معاف کردیا تو باطل ہی اسواسطے کہ جب باپ کو معاف کا اختیار اسوجہ سے نہیں کہ فرزند کا حق مٹانا و ضرر لازم آتا ہی تو وصی کو بدرجۂ اولی یہ اختیار نہوگا ف۔ اور اوپر مذکور ہوا کہ اطلاق عبارت امام محمد رح سے نکلتا ہی کہ اگر معتوہ کا ہاتھ بلا اذن کسی نے عمداً کاٹا ہو تو وصی کو قصاص لینے کا اختیار ہی۔ وقالوا القیاس ان لا یملک الوصی الاستیفاء فی الطرف کما لا یملکہ فی النفس لان المقصود متحد وہو التشفی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ قیاس تو مقتضی تھا کہ وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا بھی اختیار نہو جیسے قصاص نفس حاصل کرنے کا اختیار نہین ہی اسواسطے کہ قصاص کا مقصود تو جان و عضو مین ایک ہی ہی یعنے دل کی تشفی ہونا ف۔ لیکن استحساناً نفس و طرف عضو مین فرق ہی۔ وفی الاستحسان یملکہ لان الاطراف یسلک بہا مسلک الاموال فانہا خلقت وقایۃ للانفس کالمال علی ما عرف فکان استیفاؤہ بمنزلۃ التصرف فی المال۔ مقتضائے استحسان مین وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا اختیار ہی اسواسطے کہ اعضائے اطراف ایسے ہین جنکے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہی کیونکہ اموال کی طرح یہ اعضائے اطراف بھی جان کی نگہداشت کے واسطے پیدا کیے گئے

ہیں چنانچہ اصول میں اپنے موقع پر معلوم ہوا ہے تو اطراف کا قصاص حاصل کرنا گویا مال میں تصرف ہے ف ۔ اور مال
میں تصرف جائز ہے حتی کہ وصی اس سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اطراف کا قصاص بھی جائز ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مقتول یا مقطوع
کوئی معتوہ ہو کہ اسکا باپ وصی موجود ہو۔ والصبی فی ہذا بمنزلۃ المعتوہ ۔ اور طفل اس حکم میں بمنزلہ معتوہ کے ہے
ف ۔ حتی کہ اگر طفل صغیر عمداً قتل کیا گیا یا اسکا ہاتھ یا پاؤں کاٹا گیا پس اگر باپ موجود ہو تو سب احکام وہی ہیں جو معتوہ
میں مذکور ہوئے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو وصی کے سب احکام وہ ہیں جو معتوہ میں مذکور ہوئے۔ یہ سب اسوقت کہ
باپ یا وصی ہو اور اگر نہ ہو پس اگر سلطان ہے تو وہ باتفاق قصاص حاصل کر سکتا ہے۔ والقاضی بمنزلۃ الاب فی الصحیح
الا تری ان من قتل ولا ولی لہ یستوفیہ السلطان والقاضی بمنزلتہ فیہ ۔ اور قاضی بھی صحیح قول میں بمنزلہ
باپ کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایسا شخص قتل کیا گیا یعنے ناحق عمداً قتل ہوا کہ جسکا ولی کوئی نہیں ہے تو سلطان اسکا
قصاص حاصل کرتا ہے اور قاضی اس بارہ میں بمنزلہ سلطان کے ہے ف ۔ پس قاضی بھی قصاص حاصل کریگا۔ قال
ومن قتل ولہ اولیاء صغار وکبار فللکبار ان یقتلوا القاتل عند ابی حنیفۃ رح ۔ اگر ایک شخص عمداً ناحق
قتل کیا گیا حالانکہ اسکے اولیاء غیر بالغ اور بالغ دونوں موجود ہیں (اور بالغون کو غیر بالغین کے مال میں تصرف کا اختیار
نہیں ہے) تو بالغین کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کریں یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے ف ۔ یہی قیاس دقیق
اور اسکا استحسان اظہر ہے ورنہ فوت فتنہ اکبر ہے اسواسطے کہ بچون کے بالغ ہونے تک تحمل وضبط غصہ مشکل ہے اور فی الحال
یہ غیظ الغین بالغون کو پہونچا۔ وقالا لیس لہم ذلک حتی یدرک الصغار لان القصاص مشترک بینہم
ولا یمکن استیفاء البعض لعدم التجزی وفی استیفائہم الکل ابطال حق الصغار فیوخر الی ادراکہم
کما اذا کان بین الکبیرین واحدہما غائب او کان بین المولیین ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بالغین کو بھی
قصاص حاصل کرنے کا اختیار نہیں یہان تک کہ بچے صغار بھی بالغ ہو جاوین (اور یہی سرسری قیاس مجرد ہے) اسلئے
کہ قصاص تو ان سب اولیاء میں مشترک ہے یعنے بالغین وغیر بالغین سب کا حق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ بالغین کا حصہ قصاص
ابھی حاصل کر لیا جاوے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں (اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کل قصاص حاصل کریں) کیونکہ
کل حاصل کر لینے میں غیر بالغین کا حق مٹانا لازم آتا ہے تو غیر بالغون کے بلوغ تک تاخیر کیا جاوے جیسے اگر دو بالغون کے
درمیان قصاص کا استحقاق ہو اور حالیکہ انمیں سے ایک غائب ہے تو اسکی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے یا جیسے دو مولاؤن
میں قصاص کا استحقاق ہوا (تو دونوں کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے) ف ۔ مثلاً ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہے
جنمیں سے ایک مولی بالغ ہے اور دوسرا غیر بالغ ہے پھر غلام مشترک کو کسی نے عمداً قتل کیا تو باتفاق بالغ کو قصاص حاصل
کرنے کا ابھی اختیار نہیں یہان تک کہ صغیر بالغ ہو جاوے کما فی النہایہ۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں بالغین کو مال صغیر میں
تصرف کرنے کا اختیار ہو تو بالاتفاق صغیرون کے بلوغ سے پہلے بالغون کو قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے ع ۔ پس
اختلاف مذکور اس صورت میں رہا کہ بالغین کو غیر بالغین کے واسطے ولایت تصرف نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ و
مالک واللیث والاوزاعی وغیرہم کے نزدیک بالغین کو فی الحال قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے اور صاحبین وشافعی وغیرہم
کے نزدیک نہیں یہان تک کہ بچے بالغ ہو جاوین ۔ ولہ انہ حق لا یتجزی لثبوتہ بسبب لا یتجزی وہو القرابۃ واحتمال
العفو من الصغیر منقطع فیثبت لکل واحد کملا کما فی ولایۃ الانکاح ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ قصاص
ایسا حق ہے جو ٹکڑے نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے سبب سے حاصل ہوا جو قابل پارہ کرنے کے نہیں ہے اور وہ قرابت
ہے اور صغیر نابالغ کی طرف سے عفو کا احتمال منقطع ہے (کیونکہ وہ ابھی غیر بالغ ہے ما یندہ مشتبہ ہے) تو یہ حق ہر ایک کے واسطے

کامل حاصل ہوتا جیسے نکاح کرنے کی ولایت میں ہو ف۔ کہ ہر ایک ولی کو پوری ولایت حاصل ہوتی ہو۔ خلاصہ یہ کہ حق قصاص ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہو جیسے غلام کی ملکیت ٹکڑے ہوتی ہو بلکہ نکاح کرنے کی ولایت کے مانند یہ حق بھی ہر ایک کو کامل ہوتا ہو کیونکہ اسکا سبب یعنی قرابت ہی اس قابل نہیں کہ وہ پارہ پارہ ہو سکے بخلاف بیع کے کہ وہ آدھی و تہائی و دو تہائی وغیرہ کو محتمل ہو پس جب ہر وارث کو کامل ولایت قصاص حاصل ہو تو بالغون کو کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا سوائے اسکے کہ دوسرا ولی شاید قاتل کو عفو کرے اور یہاں دوسرے اولیاء سب صغار ہیں کہ بالفعل کم صغیر سنی کے انکو عفو کی ولایت حاصل نہیں ہو اور بعد بلوغ کے عفو مشتبہ ہو کہ بلوغ ہی مشتبہ ہو بلکہ شاید بلوغ کی حالت میں مجنون یا معتوہ ہو تو ایسے شبہ در شبہ پر مدار حکم نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ اولیائے بالغین قصاص لے سکتے ہیں۔ بخلاف الکبیرین۔ برخلاف دو وارث بالغین کے ف۔ کہ جب ایک کبیر غائب ہو مثلاً سفر کو گیا ہو تو اسکی غیر حاضری میں اگرچہ حاضر کو پورا استحقاق قصاص ہو مگر اسکے حاصل کرنے سے ایک امر مانع ہو اور وہ دوسرے کی غیر حاضری۔ لان احتمال العفو ثابت من الغائب۔ اسواسطے کہ غائب کی طرف سے عفو کا احتمال ثابت ہو ف۔ کیونکہ وہ بھی بالغ ہو اور بالغ کو عفو کا اختیار حاصل ہو حالانکہ جب اولیاء مقتول میں سے کسی نے عفو کیا تو پھر دوسروں سے قصاص حاصل کرنا ممکن نہیں ہو بلکہ اسکا حق بجانب مال منتقل ہو جاتا ہو۔ وہ مسالۃ المولیین ممنوعۃ۔ اور دو مولاؤن کا مسئلہ ممنوع ہو ف۔ چنانچہ مولانا حمید الدین الضریر رح نے لکھا کہ بعض مشائخ کے نزدیک امام ابو حنیفہ رح کے قول پر بالغ کو قصاص لینے کا اختیار حاصل ہو اور غیر بالغ کے بلوغ تک انتظار ہوگا۔ ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحسان یہ ہو سکتا ہو کہ وہ بمنزلہ اموال کے تلف کے ہو کیونکہ آدمی کا اسکے مورث کے قاتل سے جو غیظ وغصہ لاحق ہوتا ہو کہ جسکے تشفی کے واسطے قصاص کی ضرورت ہوتی ہو وہ غلام کے قتل سے لاحق نہیں ہوتا ہو۔ فلیتامل۔ قال ومن ضرب رجلا بمر فقتلہ فان اصابہ بالحدید قتل بہ وان اصابہ بالعود فعلیہ الدیۃ۔ جامع صغیر میں ہو کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے مارا کہ اسکو قتل کر دیا پس اگر لوہا پہونچا جس سے وہ قتل ہوا تو قاتل اسکے قصاص میں قتل کیا جائیگا اور اگر لکڑی کے صدمہ سے مرا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی ف۔ اور بعض نے مر کے معنی ہل بیان کیے جس سے زمین جوتنے کی عادت اس دیار میں معروف ہو کمافی العینی۔ اور یہ مسئلہ قتل مثقل کی فرع ہو لہذا صاحبین کے نزدیک اگر لکڑی سے قتل غالب ہو تو بھی قصاص ہوگا اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہو۔ قال رضی اللہ عنہ وہذا اذا اصابہ بحد الحدید لوجود الجرح فکمل السبب۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ لوہا لگنے سے بھی قصاص کا حکم اسوقت ہو کہ اسکو لوہے کی دھار لگی ہو کیونکہ جراحت پائی گئی تو سبب کامل ہو گیا۔ وان اصابہ بظہر الحدید فعندہما یجب وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح اعتبارا منہ للآلۃ وہو الحدید۔ اور اگر مقتول کو دھار کی پشت لگی ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا (اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہو) اور امام ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت یہی ہو (اگرچہ مجروح نہو) کیونکہ امام رح نے آلہ کا اعتبار کیا اور وہ لوہا ہو ف۔ اور لوہا کل ہتھیار کے مانند ہو تو گویا ہتھیار سے قتل کیا پس قصاص ہوگا۔ وعنہ انما یجب اذا جرح وہو الاصح علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالے۔ اور دوسری روایت امام رح سے یہ کہ پشت کی جانب لوہا لگنے سے قصاص جبھی واجب ہوگا کہ مقتول مذکور مجروح ہوا ہو اور یہی روایت اصح ہو چنانچہ ہم ان شاء اللہ تعالے اسکو بیان کرینگے ف۔ کہ جرح سے یہ جرم کامل ہوتا ہو اور پشت سے اگر جرح نہوا بلکہ کوفتہ ہو گیا تو مجروح ہونے اور کوفتہ ہونے میں مماثلت نہیں ہو۔ وعلی ہذا الضرب بسنجات المیزان۔ اور اسی طرح اگر ترازو کے باٹون

سے مارے تو بھی تفصیل بحکم ہے ف۔ کافی میں لکھا کہ باتوں سے لوہے کے بانٹ مراد ہیں۔ پس بنا بر روایت
امام کے اگر لوہے کے بانٹ سے زخمی ہو کر مرا ہو تو قصاص ہے ورنہ نہیں اور بنا بر قول صاحبین رح کے اگر اس سے
غالباً ہلاک ہو تو قصاص ہوگا۔ **واما اذا ضربہ بالعود فانما تجب الدیۃ لوجود قتل النفس المعصومۃ وامتناع
القصاص حتی لا یہدر الدم**۔ اور رہا یہ کہ جب اسنے بلوچ کی ڈنڈی یعنے لکڑی کی ڈنڈی سے مارا تو دیت واجب ہے
کی یہ وجہ ہے کہ نفس معصوم کو قتل پایا گیا اور قصاص ممتنع ہے تو دیت ضروری ہے) تاکہ خون معصوم مفت رائگان نجائے
ثم قیل ہو بمنزلۃ العصا الکبیرۃ فیکون قتلا بالمثقل وفیہ خلاف ابی حنیفۃ رح علی ما نبین۔ پھر کہا گیا کہ
بلوچ کی لکڑی بمنزلہ بڑی لاٹھی کے ہے تو یہ قتل بذریعہ بھاری چیز کے ہوگیا (یعنے شبہ العمد ہے و-) اور اسمیں امام
ابوحنیفہ رح کا خلاف ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے۔ **وقیل ہو بمنزلۃ السوط وفیہ خلاف الشافعی وہے مسالۃ
الموالاۃ**۔ اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ یہ لکڑی بمنزلہ کوڑے کے ہے اور اسمیں امام شافعی رح کا خلاف ہے اور یہ بھی
مسئلہ موالات ہے ف۔ یعنی پے در پے مارنا۔ اصل مسئلہ یہ کہ اگر ایسی چیز سے مارے کہ غالباً اس سے ہلاکت
نہیں ہوتی جیسے کوڑا پس اگر پے در پے مارتا چلا گیا حتی کہ وہ مرگیا تو بعض مشائخ کے نزدیک بقول صاحبین رح یہ قتل عمد
ہے اور بعض کے نزدیک شبہ عمد ہے اور اگر پے در پے نہیں مارا تو بلا خلاف صاحبین کے نزدیک شبہ عمد ہے انتہی
پس بلوچ کی لکڑی میں بقول دوم یہی تفصیل ہوگی کہ اگر پیہم ماریں تو بعض کے نزدیک قتل عمد ہے ورنہ شبہ عمد اور
اسمیں امام شافعی رح کا خلاف ہے کہ شافعی رح کے نزدیک جبکہ متواتر پیہم چوٹ ہو تو عمد ہے۔ **لہ ان الموالات
فی الضربات الی ان مات دلیل العمدیۃ فیتحقق الموجب**۔ شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ لگاتار چوٹیں
پیہم لگاتار مارنا کہ وہ مر جاوے عمداً قتل کی دلیل ہے یعنے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسنے مقتول کے قتل ہی کا قصد کیا تھا
تو موجب قصاص پایا گیا۔ **ولنا ما روینا الا ان قتیل خطأ العمد ویروی شبہ العمد الحدیث**۔ اور ہماری
دلیل وہ حدیث ہے جو ہم اوپر روایت کر چکے کہ خبردار ہو کہ خطاے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شبہ العمد کا مقتول آخر تک
ف۔ یعنی خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطاے عمد کا مقتول جو کوڑے وعصا سے مقتول ہو سو اونٹ میں
۳۰ حقہ - و - ۳۰ - جذعہ و - ۴۰ - قابل حمل ہیں اور سنن اربعہ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ خبردار
ہو کہ دیت خطا شبہ العمد وہ کہ کوڑے وعصا سے مقتول ہو سو اونٹ ہیں الخ۔ ورواہ احمد والشافعی وغیرہم۔ پس حاصل
یہ کہ اسمیں مقتول عصا ہے جو کہ شبہ عمد قرار دیا اور وہ مطلق ہے جسمیں کوئی قید متوالی وغیرہ کی نہیں ہے حتی کہ وہ بھی مقتول
عصا و سوط ہے تو بھی دیت ہے سوائے اسمیں قصاص نہوگا۔ **ولان فیہ شبہۃ عدم العمدیۃ لان الموالات
قد تستعمل للتادیب اولعلہ اعتراہ القصد فی خلال الضربات فیعری اول الفعل عنہ وعساہ
اصاب المقتل**۔ اور اس دلیل سے کہ اسمیں عمداً نہونے کا شبہ ہے اسواسطے کہ پے درپے ضربات کا استعمال کبھی
ادب دینے کے واسطے کیا جاتا ہے (تو عمداً نہوگا) یا شاید کہ ضربات کے درمیان میں اسپر قتل کا قصد طاری ہوا ہو تو ابتداء
فعل اس سے خالی ہوگا اور شاید کہ اسکی چوٹ اتفاقاً ایسی جگہ پڑ گئی کہ وہ مقتول ہوگیا ف۔ تو کئی وجہ سے شبہ ہے
کہ یہ پورا فعل عمداً قتل نہو۔ **والشبہۃ دارئۃ للقود فوجبت الدیۃ**۔ اور شبہہ ایسی چیز ہے کہ قصاص دفع کرنے والا
ہے تو دیت واجب ہوئی ف۔ واضح ہو کہ صحیحین میں یہودی کے بارہ میں حدیث گذری جسنے زیور کے واسطے
ایک چھوکری کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا تھا آخر قاتل یہودی بھی اسی طرح قتل کیا گیا۔ اور امام مالک رح نے اثر
روایت کیا جسمیں عبد الملک بن مروان نے ولی مقتول کو جو لاٹھی سے قتل کیا گیا تھا قصاص دلایا جسنے قاتل کو لاٹھی

قتل کیا۔ امام مالک رحمہ نے کہا کہ ہمارے یہاں یعنے علمائے مدینہ منورہ میں بغیر خوف کے یہ امر اجماعی ہے کہ اگر کسی نے عمداً
دوسرے کو عصا سے مارا یا پتھر پھینک مارا یا عمداً اُسکی چوٹ سے مارا کہ وہ مرگیا تو یہ قتل عمد ہے اور اسمیں قصاص واجب ہے
پس ہمارے یہاں قتل عمد یہ کہ آدمی دوسرے کو قصد کرکے مارے حتی کہ اسکی روح نکل جاوے۔ واضح ہو کہ اگر خفیف
نازک کوڑے سے ایک دو دفعہ مارا کہ وہ مرگیا تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہے اور اگر متوالی مارتا گیا یہاں تک کہ وہ مرگیا
پس اگر ایسا ہو کہ ایسے جملہ ضربات سے غالباً مرجائیگا تو یہ صاحبین کے نزدیک قتل عمد ہے اور یہی امام مالک وشافعی واحمد
کا قول ہے۔ اور اگر گلا گھونٹ کر مار ڈالا پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک شبہ عمد ہے کہ قاتل کو قتل نہیں کیا جائیگا مگر جبکہ وہ اس
فعل میں معروف ہو اور امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک قصاص واجب ہے۔ اور اگر ایک شخص کو بے دانہ پانی قید
کردیا یہاں تک کہ وہ مرگیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت واجب ہوگی اور امام
شافعی رحمہ کے نزدیک علی الاصح قصاص واجب ہوگا ع۔ **قال ومن غرق صبیا او بالغا فی البحر فلا قصاص
عند ابی حنیفۃ رح۔** جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے کسی طفل یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ پانی میں غرق کردیا تو امام ابوحنیفہ
کے نزدیک غرق کرنے والے پر قصاص نہیں ہے۔ **وقالا یقتص منہ وھو قول الشافعی رح غیر ان عندھما
یستوفی حزا وعندہ یغرق کما بیناہ من قبل۔** اور صاحبین نے فرمایا کہ اُس سے قصاص لیا جائیگا اور یہی امام
شافعی کا قول ہے مگر اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ دینے کے طور پر قصاص لیا جائیگا اور امام شافعی کے
نزدیک غرق کردیا جائیگا جیسا کہ بحث سابق میں بیان کیا ہے۔ **لھم قولہ علیہ السلام من غرق غرقناہ ولان الالۃ
قاتلۃ فاستعمالھا امارۃ العمدیۃ ولا مرد فی العصمۃ۔** صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ جس نے غرق کیا ہم اُسکو غرق کرینگے اور اس دلیل سے کہ جس چیز سے قتل کیا وہ مار ڈالنے والی
چیز ہے یعنے پانی میں ڈبونے سے آدمی مرجاتا ہے پس اسی کا استعمال کرنا عمداً قتل کی دلیل ہے اور اسمیں کچھ شک نہیں کہ
جسکو قتل کیا اُسکا خون محفوظ تھا ف۔ براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا تو ہم اُسکو نشانہ بنا کر قتل کرینگے اور جسنے جلایا ہم اُسکو جلا دینگے اور جسنے غرق کیا ہم
اُسکو غرق کرینگے۔ رواہ البیہقی فی کتاب المعرفۃ والسنن۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ اسکی اسناد میں کثیر وغیرہ مجہول
ہیں۔ **ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا وفیہ وفی کل خطأ ارش
ولان الالۃ غیر معدۃ للقتل ولا مستعمل فیہ لتعذر استعمالہ فتمکنت شبھۃ عدم العمدیۃ ولان القصاص
ینبئ عن المماثلۃ ومنہ یقال اقتص اثرہ ومنہ المقصۃ للجلمین ولا تماثل بین الجرح والدق لقصور
الثانی عن تخریب الظاھر کذا لا یتماثلان فی حکمۃ الزجر لان القتل بالسلاح غالب وبالمثقل
نادر وما رواہ غیر مرفوع او ھو محمول علی السیاسۃ وقد اومأت الیہ اضافتہ الی نفسہ فیہ واذا امتنع
القصاص وجبت الدیۃ وھی علی العاقلۃ وقد ذکرناہ واختلاف الروایتین فی الکفارۃ۔** اور امام
ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ خبردار رہو کہ خطاء عمد کا مقتول کوڑے وعصا کا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطا
میں ارش واجب ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ بمعناہ مطولا۔ یعنی غرق کردینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کے مانند ہے
اور اس دلیل سے کہ پانی ایسا آلہ نہیں ہے جو قتل کے واسطے موضوع ہو اور نہ قتل کے کام میں مستعمل ہے کیونکہ اس کام
میں استعمال کرنا محال ہے تو غرق کرنے کے قتل میں قتل عمد نہونے کا شبہہ متمکن ہوگیا۔ اور اس دلیل سے کہ لفظ
قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہیں یعنی یکسان مساوات ہونا چاہیے چنانچہ بولتے ہیں کہ زید نے فلان شخص کے نشان

قدم کا قصاص لیا اور اسی سے قینچی کے دونوں پھلوں کو منقطع کئے ہیں پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص ہو تو گلا کاٹنے سے ہوگا حالانکہ گردن کاٹنے میں اور غرق یا لاٹھی مارنے میں مماثلت نہ رہی کیونکہ غرق یا لاٹھی سے جسم ظاہری خراب کرنے میں کمی ہوتی ہے اور اسی طرح زجر قصاص کی حکمت میں بھی دونوں یکسان نہیں ہیں کیونکہ ہتھیار سے قتل کرنا غالب ہے اور بذریعہ پتھر و لاٹھی یا غرق کے مارنا تو نادر ہے یعنی جو قتل نادر ہو اسکے واسطے حد نہیں رکھی گئی ہے اور رہی وہ حدیث جو امام شافعی نے روایت کی وہ حدیث مرفوع نہیں ہے (اور اسکے بعض راوی مجہول ہیں التنقیح) یا وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی بطور سیاست کے جو غرق کرے ہم اسکو غرق کرینگے اور حدیث میں اس جانب اشارہ بھی ہے کہ اس سزا کو اپنی جانب منسوب کیا یعنی یہ نہیں فرمایا کہ جو غرق کرے وہ غرق کیا جائیگا پس جب قصاص منتفع ہوا تو دیت واجب ہوئی اور دیت اسکی مددگار برادری پر ہوتی ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور رہا کفارہ تو اسمیں دو روایتیں مختلف ہیں ف۔۔۔ چنانچہ طحاوی کی روایت میں کفارہ واجب ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں۔ پھر واضح ہو کہ مصنف نے جو دعوی کیا کہ حدیث صاحبین مرفوع نہیں ہے یہ دعوی صحیح نہیں چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ وہ حدیث مرفوع ہے رہا راوی کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ ہمارے نزدیک کوئی جرح نہیں ہے اور حدیث مرفوع صحیح ہوئی علاوہ بریں موقوف بھی حجت ہے لہذا کہا گیا کہ مسائل جنایات میں اکثر صاحبین کا قول راجح ہے اور وہی موافق احادیث ہے اور شاید کہ امام ابوحنیفہ رح کے زمانہ میں لاٹھی یا پتھر سے مارنا نادر ہو ورنہ بعد اسکے تو یہ فساد بہت پھیل گیا حتی کہ اس زمانہ میں اکثر قتل اسی سے واقع ہوتے ہیں واللہ تعالے اعلم م ع۔ قال ومن جرح رجلا عمدا فلم یزل صاحب فراش حتی مات فعلیہ القصاص لوجود السبب وعدم ما یبطل حکمہ فی الظاہر فاضیف الیہ۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو عمداً مجروح کیا پس مجروح برابر بستر پر پڑا رہا یہانتک کہ مر گیا تو جارح پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ سبب قصاص پایا گیا اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو اس سبب کا حکم باطل کرے تو مرنا اسی جرح کی جانب منسوب ہوا ف۔۔۔ اور اس حکم میں اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے یہ حکم روایت کر کے لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ قال واذا التقی الصفان من المسلمین والمشرکین فقتل مسلم مسلما ظن انہ مشرک فلا قود علیہ وعلیہ الکفارۃ لان ہذا احد نوعی الخطاء علی ما بیناہ والخطاء بنوعیہ لا یوجب القود ویوجب الکفارۃ وکذا الدیۃ علی ما نطق بہ نص الکتاب۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر جہاد میں مسلمانوں اور کافروں کی دونوں صفیں مل گئیں اس حالت میں ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک گمان کر کے قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہیں اور کفارہ اسپر واجب ہے اسواسطے کہ یہ بھی خطاء کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم ہے اور خطاء اپنی دونوں قسموں کے ساتھ موجب قصاص نہیں ہے مگر موجب کفارہ ہے اور اسی طرح موجب دیت بھی ہے چنانچہ قرآن مجید اسکے ساتھ ناطق ہے۔ ولما اختلفت سیوف المسلمین علی الیمان ابی حذیفۃ رض قضی رسول اللہ علیہ السلام بالدیۃ۔ اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں حذیفہ رضی اللہ عنہ کے والد یمان پر واقع ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا حکم دیا ف۔۔۔ اور بات یہ ہوئی کہ یمان رضی اللہ عنہ جنگ احد میں بسبب بڑھاپے کے ایک ٹیلہ پر عورتوں کے ساتھ تھے پس تاکہ انکو شہادت کا ولولہ آیا اور وہ ٹیلے سے اترے مگر ایسے راستہ سے مسلمانوں کی جانب نکلے کہ جدھر مشرکین کا لشکر تھا پس مسلمانوں نے انکو مشرک گمان کر کے فوراً تلواریں چلائیں اور حذیفہ نے ہر چند آواز دی کہ میرا باپ ہے میرا باپ ہے لیکن لڑائی میں کسی نے نہ سنا یہانتک پھر کہا کہ واللہ اگر ہم پہچانتے تو ہرگز قتل نہ کرتے پس حذیفہ نے کہا کہ یغفر اللہ لکم وھو ارحم الراحمین۔ پھر آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے چاہا کہ حذیفہ کو اسکی دیت دیں تو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے یہ دیت بھی مسلمانوں پر تصدق کر دی پس اسسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حذیفہ کے حق میں بہتری زیادہ ہوئی۔ اس قصہ کو شافعی و بخاری و ابن سعد و حاکم و واقدی و ابن ہشام وغیرہم نے مختصر و مطول روایت کیا ہے۔ قالوا انما تجب الدیۃ اذا کانوا مختلطین فان کان فی صف المشرکین لا تجب لسقوط عصمتہ بتکثیر سوادہم قال علیہ السلام من کثر سواد قوم فہو منہم۔ مشائخ نے فرمایا کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت بھی جبھی واجب ہوگی کہ کفار و مسلمین باہم مختلط ہوں اور اگر یہ شخص مشرکوں کی صف میں ہو تو دیت واجب نہوگی کیونکہ مشرکوں کی جماعت زیادہ کرنے کی وجہ سے اسکے خون کی عصمت ساقط ہو گئی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی قوم کی جماعت زیادہ کرے وہ انھیں میں سے ہو اور جو شخص کسی قوم کے کام پر راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے۔ رواہ ابو یعلی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ اور اور قصہ یہ ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ایک ولیمہ کی دعوت میں بلائے گئے پس جب اگر مکان میں داخل ہونے لگے تو لہو کی آواز سنی پس لوٹے تو پوچھا گیا کہ آپ کیوں لوٹے تب یہ حدیث روایت کی اور اسی کے مانند عبد اللہ ابن المبارک نے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ قال ومن شج نفسہ وشجہ رجل وعقرہ اسد واصابتہ حیۃ فمات من ذلک کلہ فعلی الاجنبی ثلث الدیۃ لان فعل الاسد والحیۃ جنس واحد لکونہ ہدرا فی الدنیا والآخرۃ وفعلہ بنفسہ ہدر فی الدنیا معتبر فی الآخرۃ حتی یوثم علیہ وفی النوادر ان عند ابی حنیفۃ ومحمد رح یغسل ویصلی علیہ وعند ابی یوسف رح یغسل ولا یصلی علیہ وفی شرح السیر الکبیر ذکر فی الصلوۃ علیہ اختلاف المشائخ علی ما کتبناہ فی کتاب التجنیس والمزید فلم یکن ہدرا مطلقا وکان جنسا آخر وفعل الاجنبی معتبر فی الدنیا والآخرۃ فصارت ثلثۃ اجناس فکان النفس تلفت بثلثۃ افعال فیکون التالف بفعل کل واحد ثلثہ فیجب علیہ ثلث الدیۃ واللہ اعلم۔ اگر ایک شخص نے اپنا سر پھوڑا اور ایک شخص دیگر نے بھی اسکا سر زخمی کیا اور ایک شیر نے بھی اسکو خستہ کیا اور ایک سانپ نے بھی اسکو کاٹ کھایا پھر وہ سب ان زخموں سے مر گیا تو اجنبی شخص پر دیت کی تہائی واجب ہوگی اسواسطے کہ سانپ اور شیر کا فعل ایک ہی جنس ہے کیونکہ انکا فعل دنیا و آخرت دونوں میں ہدر ہے یعنی شیر یا سانپ کو اُسکے فعل کی وجہ سے سزا نہیں دیجاتی اور نہ جرمانہ واجب کیا جاتا ہے اور رہا مقتول کا فعل اپنی ذات پر تو وہ دنیا میں باطل ہے اور آخرت میں معتبر ہے حتی کہ خود کشی پر گنہگار ہوتا ہے اور نوادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس میت کو غسل دیا جائے اور اُسپر نماز پڑھی جائے اور ابو یوسف رح کے نزدیک غسل دیا جائے اور نماز نہیں پڑھی جائیگی۔ اور شرح سیر کبیر میں اُسپر نماز پڑھنے کے بارہ میں اختلاف مشائخ مذکور ہے جیسا ہمنے کتاب التجنیس والمزید میں بیان کیا۔ بالجملہ اس شخص کا ذاتی فعل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک جنس دیگر ہو گیا۔ اور رہا اجنبی کا فعل تو وہ دنیا و آخرت دونوں میں معتبر ہے تو یہ سب افعال تین اجناس ہو گئے پس گویا اُسکی جان تین جنس کے افعال سے فنا ہوئی تو ہر فعل کی وجہ سے تہائی جان تلف ہوئی تو اجنبی پر تہائی دیت واجب ہوئی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فصل

قال ومن شہر علی المسلمین سیفا فعلیہم ان یقتلوہ لقولہ علیہ السلام من شہر علی المسلمین سیفا فقد اطل دمہ ولانہ باغ فتسقط عصمتہ ببغیہ ولانہ تعین طریقا لدفع القتل عن نفسہ فلہ قتلہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں پر تلوار کھینچی یعنی خواہ رات میں یا دن میں خواہ شہر میں یا باہر (رات دن) تو مسلمانوں

ہم پر امر ہو گیا ایسے شخص کو قتل کر دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانون پر تلوار کھینچی اُس نے
اپنا خون باطل کیا اور اس دلیل سے کہ وہ باغی ہو تو بغاوت کی وجہ سے اُسکے خون کی حفاظت جاتی رہی اور اس دلیل سے
کہ ہر مسلمان کو اپنی ذات سے قتل دور کرنا اسی طریقہ سے ممکن ہو کہ اس شخص کو قتل کر ڈالے تو معلوم ہوا کہ اُسکے ایسے
قتل کر دیا جائز ہو۔ ف ـــ اور جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر فرمائی وہ نسائی نے بطریق اسحاق بن راہویہ بسند
صحیح حدیث زبیر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی تو اسنے اپنا خون
باطل کیا و رواہ الطبرانی والحاکم وغیرہم۔ پس اس حدیث مین یہ قید ہو کہ تلوار چلائی ہو یعنی خالی تلوار کھینچنے سے خون
حلال نہوگا بلکہ جب تلوار کھینچکر کسی پر چلا دے تو اسکا خون باطل ہو جائیگا اگرچہ اُسکی تلوار چلانے سے کوئی قتل
نہوا ہو۔ وقولہ فعلیہم وقول محمد رح فی الجامع الصغیر فحق علی المسلمین ان یقتلوہ اشارۃ الی
الوجوب والمعنی وجوب دفع الضرر وفی سرقۃ الجامع الصغیر ومن شہر علی رجل سلاحا لیلا او نہارا
او شہر علیہ عصا لیلا فی مصر او نہارا فی طریق فی غیر مصر فقتلہ المشہور علیہ عمدا فلا شیء علیہ لما بینا۔ اور
یہ جو مختصر مین مذکور ہو کہ (تو مسلمانون پر) اور یہ جو امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا (تو مسلمانون پر حق ہو کہ اسکو قتل
کردین) یہ اشارہ ہو کہ مسلمانون پر ایسا کرنا واجب ہو اور اسکے اندر بات یہ ہو کہ جان کا ضرر دور کرنا واجب ہوتا ہو
اور جامع صغیر کی کتاب السرقہ مین ذکر ہو کہ جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار کھینچا خواہ رات مین ہو یا دن مین ہو یا کسی آدمی
پر لاٹھی اُٹھائی خواہ رات مین شہر کے اندر ہو یا دن مین شہر کے باہر راہ مین ہو پس جس شخص پر ہتھیار یا لاٹھی اُٹھائی
گئی تھی اُسنے اُٹھانے والے کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ نہوگا بدلیل اسی حدیث وقیاس کے جو ہمنے اوپر بیان کیا
ہو ہذا لان السلاح لا یلبث فیحتاج الی دفعہ بالقتل والعصا الصغیرۃ وان کان یلبث ولکن فی
اللیل لا یلحقہ الغوث فیضطر الی دفعہ بالقتل وکذا فی النہار فی غیر المصر فی الطریق لا یلحقہ الغوث
فاذا قتلہ کان دمہ ہدرا قالوا فان کان عصا لا تلبث یحتمل ان یکون مثل السلاح عندہما۔ اور اسکی
وجہ یہ ہو کہ ہتھیار ایسی چیز ہو جس سے قتل ہو جانے مین دیر نہین لگتی ہو تو جس شخص پر ہتھیار اُٹھایا وہ اپنی ذات سے
ضرر دور کرنے مین اُٹھانے والے کے قتل کا محتاج ہوگا یعنی خواہ مخواہ اُسکو ضرورت ہوگی کہ ہتھیار اُٹھانے والے کو
قتل کر دے اور چھوٹی لاٹھی اگرچہ ایسی چیز ہو کہ اُس سے موت مین تاخیر ہوتی ہو لیکن رات مین کوئی فریادی اُس تک
نہین پہونچ سکتا ہو تو بھی وہ لاٹھی اُٹھانے والے کے قتل پر مجبور ہوگا اور اسی طرح دن مین بھی شہر کے باہر رستہ
مین فریاد پر کوئی مددگار نہین پہونچ سکتا پس جب اُس نے ہتھیار اُٹھانے والے یا لاٹھی تاننے والے کو قتل کر دیا تو اُسکا
خون رائگان ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ اگر بڑا لٹھ ہو جس سے موت مین تاخیر نہین ہوتی تو شاید صاحبین کے نزدیک
وہ ہتھیار کے مثل ہوگا ف ـــ یعنی اگر بڑا لٹھ اُٹھانے کو تو جسپر تانا ہو وہ اُسکو ہر حال مین قتل کر سکتا ہو خواہ شہر
مین ہو یا شہر کے باہر ہو اور خواہ رات ہو یا دن ہو۔ قال وان شہر المجنون علی غیرہ سلاحا فقتلہ المشہور
علیہ عمدا فعلیہ الدیۃ فی مالہ وقال الشافعی رح لا شیء علیہ وعلی ہذا الخلاف الصبی والدابۃ وعن
ابی یوسف رح انہ یجب الضمان فی الدابۃ ولا یجب فی الصبی والمجنون للشافعی رح انہ قتلہ دفعا
عن نفسہ فیعتبر بالبالغ الشاہر ولانہ یصیر محمولا علی قتلہ بفعلہ فاشبہ المکرہ۔ جامع صغیر مین ہو کہ اگر مجنون
نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا پس جسپر ہتھیار کھینچا اُسنے مجنون کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر اُسکے مال مین دیت واجب
ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ اُسپر کچھ واجب نہین ہو (اور یہی قول مالک و اکثر اہل علم ہو ح ع۔) اور ایسا ہی اختلاف

طفل و جانور کے مسئلہ میں ہو یعنی اگر طفل نے ہتھیار کھینچا تو قاتل پر دیت اپنے مال میں ہو یعنی مددگار برادری نہیں اٹھاویگی اور اگر جانور مارنے دوڑا تو قاتل پر اسکی قیمت واجب ہو اور امام ابی یوسف سے روایت ہو کہ جانور کی صورت میں تاوان قیمت واجب ہو اور طفل و مجنون کی صورت میں دیت نہیں واجب ہو امام شافعی رح کی دلیل یہ ہو کہ اس شخص نے اپنی ذات سے ضرر دفع کرنے کے واسطے طفل یا مجنون یا جانور کو قتل کیا تو ایسا ہو گیا کہ عاقل بالغ ہتھیار کھینچنے والے پر ہو یعنی جیسا مسئلہ اوپر گذر چکا اور دوسری دلیل یہ ہو کہ یہ مجنون وغیرہ اسکو اپنی قتل پر لاچار کرنے والا ہو جو اپنے فعل سے ہو یعنی مجنون وغیرہ نے ایسا فعل کیا کہ وہ اپنی جان بچانے کے واسطے لاچار اسکے قتل پر آمادہ ہوا تو قاتل ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو باکراہ کسی فعل پر مجبور کیا جائے ف ۔ حالانکہ جو شخص لاچار کیا جاوے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے ولابی یوسف رح ان فعل الدابۃ غیر معتبر اصلا حتی لو تحقق لا یوجب الضمان اما فعلہما معتبر فی الجملۃ حتی لو تحققا یجب علیہما الضمان وکذا عصمتہما لحقہما وعصمۃ الدابۃ لحق مالکہا فکان فعلہما مسقطا للعصمۃ دون فعل الدابۃ ولنا انہ قتل شخصا معصوما او اتلف مالا معصوما حقا للمالک وفعل الدابۃ لا یصلح مسقطا وکذا فعلہما وان کانت عصمتہما حقہما لعدم اختیار صحیح ولہذا لا یجب القصاص بتحقق الفعل منہما بخلاف العاقل البالغ لان لہ اختیارا صحیحا وانما لا یجب القصاص لوجود المبیح وہو دفع الشر فتجب الدیۃ ۔ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ جانور کا فعل بالکل معتبر نہیں ہو حتی کہ اگر جانور کوئی فعل کرے یعنی کسی کو زخمی کرے یا مار ڈالے تو جانور پر تاوان واجب نہیں ہوتا ہو یعنی جانور اس قابل نہیں کہ اس پر تاوان واجب ہو اور رہا مجنون و طفل کا فعل تو وہ فی الجملہ معتبر ہو حتی کہ اگر ان دونوں سے کوئی فعل سرزد ہوا تو ان دونوں پر تاوان واجب ہوگا اور اسی طرح ان دونوں کے خون کی حفاظت بوجہ انکے حق ذاتی کے ہو اور جانور کی حفاظت بوجہ حق مالک کے ہو پس طفل و مجنون کا فعل تو انکی حفاظت ذاتی کا ساقط کرنے والا ہوا اور جانور کا فعل ایسا نہیں ہوا یعنی جب انکی عصمت ذاتی تھی تو انکے مخالف فعل سے ساقط ہو جائیگی اور جانور کی عصمت ساقط نہوگی کیونکہ ذاتی نہیں ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اس شخص نے جب مجنون یا طفل کو قتل کیا تو ایک شخص معصوم کو قتل کیا یعنی ایسے شخص کو قتل کیا جسکا خون محفوظ و محترم ہو یا جب اسنے جانور مارڈالا تو ایسا مال تلف کیا جو حق مالک کی وجہ سے محفوظ محترم ہو پس تاوان واجب ہوگا (اور یہ جو مخالف نے کہا کہ جانور کے فعل سے حفاظت ساقط نہیں ہوتی اور طفل و مجنون کے فعل سے انکی عصمت ساقط ہو جاتی ہو تو یہ فرق صحیح نہیں ہو) اور جانور کا فعل اس لائق نہیں کہ عصمت ساقط کرے اسی طرح طفل و مجنون کا فعل بھی اس لائق نہیں ہو کیونکہ ان دونوں کو بھی اختیار صحیح حاصل نہیں ہو یعنی عاقلانہ اختیار نہیں ہو اگرچہ انکی عصمت بلحاظ انکی ذات کے ہو اور اسی وجہ سے جو فعل ان سے سرزد ہو انکا قصاص واجب نہیں ہوتا ہو یعنی اگر اختیار صحیح حاصل ہوتا تو قصاص واجب ہوتا برخلاف فعل عاقل بالغ کے یعنی اگر وہ تلوار کھینچے تو اسکا فعل اسکا خون مباح کریگا اور عصمت ساقط کریگا اسواسطے کہ عاقل بالغ کو اختیار صحیح حاصل ہو اور قصاص صرف اس وجہ سے واجب نہیں ہوتا کہ ایسا امر موجود ہو جو حملہ کرنے والے طفل و مجنون کا قتل مباح کرتا ہو اور وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا یعنی جس طرح کہ وہ اپنی ذات کو اسی طرح بچا سکتا ہو کہ حملہ کرنے والے طفل یا مجنون کو قتل کرے تو اسکو قتل مباح ہو مگر اس سے یہ لازم نہیں کہ طفل یا مجنون کا خون بوجہ انکے فعل کے غیر محفوظ ہو تو دیت واجب ہوگی ۔ قال ومن شہر علی غیرہ سلاحا فی المصر فضربہ ثم قتلہ الآخر فعلی القاتل القصاص معناہ اذا ضربہ فانصرف لانہ خرج من ان یکون محاربا بالانصراف فعادت عصمتہ ۔ فرمایا کہ اگر شہر میں ایک نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا مثلاً شہر کے اندر ہتھیار

بکر پر ہتھیار کھینچا پھر یہ ہتھیار اٹھا کر بکر نے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ زید نے بکر پر ہتھیار مارا پھر اسلحہ ڈالکر دوبارہ مارنے کا قصد نہیں ہی تو اب زید کو قتل کرنے سے بکر پر قصاص ہوگا کیونکہ زید بوجہ منہ پھیر کر جانے کے محارب نہیں رہا تو اُسکے خون کی حفاظت پلٹ آئی ف۔ یعنی زید کو قتل کرنا اُسوقت تک مباح تھا جب تک وہ ہتھیار کھینچکر مارنے پر آمادہ رہے کیونکہ اس حالت مین سوائے اُسکو مار ڈالنے کے بکر کے حق مین اپنے بچاؤ کی کوئی صورت نہین ہی اور جب وہ اس سے باز آیا تو اُسکی جان معصوم محترم ہو گئی پس اب اُسکا خون مباح نہین ہی۔ قال ومن دخل علیہ غیرہ لیلا واخرج السرقۃ فاتبعہ وقتلہ فلا شئ علیہ لقولہ علیہ السلام قاتل دون مالک ولانہ یباح لہ القتل دفعا فی الابتداء فکذا استردادا فی الانتہاء وتاویل المسألۃ اذا کان لا یتمکن من الاسترداد الا بالقتل واللہ اعلم۔ اگر ایک شخص کے گھر مین رات کو چور گھسا اور مال سرقہ باہر نکال لایا پس صاحب مال نے اُسکا پیچھا کر کے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مال کے پیچھے قتال کر۔ اور اس دلیل سے کہ ابتدا مین دفع ضرر کے واسطے اُسکا قتل کرنا مباح تھا تو آخر مین اپنا مال پھیر لینے کے واسطے بھی قتل کرنا مباح ہی اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ جب مال پھیرنا سوائے قتل کے کسی طرح ممکن نہو تو قتل مباح ہی واللہ تعالے اعلم ف۔ اور جو حدیث شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قصہ مین روایت کیا کہ اُسنے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ایک شخص نے آکر میرا مال لینا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ اپنا مال تو اُسکو مت دے۔ اُسنے عرض کیا کہ اگر وہ مجھسے قتال کرے تو فرمایا کہ اُس سے قتال کر۔ اُس نے عرض کیا کہ اگر مین مارا گیا تو فرمایا کہ تو شہید ہی۔ اُسنے عرض کیا کہ اگر مین نے اُسکو مار ڈالا تو فرمایا کہ وہ جہنم مین ہی۔ رواہ مسلم۔ و حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مین ہی کہ جو شخص اپنے مال کے پیچھے مارا گیا وہ شہید ہی۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہم۔ اور اس باب مین حضرت علی و سعید بن زید و ابن عمر و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم سے روایت ہی۔ کما قال الترمذی۔ اور امام محمد نے آثار مین حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ اگر ایک شخص دوسرے کے گھر مین رات کو گھسا پھر صبح کو مردہ پایا گیا پس مالک مکان نے دعوی کیا کہ اسنے میرے ساتھ مکابرہ و مقابلہ کیا تھا تو وہ دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص چوری مین متہم ہو تو اسکا خون باطل ہی اور مالک مکان پر دیت واجب ہوگی اور اگر وہ چوری مین متہم نہو اور سوائے بھلائی کے اُس سے کچھ معلوم نہو تو مالک مکان سے قصاص لیا جائیگا اور اگر مالک مکان نے دعوی کیا کہ مین نے اسکو اپنی جورو کے پیٹ پر پایا لہذا قتل کیا تو بھی دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص زناکاری مین متہم ہو تو قصاص باطل ہی اور مالک مکان پر دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اس سے سوائے بھلائی کے کچھ معلوم نہو تو مالک مکان سے اسکا قصاص لیا جائیگا۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین اور سرقہ کی صورت مین یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور زناکاری کی صورت مین امام ابو حنیفہ کا قول یاد نہین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہی اور حدیث سے مخالفت نہین ہی حتی کہ اگر یہ بات محقق ہو کہ وہ چوری و زناکاری ہی کے واسطے داخل ہوا تو اسکا خون باطل ہوگا و علی ہذا اگر کسی نے اپنی نسبی عورت محرمہ کے ساتھ دوسرے کو زنا کرتے پایا اور دونون کو قتل کر دیا درصورتیکہ یہ عورت راضی تھی تو کچھ گناہ نہیں ہی اور مواخذہ نہوگا اور اگر یہ امر ثبوت نہو بلکہ صرف مالک مکان کا دعوی ہو تو اُس صورت مین موافق قول ابراہیم نخعی کے حکم ہوگا۔ اور درصورتیکہ چور کا قصد اور مکابرہ ثبوت ہو یا زناکاری ثبوت ہو تو قاتل پر کچھ وجوب کی نہین ہی اور نہ اس بارہ مین امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہی بلکہ کتاب مین امام محمد کا قول منصوص ہی کہ اُسپر کچھ واجب نہوگا۔

باب القصاص فیما دون النفس

یہ باب جان سے کم کے بارہ مین قصاص لینے کے بیان مین ہی۔

قال ومن قطع ید غیرہ عمدا من المفصل قطعت یدہ وان کانت یدہ اکبر من الید المقطوعۃ لقولہ تعالیٰ والجروح قصاص وھو ینبئ عن المماثلۃ فکل ما امکن رعایتہا فیہ یجب فیہ القصاص ومالا فلا وقد امکن فی القطع من المفصل فاعتبر ولا معتبر بکبر الید وصغرہا لان منفعۃ الید لا تختلف بذلک وکذلک الرجل ومارن الانف والاذن لامکان رعایۃ المماثلۃ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ جوڑ پر سے عمداً کاٹ ڈالا تو قاطع کا ہاتھ قطع کیا جائیگا اگرچہ اُسکا ہاتھ بہ نسبت مقطوع ہاتھ کے بڑا ہو اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والجروح قصاص اور قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہین تو ہر زخم جسمین مناسبت ممکن ہو اُسمین قصاص واجب ہوگا اور جہان مماثلت ممکن نہو وہان قصاص بھی نہوگا اور جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے مین مماثلت کی رعایت ممکن ہی تو قصاص معتبر ہوا اور ہاتھ کے بڑے وچھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہاتھ کی منفعت مین اس سے فرق نہین ہوتا ہی اور یہی حکم پاؤن کا اور ناک کے نرمہ اور کان کا ہی کیونکہ اسمین بھی مماثلت کی رعایت ممکن ہی ف — حتی کہ اگر جوڑ پر سے پاؤن کاٹے تو جوڑ پر سے اسکا بھی پاؤن کاٹا جائیگا اور ناک کا نرمہ جہان تک نرم ہی قصاص ہوگا اور اس سے زائد ہڈی مین قصاص کی حفاظت ممکن نہین ہی۔

قال ومن ضرب عین رجل فقلعہا لا قصاص علیہ لامتناع المماثلۃ فی القلع وان کانت قائمۃ فذہب ضوؤہا فعلیہ القصاص لامکان المماثلۃ علی ما قال فی الکتاب تحمی لہ المرآۃ ویجعل علی وجہہ قطن رطب وتقابل عینہ بالمرآۃ فیذہب ضوؤہا وھو ماثور عن جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کی آنکھ مین اسطرح مارا کہ اُسکا دیدہ نکال لیا تو اُسپر قصاص نہین ہی اسواسطے کہ دیدہ نکال لینے مین برابری محال ہی اور اگر اُسکی آنکھ قائم رہی مگر روشنی جاتی رہی تو اسپر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مماثلت اس طریقہ سے ممکن ہی جو کتاب مین بیان کیا کہ آئینہ خوب گرم کیا جاوے اور اُسکے چہرہ پر بھیگی روئی رکھکر (اور دوسری آنکھ باندھ کر) آئینہ مذکور اُسکی آنکھ کے مقابل کیا جائے تو آنکھ کی روشنی جاتی رہیگی اور یہی طریقہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی ف — رواہ عبد الرزاق عن علی رضی اللہ عنہ فی مشاورۃ عثمان مع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ قال وفی السن القصاص لقولہ تعالیٰ والسن بالسن وان کان سن من یقتص منہ اکبر من سن الآخر لان منفعۃ السن لا تتفاوت بالصغر والکبر۔ اور دانت توڑنے یا اُکھاڑنے مین قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسن بالسن الآیۃ اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہی اُسکا دانت بہ نسبت دوسرے کے دانت کے بڑا ہو یہ اسواسطے کہ دانت کی منفعت مین چھوٹے وبڑے ہونے کی وجہ سے تفاوت نہین ہوتا ہی۔ قال وفی کل شجۃ تتحقق فیہا المماثلۃ القصاص لما تلوناہ۔ اور ہر زخم جسمین برابری ممکن ہو قصاص واجب ہوگا بدلیل اُس آیت کے جو پہلے اوپر تلاوت کی یعنی والجروح قصاص الآیۃ۔ قال ولا قصاص فی عظم الا فی السن وھذا اللفظ مروی عن عمر رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ وقال علیہ السلام لا قصاص فی العظم والمراد غیر السن ولان اعتبار المماثلۃ فی غیر السن متعذر لاحتمال الزیادۃ والنقصان بخلاف السن لانہ یبرد بالمبرد ولو قلع من اصلہ یقلع الثانی فیتماثلان۔ اور کسی ہڈی مین قصاص نہین ہی سوائے دانت کے اور یہ لفظ حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہڈی مین قصاص نہین ہی (غریب ہی پائی نہین گئی) اور

ہڈی سے سوائے دانت کے مراد ہے۔ اور اس دلیل سے کہ سوائے دانت کے دوسری ہڈیوں میں مماثلت غیر ممکن ہے
کیونکہ زیادتی و کمی کا احتمال ہے بخلاف دانت کے کہ وہ سوہان سے رگڑا جائیگا اور اگر اُسنے دانت کو جڑ سے اُکھاڑ ڈالا تو اُسکا
بھی دانت جڑ سے اُکھاڑ دیا جائیگا پس دونوں برابر ہوجائینگے۔ قال ولیس فیما دون النفس شبہ عمد انما ہو
عمد او خطاء لان شبہ العمد یعود الی الآلۃ والقتل ہو الذی یختلف باختلافہا دون ما دون النفس لانہ
لا یختلف اتلافہ باختلاف الآلۃ فلم یبق الا العمد والخطاء۔ مترجم کہتا ہے کہ جان سے کم تلف کرنے میں شبہ عمد نہیں ہے بلکہ زخم عمداً یا
زخم خطاء ہے اسواسطے کہ شبہ عمد کا رجوع آلہ کی جانب ہے اور قتل ہی ایسی چیز ہے جو اختلاف آلہ کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے
اور جان سے کم میں یہ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اختلاف آلہ کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا ہے تو سوائے زخم عمداً و زخم خطاء
کے کچھ باقی نہیں رہا۔ ولا قصاص بین الرجل والمرأۃ فیما دون النفس ولا بین الحر والعبد ولا بین
العبدین خلافا للشافعی رح فی جمیع ذلک الا فی الحر یقطع طرف العبد ویعتبر الاطراف بالانفس
لکونہا تابعۃ لہا ولنا ان الاطراف یسلک بہا مسلک الاموال فینعدم التماثل بالتفاوت فی
القیمۃ وہو معلوم قطعا بتقویم الشرع فامکن اعتبارہ بخلاف التفاوت فی البطش لانہ لا ضابط
لہ فاعتبر اصلہ وبخلاف الانفس لان المتلف ازہاق الروح ولا تفاوت فیہ۔ اور جان سے کم جرم کی
صورت میں مرد و عورت کے درمیان قصاص نہیں ہے اور آزاد و غلام کے درمیان اور دو غلاموں کے درمیان بھی قصاص
نہیں ہے اور ان سب صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے غلام کا کوئی عضو کاٹ
ڈالا کہ اسمیں قصاص نہیں ہے (اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق ہے) اور وہ اطراف اعضاء کو جان پر قیاس کرتے ہیں
اسواسطے کہ اطراف تو جان کے تابع ہیں یعنی جیسے جان میں باہم قصاص جاری ہے ویسے ہی اطراف میں جاری ہوگا۔ اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ اطراف کے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے یعنی اطراف بمنزلۂ اموال کے قرار دیے جاتے ہیں تو
قیمت میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی مماثلت نادر ہوگی اور قیمت کا تفاوت بذریعۂ تقویم شرع کے قطعاً معلوم
ہے تو اس تفاوت کا اعتبار ممکن ہوا یعنی مرد کے ہاتھ کی قیمت پانسو دینار اور عورت کے ہاتھ کی قیمت اس سے نصف
شرع نے مقرر فرمائی ہے تو تفاوت معتبر ہے بخلاف گرفت میں تفاوت کے یعنی چھوٹے و بڑے ہاتھ میں گرفت کا تفاوت
معتبر نہیں کیونکہ اسکے واسطے کوئی ضابطہ نہیں ہے لہذا اصل گرفت کا اعتبار کیا گیا۔ اور یوں ہی جانوں میں بھی تفاوت
معتبر نہیں ہے کیونکہ قاتل نے روح تلف کردی اور اسمیں کچھ تفاوت نہیں ہوتا۔ ویجب القصاص فی الاطراف
بین المسلم والکافر للتساوی بینہما فی الارش۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان اعضاء اطراف میں قصاص
واجب ہوگا کیونکہ دونوں کا جرمانہ برابر ہے۔ قال ومن قطع ید رجل من نصف الساعد او جرحہ جائفۃ
فبرأ منہا فلا قصاص علیہ لانہ لا یمکن اعتبار المماثلۃ فیہ اذ الاول کسر العظم ولا ضابط فیہ وکذا
البرء نادر فیفضی الثانی الی الہلاک ظاہرا۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ آدھی کلائی سے کاٹ ڈالا
یا اسکو زخم جائفہ پہونچایا پس وہ اس زخم سے اچھا ہوگیا تو مجروح پر قصاص نہیں ہے اسواسطے کہ اسمیں مماثلت کا اعتبار
کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کلائی کا کاٹنا ہڈی کا توڑنا ہوا اور ہڈی توڑنے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے یعنی ایسا خاص طریقہ منضبط
نہیں کہ جہاں سے ہڈی توڑنا چاہو وہیں سے ٹوٹے اور کم و بیش صدمہ نہ پہونچے تو اسمیں قصاص نادر ہوا اسی طرح
دوسری صورت میں اچھا ہوجانا نادر ہے تو بظاہر قصاص کا زخم جائفہ اسکی ہلاکت تک نوبت پہونچائیگا ف۔ یعنی
اگر قصاص میں دوسرے کو زخم جائفہ پہونچایا گیا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بھی اچھا ہوجائے بلکہ بظاہر وہ ہلاک ہوجائیگا اسواسطے

کہ زخم جائفہ سے اچھا ہو جانا بہت نادر و نایاب ہے پس مجروح کا اچھا ہو جانا بطور نادر واقع ہوا ہے اور جائفہ وہ زخم ہے جو انسان کے جوف و پیٹ تک پہونچا ہو۔ قال واذا کانت ید المقطوع صحیحۃ وید القاطع شلاء او ناقصۃ الاصابع فالمقطوع بالخیار ان شاء قطع الید المعیبۃ ولا شئی لہ غیرہا وان شاء اخذ الارش کاملا لان استیفاء الحق کلا متعذر فلہ ان یتجوز بدون حقہ ولہ ان یعدل الی العوض کالمثلی اذا انصرم عن ایدی الناس بعد الاتلاف ثم اذا استوفاہا ناقصا فقد رضی بہ فیسقط حقہ کما اذا رضی بالردی مکان الجید۔ اگر مقطوع کا ہاتھ تندرست تھا اور قاطع کا ہاتھ شل ہے یا اُسکی انگلیاں ناقص ہیں تو مقطوع کو اختیار ہے کہ چاہے اُسی عیب دار ہاتھ کو قطع کرے یعنی اپنے ہاتھ کا قصاص اسی ناقص ہاتھ سے لے پھر اس سے زائد اسکو کچھ نہیں ملیگا اور اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا جرمانہ لے اسواسطے کہ پھر پورا اپنا حق وصول کرنا محال ہے کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ ہی ناقص عیب دار ہے تو مقطوع کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ چاہے اپنے حق سے کم پر چشم پوشی کرے اور چاہے اسکو چھوڑ کر عوض کی جانب رجوع کرے جیسے کسی نے دوسرے کی مثلی چیز تلف کر دی اور اسکے بعد بازار میں اُسکا مثل نہیں ملتا ہے مگر ناقص موجود ہے تو حقدار کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے ناقص لے لے یا اُسکی قیمت وصول کرے پس ایسا ہی یہاں حکم ہے پھر اگر اُسنے ناقص ہاتھ سے اپنا قصاص لے لیا تو وہ اس قصاص پر راضی ہوگیا پس اُسکا حق ساقط ہو جائیگا جیسے کوئی حقدار اپنے کھرے کے عوض کھوٹا لینے پر راضی ہوگیا تو اُسکا حق ساقط ہو جاتا ہے ولو سقطت المؤفۃ قبل اختیار المجنی علیہ او قطعت ظلما فلا شئی لہ عندنا لان حقہ متعین فی القصاص وانما ینتقل الی المال باختیارہ فیسقط لفواتہ بخلاف ما اذا قطعت بحق علیہ من قصاص او سرقۃ حیث یجب علیہ الارش لانہ اوفی بہ حقا مستحقا فصارت سالمۃ لہ معنی۔ اور اگر کاٹنے والے کا ناقص و عیبی ہاتھ بھی ساقط ہوگیا قبل اسکے کہ مقطوع اسکا قصاص یا جرمانہ اختیار کرے یا اُسکا عیب دار ہاتھ کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو ہمارے نزدیک مقطوع کے واسطے کچھ نہوگا اسواسطے کہ مقطوع کا حق تو قصاص میں متعین تھا اور مال کی طرف جب ہی منتقل ہوتا تھا کہ وہ اُسکو پسند کرے پس محل قصاص ساقط ہونے سے اُسکا قصاص بھی جاتا رہا بخلاف اسکے اگر قاطع کا یہ ہاتھ بوجہ کسی حق واجبی قصاص یا سرقہ وغیرہ کے کاٹا گیا کہ ایسی صورت میں اُسپر مقطوع کے واسطے جرمانہ واجب ہوگا اسواسطے کہ قاطع نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق مستحق ادا کیا تو فی المعنی یہ ہاتھ اُسکے واسطے سالم رہا۔ ف — خلاصہ یہ کہ اگر زید نے بکر کا ہاتھ عمداً کاٹا تو ہمارے نزدیک بکر کا حق صرف قصاص میں متعین ہے یعنی اُسکا استحقاق ہے کہ زید کا یہی ہاتھ قصاصاً کاٹے اگرچہ زید کا یہ ہاتھ ناقص یا شل ہو لیکن اُسکو اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑ کر اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پس اگر زید کا یہ ہاتھ خود ساقط ہوگیا یا کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے کہ بکر نے قصاص لینا اختیار کیا تھا یا دیت لینا اختیار کی تھی یا ابھی کچھ اختیار نہیں کیا تھا پس اگر دیت اختیار کرنے کے بعد زید کا ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کے واسطے دیت ملیگی اور اگر بکر نے قصاص اختیار کیا یا ہنوز کچھ اختیار نہیں کیا تھا کہ زید کا یہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کا حق بھی ساقط ہوگیا اسواسطے کہ اُسکا اصل استحقاق اسی ہاتھ سے متعلق تھا اور مال سے تعلق اُسوقت ہوتا کہ وہ دیت اختیار کرتا حالانکہ اس سے پہلے اصلی محل استحقاق ضائع ہوگیا تو جب اصل ہی نہ رہا تو اُس سے انتقال بھی ممکن نہیں ہے یہ سب اُس صورت میں کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ساقط ہوا ہو اور اگر قصاص یا چوری کے مانند کسی ایسے حق سے ضائع ہوا جو اُسپر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ساقط نہوگا کیونکہ زید نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق واجبی ادا کیا تو گویا یہ ہاتھ اُسکے واسطے سلامت رہا تو اسکا عوض دے۔

یعنی دیت اسپر وزم ہوگی۔ قال ومن شج رجلا فاستوعبت الشجة ما بين قرنيه وهي لا تستوعب ما بين قرني الشاج فالمشجوج بالخيار ان شاء اقتص بمقدار شجته يبتدئ من اى الجانبين شاء وان شاء اخذ الارش لان الشجة موجبة لكونها شينة فيزداد الشين بزيادتها وفي استيفائه ما بين قرني الشاج زيادة على ما فعل ولا يلحقه من الشين باستيفائه قدر حقه ما يلحق المشجوج فينتقص فيخير كما في الشلاء والصحيحة وفي عكسه يخير ايضا لانه يتعذر الاستيفاء كملا للتعدي الى غير حقه وكذا اذا كانت الشجة في طول الرأس وهي تاخذ من جبهته الى قفاه ولا تبلغ الى قفا الشاج فهو بالخيار لان المعنى لا يختلف - اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمداً زخم سر پہونچایا مثلاً زید نے بکر کے سر مین زخم پہونچایا جو اسکے سر کی ایک جانب سے دوسرے جانب تک ہے حالانکہ یہ مقدار زید کے بڑے سر مین ایک جانب سے دوسرے جانب تک نہین ہوتی ہے تو بکر کو اختیار ہے کہ بقدر اپنے زخم کے زید سے قصاص لے یعنی زید کے سر مین اسی قدر زخم پہونچا دے جسقدر اپ مین اسکا زخم ہے اور داہنی اور بائین دونون جانب مین سے جس جانب سے چاہے شروع کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑ کر جرمانہ لے لے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ زخم سر موجب قصاص ہے کیونکہ وہ صورت بگاڑ دیتا ہے تو جسقدر زیادہ ہوگا اسیقدر عیب زیادہ ہو جائیگا۔ پھر اگر زخمی یعنی بکر نے زید کے سر مین ایک جانب سے دوسری جانب تک زخم پہونچایا یا تو زید نے جسقدر زخم پہونچایا تھا اس سے زیادہ بدلا لیا (حالانکہ یہ جائز نہین ہے تو بہرحال بقدر طول زخم کے بدلا لے سکتا ہے لیکن) زید کو بکر کے بقدر حق بدلا لینے سے ویسا عیب لاحق نہوگا جیسا بکر کو لاحق ہوا (کیونکہ بکر کے چھوٹے سر مین ایک جانب سے دوسری جانب تک پورا عیب ہے اور یہ مقدار زید کے بڑے سر مین ایک جانب سے دوسری جانب تک نہین پہونچی تو پورا عیب نہین ہوسکتا) پس بکر کا حق ناقص رہگیا لہذا بکر کو اختیار ہوا کہ قصاص چھوڑ کر جرمانہ لے جیسے شل و تندرست ہاتھ مین اور تندرست ہاتھ مین بیان ہوا ہے۔ اور اگر اسکے برعکس ہو یعنی مثلاً بکر کے سر مین ایک جانب سے دوسری جانب تک نہین ہے لیکن یہ مقدار زید کے چھوٹے سر مین ایک جانب سے دوسری جانب تک پہونچتی ہے حتی کہ وہ ایسا نہین کر سکتا تو اس صورت مین بھی بکر کو اختیار ہوگا کہ چاہے جرمانہ لے اسواسطے کہ پورے طور پر بدلا لینا محال ہے کیونکہ غیر حق کی جانب تعدی ہوتا ہے یعنے بقدر طول زخم کے قصاص نہین لے سکتا بلکہ اگر زخمی کے سر مین آدھی دور تک زخم آیا ہے تو وہ زخمی کرنے والے کے سر مین بھی آدھی دور تک عیب پہونچا سکتا ہے اور اس سے زیادہ تعدی ہوگی حالانکہ طول زخم زیادہ ہے تو جب وہ پورا حق نہین لے سکتا تو اسکو جرمانہ لینے کا اختیار ہوا۔ اور اسی طرح اگر زخم مذکور سر کی لنبائی مین ہوا اور وہ زخمی کے سر مین پیشانی سے گدی تک پہونچا ہے حالانکہ زخمی کرنے والے کے بڑے سر مین یہ مقدار اسکی گدی تک نہین پہونچی ہے تو بھی اسکو قصاص چھوڑ کر جرمانہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جو وجہ مذکور ہوئی وہ طول وعرض مین مختلف نہین ہوتی ہے۔ قال ولا قصاص في اللسان ولا في الذكر وعن ابي يوسف رح انه اذا قطع من اصله يجب لانه يمكن اعتبار المساواة ولنا انه ينقبض وينبسط فلا يمكن اعتبار المساواة - اور زبان یا آلہ نرہ مین قصاص نہین ہے (بلکہ جرمانہ دیت لازم ہوگا اور یہی ظاہر الروایہ ہے) اور امام ابو یوسف سے روایت آئی کہ اگر زبان یا آلہ نرہ اپنی جڑ سے قطع کیا گیا ہو تو قصاص واجب ہے کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونون عضو مین سے ہر ایک سمٹتا و پھیلتا ہے تو مساوات کا اعتبار ممکن نہین ہے۔ الا ان تقطع الحشفة لان موضع القطع معلوم كالمفصل ولو قطع بعض الحشفة او بعض الذكر فلا قصاص فيه لان البعض لا يعلم مقداره بخلاف الاذن اذا قطع كله او بعضه لانه لا ينقبض ولا ينبسط وله حد يعرف فيمكن اعتبار المساواة والشفة اذا استقصاها بالقطع يجب

القصاص لامکان اعتبار المساواۃ بخلاف ما اذا قطع بعضها لانہ یتعذر اعتبارہا۔ اور اگر آلہ ذکر کاٹ ڈالا تو اس میں کسی صورت میں قصاص نہیں ہے سوائے ایک صورت کے کہ اُسنے حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہے جیسے جوڑ ہوتا ہے۔ اور اگر تھوڑا حشفہ یا تھوڑا ذکر کاٹ گیا تو اسمیں قصاص نہیں ہے اسواسطے کہ بعض کی مقدار معلوم نہیں ہوسکتی ہے بخلاف کان کے کہ اگر وہ پورا یا تھوڑا کاٹ گیا تو اسمیں قصاص ہے اسواسطے کہ وہ سمٹتا اور پھیلتا نہیں ہے اور اُسکی ایک حد معلوم ہے تو مساوات کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ اور ہونٹھ اگر پورے طور پر کاٹ لیا تو قصاص واجب ہے کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے بخلاف اسکے اگر تھوڑا ہونٹھ کاٹا تو قصاص نہیں ہوسکتا ہے اسواسطے کہ مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے۔

فصل در بیان مصالحہ وغیرہ

قال واذا اصطلح القاتل واولیاء القتیل علی مال سقط القصاص ووجب المال قلیلا کان او کثیرا لقوله تعالیٰ فمن عفی له من اخیه شیء الآیة علی ما قیل نزلت الآیة فی الصلح وقوله علیه السلام من قتل له قتیل الحدیث۔ اگر قاتل نے جسپر قصاص واجب ہے اور اولیاء مقتول نے قصاص سے کسی معین مال پر صلح کی تو قصاص ساقط ہوگیا اور مال مسمی واجب ہوا خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بدلیل قولہ تعالیٰ فمن عفی له من اخیه شیء الآیہ بنابر اس قول کے کہ یہ آیت صلح میں نازل ہوئی ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام من قتل له قتیل الحدیث ف۔ حضرت عمر و ابن عباس و ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن عفی له یعنی جس قاتل کو عفو کی گئی۔ من اخیه شیء اُسکے دینی بھائی کیطرف سے یعنی مقتول کے خون سے کوئی چیز یعنی اولیاء مقتول میں سے بعض نے مقتول کے خون سے اسکے قاتل کو جو در حقیقت اُسکا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا حتی کہ دوسرے ورثہ قصاص نہیں لے سکتے بلکہ مال دیت لے سکتے ہیں۔ فاتباع بالمعروف۔ تو حکم چاہیے کہ بطور معروف قاتل سے مطالبہ کریں یعنی اُنپر واجب ہے کہ دستور شرع کے بدون زیادتی اور بدون سختی کے قاتل سے دیت وصول کریں۔ واداء الیه باحسان۔ یعنی اور قاتل پر واجب ہے کہ وہ ہر ایک حقدار کو اُسکا حق خوبصورتی کے ساتھ ادا کرے یعنی بدون کمی اور بدون تاخیر کے ادا کرے۔ پس یہ آیت دلیل ہے کہ بعد عفو کے قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں خطبہ فتح مکہ میں یہ بھی مذکور ہے۔ ومن قتل له قتیل الخ یعنی اگر کسی شخص کے اہل قرابت میں سے کوئی قتل کیا جائے تو اولیاء وارثین مختار ہیں کہ دو باتوں میں سے جسکو بہتر سمجھیں وہ اختیار کریں ایک یہ کہ اُسکو دیت دیجائے اور دوم یہ کہ اُسکے واسطے قصاص لیا جائے۔ رواہ الائمة الستة۔

والمراد واللہ اعلم الاخذ بالرضاء علی ما بیناه وهو الصلح بعینه ولانه حق ثابت للورثة یجری فیه الاسقاط عفوا فکذا تعویضا لاشتماله علی احسان الاولیاء واحیاء القاتل فیجوز بالتراضی والقلیل والکثیر فیه سواء لانه لیس فیه نص مقدر فیفوض الی اصطلاحهما کالخلع وغیره وان لم یذکروا حالا ولا مؤجلا فهو حال لانه مال واجب بالعقد والاصل فی امثاله الحلول نحو المهر والثمن بخلاف الدیة لانها ما وجبت بالعقد۔ اور حدیث مذکور میں جو اختیار ولی مقتول کو دیا کہ چاہے دیت لے تو شاید واللہ اعلم اس سے مراد یہ ہے کہ قاتل کی رضامندی سے دیت لے یعنی یہ غرض نہیں ہے کہ اگر قاتل اپنی جان دینے پر راضی ہو اور دیت دینے پر راضی نہ ہو تو بھی وہ دیت لے سکتا ہے بلکہ مراد یہ کہ برضامندی قاتل لے سکتا ہے کیونکہ اُسکا اصل حق قصاص ہے جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کیا اور برضامندی قاتل لینا یہی بعینہ صلح ہے۔ اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو وارثوں کے واسطے ثابت ہوتا ہے اور اسمیں عفو کے طور پر ساقط کرنا بھی جاری ہوتا ہے تو عوض لینے کے طور پر بھی ساقط کرنا جاری ہوگا یعنی بطور صلح

بھی قصاص ساقط ہو سکتا ہے کیونکہ یہ معاوضہ مشتمل ہے کہ اولیائے مقتول نے احسان کیا اور قاتل کی زندگی باقی رکھی
یہ باہمی رضامندی سے جائز ہے پھر مال صلح خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو دونوں برابر ہیں اسواسطے کہ اس بارہ میں کوئی نص شرعی
نہیں ہے یعنی کسی نص نے کوئی اندازہ محدود نہیں کیا پس وہ ان دونوں کے اتفاق رائے کے سپرد رہا جیسے خلع وغیرہ
میں ہوتا ہے یعنی شوہر و زوجہ جسقدر مال پر راضی ہوں جائز ہے و علی ہذا الطلاق یا اعتاق بمال وغیرہ میں ہے۔ اور اگر قاتل
یا اولیائے مقتول نے صلح میں اس مال کا فی الحال یا میعادی ہونا بیان نہ کیا تو وہ فی الحال واجب الادا ٹھہرایا جائیگا
اسواسطے کہ یہ مال بھی ایسا مال ہے جو باہمی رضامندی کے عقد سے واجب ہوا ہے اور ایسے مال واجبہ میں اصل یہ ہے کہ
فی الحال واجب الادا ہو جیسے مہر و مبیع کے دام ہوتے ہیں برخلاف مال دیت کے کہ وہ فی الحال نہیں ہوتا بلکہ قسط وار
واجب ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوا۔ **قال وان کان القاتل حرا وعبدا فامر الحر
ومولی العبد رجلا بان یصالح عن دمهما علی الف درهم ففعل فالالف علی الحر والمولی نصفان
لان عقد الصلح اضیف الیهما۔** جامع صغیر میں ہے کہ اگر قاتل دو شخص ہوں ایک آزاد و دوسرا غلام ہو یعنی دونوں
نے ملکر قتل کیا ہو پس قاتل آزاد نے اور غلام کے مولی نے ایک شخص مسمی زید کو حکم کیا کہ دونوں قاتلوں کے خون سے
اولیائے مقتول کے ساتھ ہزار درم پر صلح کرے پس زید نے ایسا کیا تو یہ ہزار درم اس آزاد اور مولائے غلام پر نصفا نصف
واجب ہونگے اسواسطے کہ عقد صلح ان دونوں کی جانب مضاف ہے۔ پس مال صلح دونوں پر نصفا نصف واجب
ہوگا۔ **واذا عفا احد الشرکاء من الدم او صالح من نصیبه علی عوض سقط حق الباقین عن القصاص
وکان لهم نصیبهم من الدیة واصل هذا ان القصاص حق جمیع الورثة وکذا الدیة خلافا لمالک
والشافعی رح فی الزوجین لهما ان الوراثة خلافة وهی بالنسب دون السبب لانقطاعه بالموت و
لنا انه علیه السلام امر بتوریث امرأة اشیم الضبابی من عقل زوجها اشیم ولانه حق یجری فیه الارث
حتی ان من قتل وله ابنان فمات احدهما عن ابن کان القصاص بین الصلبی وابن الابن
فیثبت لسائر الورثة والزوجیة تبقی بعد الموت حکما فی حق الارث او یثبت بعد الموت مستندا
الی سببه وهو الجرح۔** اگر وارثان مقتول کے شرکاء میں سے ایک نے عفو کیا یا اپنے حصہ سے کسی قدر عوض پر صلح کر لی
تو باقیوں کا حق قصاص ساقط ہو گیا اور انکے واسطے دیت میں سے انکا حصہ ملیگا۔ اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ
قصاص سب وارثوں کا حق ہے یعنی اگرچہ زوجہ یا شوہر ہو اور اسی طرح دیت بھی جملہ وارثوں کا حق ہے اسمیں امام مالک و شافعی
کا اختلاف دربارۂ شوہر و زوجہ ہے یعنی انکے نزدیک شوہر و زوجہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور انکی دلیل یہ ہے کہ وراثت تو خلافت
ہے اور یہ خلافت بذریعہ نسب ہوتی ہے اور بذریعہ سبب نہیں ہوتی کیونکہ سببی رشتہ تو موت کی وجہ سے منقطع ہو گیا۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم الضبابی رضی اللہ عنہ کی زوجہ کے واسطے اسکے شوہر اشیم رض کی دیت سے
میراث دیے جانے کا حکم فرمایا۔ رواہ احمد والاربعة ومالک وقال الترمذی حسن صحیح والطبرانی والدارقطنی۔ اور اس دلیل سے
کہ قصاص و دیت ایسا حق ہے جسمیں میراث جاری ہوتی ہے حتی کہ اگر ایک شخص قتل کیا گیا اور اسکے دو بیٹے ہیں پھر ایک بیٹا اپنا
ایک بیٹا چھوڑ کر مر گیا تو مقتول کا قصاص اسکے بیٹے اور پوتے کے درمیان مشترک ہوگا۔ بلکہ یہ معلوم ہوا کہ حق قصاص و
دیت تمام وارثوں کے واسطے ثابت ہے اور رشتہ زوجیت ایسا رشتہ ہے کہ میراث کے حق میں بعد موت کے بھی حکما باقی
رہتا ہے (و امام مالک و شافعی نے جو حکم لگایا کہ منقطع ہو جاتا ہے وہ میراث کے حق میں مسلم نہیں ہے) یا ہم یوں کہتے ہیں کہ
قصاص و دیت بعد موت کے اپنے سبب کی جانب مستند ثابت ہوگی اور اسکا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے

پس زخمی ہونے کے وقت زوجیت قائم تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو زوجہ بھی وارث ہے اور اگر زوجہ ہو تو شوہر وارث ہوگا کیونکہ جس سبب سے قصاص یا دیت واجب ہوئی اس سبب کے وقت زوجیت موجود تھی تو شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک کو حق قصاص و دیت حاصل ہوگا۔ واذا ثبت للجمیع فکل منہم یتمکن من الاستیفاء والاسقاط عفوا وصلحا ومن ضرورۃ سقوط حق البعض فی القصاص سقوط حق الباقین فیہ لانہ لا یتجزی بخلاف ما اذا قتل رجلین وعفا احد الولیین لان الواجب ہناک قصاصان من غیر شبہۃ لاختلاف القتل والمقتول وہہنا واحد لاتحادہا واذا سقط القصاص ینقلب نصیب الباقین مالا لانہ امتنع لمعنی راجع الی القاتل ولیس للعافی شئ من المال لانہ اسقط حقہ بفعلہ ورضاہ۔ اور جب حق قصاص جمیع وارثوں کے واسطے ثابت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ حق قصاص حاصل کرے یا اس حق کو بطور عفو یا صلح کے ساقط کرے اور قصاص میں بعض کا حق ساقط ہونا بالضرور مستلزم ہے کہ باقیوں کا حق قصاص بھی ساقط ہو کیونکہ قصاص ایسی چیز ہے جسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں بخلاف اسکے اگر دو شخصوں کو قتل کیا اور دونوں مقتول کے ولیوں میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کو حق قصاص باقی ہے اسواسطے کہ یہاں دو قصاص بیشبہہ واجب ہوئے کیونکہ قتل اور مقتول مختلف ہیں اور یہاں صرف ایک حق ہے کیونکہ ایک ہی مقتول پر ایک قتل واقع ہوا ہے۔ پھر جب حق قصاص ساقط ہوا تو جنھوں نے عفو نہیں کیا انکا حصہ بدل کر مال ہو جائیگا اسواسطے کہ قصاص ایک ایسے معنی کی وجہ سے ممتنع ہوا جو قاتل کی جانب راجع ہے یعنی اسکا خون فی الجملہ محترم ہو گیا۔ پھر عفو کرنے والے کے واسطے اس مال میں سے کچھ نہ ہوگا اسواسطے کہ اُسنے اپنا حق اپنے فعل و اپنی رضامندی سے ساقط کیا۔ ثم یجب ما یجب من المال فی ثلث سنین وقال زفر رح یجب فی سنتین فیما اذا کان بین الشریکین وعفا احدہما لان الواجب نصف الدیۃ فیعتبر بما اذا قطعت یدہ خطاء ولنا ان ہذا بعض بدل الدم وکلہ مؤجل الی ثلث سنین فکذلک بعضہ والواجب فی الید کل بدل الطرف وہو فی سنتین فی الشرع ویجب فی مالہ لانہ عمد۔ پھر جو کچھ مال واجب ہوا وہ تین برس میں واجب الادا ہوگا اور امام زفر رح نے فرمایا درصورتیکہ قصاص دو شریکوں میں مشترک ہو اور ایک نے عفو کر دیا تو مال دو سال میں واجب الادا ہوگا اسواسطے کہ نصف دیت واجب ہوئی تو اسکا قیاس ایسی صورت پر ہوگا کہ جب خطاء سے اُسکا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اُس کل مال کا نصف ہے جو عوض خون واجب ہوا تھا حالانکہ کل مال تین سال میں واجب الادا تھا تو اُسکا جزو بھی اسی میعاد میں واجب الادا ہوگا اور خطاء سے کٹے ہوئے ہاتھ پر اسکا قیاس اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اسمیں پورے ہاتھ کا عوض واجب ہے حالانکہ وہ کل بشرعاً دو سال میں واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو مال واجب ہوا ہے وہ خود مجرم کے مال میں واجب ہوگا یعنی مددگار برادری اسکو نہیں اُٹھاویگی اسواسطے کہ یہ جرم عمدی ہے۔ قال واذا قتل جماعۃ واحدا عمدا اقتص من جمیعہم لقول عمر رضی اللہ عنہ فیہ لو تمالأ علیہ اہل صنعاء لقتلتہم ولان القتل بطریق التغالب غالب والقصاص مزجرۃ للسفہاء فیجب تحقیقا لحکمۃ الاحیاء۔ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو عمداً مار ڈالا تو کل جماعت سے قصاص لیا جائیگا (اور یہ خلاف قیاس کے قول ائمہ اربعہ و اکثر علمائے صحابہ و تابعین وغیرہم ہے) اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اگر اسکے قتل پر تمام اہل صنعاء جمع ہو جاتے اور اس دلیل سے کہ قتل کرنا اکثر اسی طور پر واقع ہوتا ہے کہ چند لوگ مجتمع ہو کر مقتول پر غالب ہو کر قتل کرتے ہیں اور قصاص اسی واسطے مشروع ہے کہ بیوقوفوں کو زجر ہو درمیان ہم کو

واجب ہوگا تاکہ ان ہی وجوہ سے لوگوں کی جانیں بچانے کی حکمت پوری ہو ف۔ یعنی قصاص کا یہی فائدہ ہے کہ قاتل
جو عموماً قتل کرنے میں بیباک ہو گیا ہو وہ پست ہو تاکہ بندگان خدا لوگوں کے خون محفوظ رہیں اور اسی وجہ سے حضرت عمر
رضی اللہ عنہ نے جماعت صحابہ میں یہ حکم دیا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ رواہ مالک والشافعی ومحمد والبخاری والدارقطنی
والبیہقی کے مانند ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ سے وعبدالرزاق نے ابن عباس سے روایت کیا اور عبدالرزاق نے
اہل صنعاء کا پورا قصہ یوں روایت کیا کہ صنعاء میں ایک عورت تھی جسکا نام زینب تھا اسکا شوہر سفر میں پردیس گیا اور
اپنا لڑکا اصیل نامی دوسری بی بی سے تھا اسکے پاس چھوڑ گیا اور اس عورت کے چند آشنا پیدا ہوئے مگر وہ اس لڑکے
سے تنگ ہوئی پس اُسنے اپنے یاروں و مددگاروں سے مشورہ کیا تو سب کی رائے قرار پائی کہ یہ لڑکا ہم کو فضیحت کرے گا پس
سبھوں نے متفق ہو کر اسکو قتل کر کے ایک غمدان میں ڈال دیا اور یہ سب عورت کے سات آدمی تھے پس جب وہ
لڑکا گم ہوا تو یہی عورت جو فاحشہ اور اسکی سرزنش ان تھی نکل کر چلانے لگی اور چلانے میں کہتی جاتی کہ الٰہی جسنے اصیل کو
قتل کیا اسکا ناس ہو اور وہ پکڑا جاوے اور اسوقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یعلی حاکم صنعاء تھے پس
انہوں نے اسکے بارہ میں لوگوں کو خطبہ سنایا کہ اسکی تحقیق و تفتیش کریں اور چند روز کے بعد ایک شخص جو غمدان کی بغل
گذرا اور اسکی بدبو کے سبب سے اسنے جانا پس اُسنے یعلی رحمہ اللہ کو خبر دی تو آپ لوگوں کو لیکر تشریف لے گئے
پس عورت کے یاروں میں سے ایک بولا کہ مجھے رسی میں لٹکاؤ پس اُسنے اتر کر مقتول کی لاش کو کنوئیں کی کول میں چھپا
دیا پھر وہ نکلا اور اسنے کہا کہ میں نے وہاں کچھ نہیں پایا پس ایک شخص دیگر نے کہا کہ مجھے اتارو پس وہ اتر کر لاش
نکال لایا پس آخرکار اس عورت نے اقرار کیا اور اسکے یاروں نے بھی اقرار کیا۔ اور طحاوی وبیہقی کی روایت میں ہے کہ
پہلے اسکے یاروں میں سے ایک نے اقرار کیا پھر باقیوں نے اور اس عورت نے اقرار کیا پس یعلی رحمہ اللہ نے حضرت
عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم لکھا کہ ان سبکو قتل کر دے پس اگر کل اہل صنعاء سب اسکے
قتل پر مجتمع ہوتے تو میں ان سب کو اسکے قصاص میں قتل کرتا۔ رواہ البیہقی والطحاوی ایضاً۔ واذا قتل واحد
جماعۃ فحضر اولیاء المقتولین قتل لجماعتہم ولا شئ لہم غیر ذلک فان حضر واحد منہم قتل لہ وسقط حق الباقین
وقال الشافعی رح یقتل بالاول منہم ویجب للباقین المال وان اجتمعوا ولم یعرف الاول قتل
لہم وقسمت الدیات بینہم وقیل یقرع بینہم فیقتل لمن خرجت قرعتہ۔ اور اگر ایک شخص نے ایک جماعت
کو قتل کیا پھر مقتولوں کے اولیاء حاضر ہوئے تو اس سب جماعت کے واسطے وہ قاتل قتل کیا جائیگا اور سوائے اسکے
انکے واسطے کوئی دیت وغیرہ نہوگی (اور یہی قول مالک رح و احمد کا ہے) اور اگر اس جماعت میں سے ایک ہی حاضر ہوا
تو اُسکے واسطے قصاص لے لیا جائیگا اور باقیوں کا حق ساقط ہو گیا۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اول مقتول
کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقی مقتولین کے واسطے مال واجب ہوگا اور اگر اول معلوم نہوا اور اولیاء مقتولین نے
جمع ہو کر دعویٰ کیا تو قاتل مذکور ان سبکے واسطے قتل کیا جاوے اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے واسطے دیت
واجب ہوگی اور یہ سب دیتیں ان سب کے درمیان تقسیم کر دی جائینگی اور بعض نے فرمایا کہ سب مقتولوں کے بیچ
قرعہ ڈالا جاوے پھر جسکے نام قرعہ نکلے اُسی کے واسطے یہ قاتل قتل کر دیا جائے ف۔ مگر اس قاتل کا خون ان سبکے
واسطے بدلہ پورا ہو کر سب میں تقسیم نہیں ہو سکتا تو کسی قتیل کے واسطے قرعہ ڈالا جاوے۔ ولہ ان الموجود من
الواحد قتلات والذی تحقق فی حقہ قتل واحد فلا تماثل وھو القیاس فی الفصل الاول الا انہ عرف
بالشرع۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ایک شخص سے کئی قتل سرزد ہوئے اور دوسرا اسکو دی گئی وہ فقط ایک جان تو ہے

تو ہنوز اُسکے حق مین برابری نہین ہوئی (پس بضرورت بذریعہ دیات کے برابری کیجائیگی) اور صورت اول مین بھی ایک ہی تھا مگر وہ بذریعہ شرع معلوم ہوا ف یعنی جب ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی تھا کہ اُسکے قصاص مساوات مین صرف ایک ہی شخص قتل کیا جاوے ولیکن ہمنے شرع مین بذریعہ حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جانا کہ اُسکے عوض مین جماعت قتل کیجائیگی پس ہمنے قیاس ترک کیا اور یہان جبکہ ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی ہو کہ ہر ایک کے واسطے بدلا لیا جاوے اور شرع مین کوئی نص اسکے مخالف نہین ہو تو قیاس کے موافق حکم باقی رہیگا اور چونکہ ایک جماعت کے واسطے ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہین ہو بلکہ ایک قتل ہو سکتا ہو اور باقی دیات ہو سکتی لیکن پس اول کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقیون کے واسطے دیات لیجاوین اور جب اول معلوم نہو تو کوئی وجہ ترجیح کی نہین ہو پس ایک کے سواے باقیون کے واسطے دیات لیجاوین اور اسطرح کیا جاوے کہ ایک بار اُسکو ان سب کے واسطے قتل کیا جائے اور دیات موجودہ ان سب مین تقسیم کر دی جاوین - **ولنا ان کل واحد منہم قاتل بوصف الکمال فجاء التماثل اصلہ الفصل الاول اذ لو لم یکن کذلک لما وجب القصاص ولانہ وجد من کل واحد منہم جرح صالح للازہاق فیضاف الی کل منہم اذ ہو لا یتجزی ولان القصاص شرع مع المنافی لتحقیق الاحیاء وقد حصل بقتلہ فاکتفی بہ** - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ مقتولین کے اولیاء مین سے ہر ایک نے اُسکو قتل کیا تو ہر ایک نے اپنا پورا بدلا حاصل کر لیا تو برابری ہو گئی اور اسکی اصل وہی پہلی صورت ہی کیونکہ اگر ایسا نہو تو قصاص واجب نہوگا یعنی اگر جماعت مین اور واحد مین مماثلت نہو تو جماعت پر قصاص ہی واجب نہو پس اسی طرح اسکے برعکس بھی ہوگا اسواسطے کہ قصاص واجب ہی اور نیز یہ دلیل بھی جاری ہو کہ اولیاء مقتولین مین سے ہر ایک کی جانب سے ایسا زخم پایا گیا جو اُسکی روح نکالنے کے لائق ہو پس قتل کرنا انمین سے ہر ایک کی جانب منسوب ہوا کیونکہ یہ امر ٹکڑے ہونے کے لائق نہین ہو اور نیز اس دلیل سے بھی کہ قصاص مع منافی مشروع ہو تاکہ احیاء ثابت ہو اور یہ بات اس قاتل کو قتل کرنے سے حاصل ہو گئی تو اسی پر اکتفا کیا جائیگا ف یعنی قصاص کے معنی یہ ہین کہ کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ انسان کو قتل کرنا حرام ہو لیکن باوجود اسکے قصاصاً قتل کرنا اسواسطے مشروع ہو کہ قاتل بیباک سے لوگون کی جان بچے تو جب قاتل قتل کر دیا گیا تو قصاص حاصل ہو گیا پس یہ ضرورت باقی نہین رہی کہ قاتل کے مال پر دیت بھی واجب کیجائے - **قال ومن وجب علیہ القصاص اذا مات سقط القصاص لفوات محل الاستیفاء فاشبہ موت العبد الجانی ویتاتی فیہ خلاف الشافعی رح اذ الواجب احدہما عندہ** - اگر ایک شخص پر قصاص واجب ہوا پس وہ اپنی موت سے مرگیا تو قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اسکی استیفاء قصاص کا محل جاتا رہا یعنی ولی مقتول کا اصل حق اُسکے قصاص سے متعلق تھا اور اسکے عوض مال اُسنے منظور نہین کیا تھا جب محل جاتا رہا تو قصاص بھی ساقط ہو گیا پس غلام مجرم کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر کسی کے غلام نے دوسرے شخص کا غلام مار ڈالا حتی کہ مولاے مقتول کا حق اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا پھر یہ غلام مرگیا تو اُسکا حق باطل ہو گیا اور وہ قاتل کے مولی سے کچھ نہین لے سکتا ہو اسی طرح یہان ولی مقتول بھی قاتل میت کے مال سے دیت نہین لے سکتا ہو کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق متعلق بقصاص ہو اور اسمین امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ اُنکے نزدیک دیت یا قصاص مین سے ایک واجب ہو یعنی جب قصاص ممکن نرہا تو دیت ممکن ہو - **قال واذا قطع رجلان ید رجل واحد فلا قصاص علی واحد منہما وعلیہما نصف الدیۃ وقال الشافعی رح یقطع یداہما والمفروض اذا اخذ سکینا وامراہ علی یدہ حتی انقطعت لہ الاعتبار بالانفس والایدی تابعۃ لہا فاخذت حکمہا او یجمع بینہما بجامع الزجر ولنا ان کل**

واحد منہما قاطع بعض الید لان الانقطاع حصل باعتمادہما والمحل متجزٍ فیضاف الی کل واحد منہما
البعض فلا مماثلۃ بخلاف النفس لان الانزہاق لا یتجزی ولان القتل بطریق الاجتماع غالب حذار
الغوث والاجتماع علی قطع الید من المفصل فی حیز الندرۃ لافتقارہ الی مقدمات بطیئۃ فیلحقہ
الغوث۔ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو ان دونوں میں سے کسی پر قصاص نہیں ہے اور ان دونوں پر
نصف دیت واجب ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور فرض مسئلہ اس صورت میں ہے کہ دونوں
نے ایک چھری پکڑ کر دونوں نے اسکے ہاتھ پر چلائی یہاں تک کہ اسکا ہاتھ کٹ گیا۔ امام شافعی اسکو جان پر قیاس کرتے ہیں
یعنی اگر دو شخص ایک شخص کی جان ماریں تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح ہاتھ کاٹیں تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ہاتھ
اپنے نفس کے تابع ہوتے ہیں تو انکو بھی نفس کا حکم دیا گیا جاوے کہ جیسے جان کا قصاص بغرض زجر کے ہے اسی طرح ہاتھ
کاٹنے میں بھی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے تھوڑا ہاتھ کاٹا کیونکہ ہاتھ کٹنا دونوں کے بوجھ سے
حاصل ہوا اور ہاتھ ایسا محل ہے جسکے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب ایک جزو منسوب ہوا تو قصاص
کی مماثلت ممکن نہیں ہے بخلاف جان مارنے کے کہ روح فنا ہونے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں (یا کہا جاوے کہ قصاص
ایسے واقعات میں ہے جو اکثر واقع ہوتے ہیں اور اسطرح ہاتھ کاٹنا ایک واقعہ نادر ہے تو اسمیں حد قصاص نہ ہوگی) اسواسطے
کہ مجتمع ہو کر قتل کرنا اکثر واقع ہوتا ہے تاکہ دیر نہ لگے کہ فریادی آجاویں اور مجتمع ہو کر چھری سے ہاتھ کاٹنا ایک امر نادر ہے کیونکہ
اس سے پہلے آہستگی کے امور ضروری ہیں مثلاً ہاتھ کو اپنے قابو میں لانا اور متفق ہو کر چھری کی گرفت کرنا پھر خاص کر جوڑ پر
چلانا تو اسمیں سرعت ممکن نہیں پس مددگار پہنچ جاوینگے ف۔ پس ایسے فعل کے واسطے حد اجر کی ضرورت نہیں ہے
قال وعلیہما نصف الدیۃ لانہ دیۃ الید الواحدۃ وہما قطعاہا وان قطع واحد یمینی رجلین فحضرا فلہما
ان یقطعا یدہ ویاخذا منہ نصف الدیۃ یقتسمانہ نصفین سواء قطعہما معا او علی التعاقب وقال الشافعی
فی التعاقب یقطع بالاول وفی القران یقرع لان الید استحقہا الاول فلا یثبت الاستحقاق فیہا
للثانی کالرہن بعد الرہن وفی القران الید الواحدۃ لا تفی بالحقین فترجح بالقرعۃ ولنا انہما استویا فی
سبب الاستحقاق فیستویان فی حکمہ کالغریمین فی الترکۃ والقصاص ملک الفعل یثبت مع المنافی
فلا یظہر الا فی حق الاستیفاء اما المحل فخلو عنہ فلا یمنع ثبوت الثانی بخلاف الرہن لان الحق ثابت
فی المحل وصار کما اذا قطع العبد یمینیہما علی التعاقب فتستحق رقبتہ لہما وان حضر واحد منہما فقطع یدہ
فللآخر علیہ نصف الدیۃ لان للحاضر ان یستوفی لثبوت حقہ وتردد حق الغائب واذا استوفی
لم یبق محل الاستیفاء فیتعین حق الآخر فی الدیۃ لانہ اوفی بہ حقا مستحقا۔ اور اس دونوں ہاتھ
کاٹنے والوں پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہے اور دونوں نے اس ہاتھ کو کاٹا تو ہر ایک پر نصف
واجب ہوئی۔ اور ایک شخص نے دو شخصوں میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ کاٹا پھر دونوں نے حاضر ہو کر دعوی کیا تو ان
دونوں کو اختیار ہے کہ اسکا دایاں ہاتھ کاٹیں اور اس سے نصف دیت وصول کریں جسکو آپس میں برابر تقسیم کر لیں خواہ
اسنے دونوں کا ہاتھ ایک ساتھ کاٹا ہو یا آگے پیچھے کاٹا ہو۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر آگے پیچھے کاٹا ہو تو پہلے کے
عوض ہاتھ کاٹا جائے یعنی دوسرا دیت پاویگا اور اگر ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹا ہو تو قرعہ ڈالا جائیگا اسواسطے کہ قاطع
کے ہاتھ کا استحقاق مظلوم اول کو ثابت ہوا تو اسمیں دوسرے کا استحقاق ثابت نہ ہوگا جیسے رہن کے بعد رہن ہے یعنی اگر
کوئی چیز ایک قرضخواہ کے پاس رہن کی پھر کسی طرح سے کسی دوسرے قرضخواہ کے پاس رہن کی تو اول ہی اسکا مستحق ہے

اور دوسرا اُسکا مستحق نہوگا اور ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں شخص مستحق ہوئے حالانکہ اس سے دونوں کا حق پورا اداء نہیں ہوسکتا تو ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائیگا یعنی جسکا نام قرعہ نکلے وہ ہاتھ کاٹے اور دوسرا دیت پاویگا - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں سبب استحقاق برابر ہیں یعنی وقت میں آگے پیچھے ہونے سے کچھ فرق نہوگا بلکہ ہاتھ کاٹے جانے میں دونوں یکساں ہیں تو اُسکے حکم قصاص میں بھی دونوں برابر ہیں جیسے بیت کے قرضخواہ اسکے ترکہ میں برابر مستحق ہوتے ہیں یعنی اگرچہ قرضہ آگے پیچھے لیا ہو مگر ترکہ میں دونوں کا استحقاق برابر ہے - اور واضح ہو کہ قصاص تو ایک ملک فعل ہے جو باوجود امر منافی کے ثابت ہوتی ہے یعنی قصاص سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ ظالم کو قتل یا مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے باوجودیکہ نفس محترم ہوتا ہے تو یہ ملکیت فقط استیفاء قصاص کے حق میں ظاہر ہوگی اور رہا محل قصاص تو وہ ایسی ملکیت سے خالی ہے پس جب ظالم کے بدن میں اول کی ملکیت نہیں ہے تو دوسرے کا حق قصاص ثابت ہونے سے مانع نہوگی برخلاف رہن کے کہ مرتہن کے واسطے حق استیفاء اُس محل مرہون میں ثابت ہوجاتا ہے تو اسی محل مرہون میں دوسرے مرتہن کا حق ثابت نہیں ہوسکتا اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے ایک غلام نے دو شخصوں کا ہاتھ آگے پیچھے کاٹا تو اس غلام کی گردن کا استحقاق ان دونوں کے واسطے حاصل ہوجاتا ہے - پھر اگر ان دونوں میں سے فقط ایک حاضر ہوا تو اُسکے واسطے ہاتھ کاٹ دیا جائیگا اور دوسرے کے واسطے ظالم پر نصف دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ حاضر کا حق تو ثابت ہوگیا اور غائب کے حق میں ہنوز تردد ہے تو حاضر کو اپنا حق قصاص پورا کر لینے کا اختیار ہوا اور جب حاضر نے اپنا حق پورا کر لیا تو دوسرے کے واسطے قصاص پورا کرنے کا محل ہی نہیں رہا تو دوسرے کے حق میں دیت متعین ہوگئی اور اسکا حق ساقط اسوجہ سے نہوگا کہ مجرم نے اس ہاتھ کے ذریعہ سے ایک حق ادا کیا جسکا ادا کرنا اُسپر واجب تھا ف - کیونکہ یہ ہاتھ اسکے واسطے سلم رہا پس اُسکا عوض ادا کرنا واجب ہوا - قال واذا اقر العبد بقتل العمد لزمہ القود وقال زفر رح لا یصح اقرارہ لانہ یلاقی حق المولی بالابطال فصار کما اذا اقر بالمال ولنا انہ غیر متہم فیہ لانہ مضر بہ فیقبل ولان العبد یبقی علی اصل الحریۃ فی حق الدم عملا بالآدمیۃ حتی لا یصح اقرار المولی علیہ بالحدود والقصاص وبطلان حق المولی بطریق الضمن فلا یبالی بہ - اگر غلام نے قتل عمد کا اقرار کیا تو اُسپر قصاص لازم آویگا (یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے) اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اُس غلام کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ اس اقرار سے مولی کا حق مٹا جاتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے غلام نے مال کا اقرار کیا حالانکہ بالاتفاق مالی اقرار قبول نہیں ہے - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اس اقرار میں متہم نہیں ہے کیونکہ قتل ہونا اُسکے حق میں مضر ہے تو اُسکا قول قبول ہوگا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ خون کے حق میں غلام اپنی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے کیونکہ وہ بھی آدمی ہے حتی کہ اگر اُسکا مولی اسکے اوپر حدود وقصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوتا ہے اور رہا یہ کہ غلام کے اقرار سے مولی کا حق مٹتا ہے تو یہ مٹنا بطور ضمنی ہے پس اسکا خیال نہیں کیا جائیگا - ومن رمی رجلا عمدا فنفذ السہم منہ الی آخر فماتا فعلیہ القصاص للاول والدیۃ للثانی علی عاقلتہ لان الاول عمد والثانی احد نوعی الخطأ کانہ رمی الی صید فاصاب آدمیا والفعل یتعدد بتعدد الاثر - اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمداً تیر مارا اور وہ اُسکے بدن سے پار ہو کر ایک شخص دیگر کے لگا پس دونوں مرگئے تو اول کے واسطے اُسپر قصاص واجب ہوگا اور دوسرے کے واسطے اُسکی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ قتل اول تو قتل عمد ہے اور قتل دوم قتل خطا کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے گویا اُسنے شکار کو تیر مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا اور فعل کے جب آثار متعدد ہوں تو وہ متعدد شمار ہوتا ہے -

فصل - دو فعل جرم کے بیان میں -

قال ومن قطع يد رجل خطأ ثم قتله عمدا قبل ان تبرأ يده او قطع يده عمدا ثم قتله خطأ او قطع يده خطأ فبرأت يده ثم قتله خطأ او قطع يده عمدا فبرأت ثم قتله عمدا فانه يؤخذ بالامرين جميعا والاصل فيه ان الجمع بين الجراحات واجب ما امكن تتميما للاول لان القتل في الاعم يقع بضربات متعاقبة وفي اعتبار كل ضربة بنفسها بعض الحرج الا ان لا يمكن الجمع فيعطى كل واحد حكم نفسه وقد تعذر الجمع في هذه الفصول في الاولين لاختلاف حكم الفعلين وفي الآخرين لتخلل البرء وهو قاطع للسراية حتى لو لم يتخلل وقد تجانسا بان كانا خطأين يجمع بالاجماع لامكان الجمع واكتفي بدية واحدة۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ خطاء سے کاٹ ڈالا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے اسکو عمداً قتل کر دیا یا عمداً اُس شخص کا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے سے پہلے یا اچھا ہونے کے بعد اُسکو خطائے سے قتل کیا۔ یا خطائے سے ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے کے بعد اُسکو خطاء سے قتل کر دیا یا عمداً اُسکا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد اسکو عمداً قتل کر دیا تو یہ شخص دونوں فعلوں کی بابت ماخوذ ہوگا اور اس بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو متعدد جراحات کو ایک میں جمع کرنا واجب ہے تاکہ زخم اول کا تتمہ ہو جائے اسواسطے کہ اکثر واقعات قتل تو متعدد ضربات سے ہوتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ہیں اور ہر ضرب کو بذات خود مستقل اعتبار کرنے میں کچھ حرج ظاہر ہے لیکن اگر یہ جراحات اس قسم کے ہوں کہ جنکا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہر زخم کو علیحدہ اعتبار کر کے اُسکا حکم جاری کیا جائیگا پس مسئلہ مذکورہ کی صورت میں یہی حال ہے کہ جمع کرنا متعذر ہے پس پہلی دونوں صورتوں میں اسوجہ سے متعذر ہے کہ دونوں فعلوں کا حکم مختلف ہے اور پچھلی دونوں صورتوں میں اسوجہ سے متعذر ہے کہ درمیان میں اچھا ہو گیا تو اور درمیانی تندرستی اس امر سے مانع ہوتی ہے کہ زخم سرایت کرے حتی کہ اگر درمیان میں اچھا نہوا ہو اور دونوں فعل ایک ہی جنس ہوں مثلاً دونوں فعل خطاء ہوں تو بالاجماع دونوں کو ایک میں جمع کر دیا جائیگا اسواسطے کہ جمع کرنا ممکن ہے اور جب جمع ہوا تو ایک ہی دیت پر اکتفا کیا جائیگا۔ وان كان قطع يده عمدا ثم قتله عمدا قبل ان تبرأ يده فان شاء الامام قال اقطعوه ثم اقتلوه وان شاء قال اقتلوه وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يقتل ولا تقطع يده لان الجمع ممكن لتجانس الفعلين وعدم تخلل البرء فيجمع بينهما۔ اور اگر ظالم نے اسکا ہاتھ پہلے کاٹا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے عمداً اُسکو قتل کر دیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے یہ حکم دے کہ اس ظالم کا ہاتھ کاٹو پھر اُسکو قتل کر دو اور چاہے یہ حکم دے کہ اسکو قتل کر دو اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ امام اسکو قتل کریگا اور ہاتھ نہیں کاٹے گا کیونکہ دونوں فعل کو ایک میں جمع کرنا ممکن ہے اسلیے کہ دونوں فعل ہمجنس ہیں اور درمیان میں صحت نہیں ہوئی پس ان دونوں کو جمع کریگا۔ وله ان الجمع متعذر اما للاختلاف بين الفعلين هذين لان الموجب القود وهو يعتمد المساواة في الفعل وذلك بان يكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو متعذر او لان الحز يقطع اضافة السراية الى القطع حتى لو صدر من شخصين يجب القود على الحاز فصار كتخلل البرء بخلاف ما اذا قطع وسرى لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كانا خطأين لان الموجب الدية وهي بدل النفس من غير اعتبار المساواة ولان ارش اليد انما يجب عند استحكام اثر الفعل وذلك بالحز القاطع للسراية فيجتمع ضمان الكل وضمان الجزء في حالة واحدة ولا يجتمعان اما القطع والقتل قصاصا يجتمعان۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے خواہ اسوجہ سے کہ ان دونوں فعلوں میں اختلاف ہے اسواسطے کہ مقتضائے فعل تو قصاص ہے اور قصاص میں فعل کا مساوی ہونا معتمد ہے اور اسکی یہی صورت ہے کہ قتل کے مقابلہ میں قتل کیا جائے اور ہاتھ کاٹنے کے مقابلہ میں ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ یہ بات غیر ممکن ہے

یعنی سرایت اسوجہ سے غیر ممکن ہو کہ بعد قتل کے ہاتھ کاٹنا بیفائدہ ہو اور خطا اسوجہ سے جمع غیر ممکن ہو کہ سر جدا کرنا بالکل قطع
کی جانب سرایت کی نسبت رکتا ہو یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت تک نوبت پہنچنا اسوجہ سے ممتنع ہو کہ مجرم نے پہلے
معلوم کر قتل کر دیا حالانکہ ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے موت نہیں ہو سکتی تھی کہ اگر عمداً ہاتھ کاٹنا اور قتل عمد دونوں مختلف ہوں (یعنی
گردن کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوتا ہو (پس دونوں فعل جدا ہو گئے) تو ایسا ہو گیا جیسے درمیان میں صحت
حائل ہو گئی یعنے گویا دست بریدہ بعد صحت کے مقتول ہوا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق دونوں جمع نہیں کیے جاتے
ہیں بخلاف اسکے اگر مجرم نے ہاتھ کاٹا اور زخم سارے ہو کر اُسنے موت تک نوبت پہنچائی تو البتہ صرف قتل ہی پر اکتفا
کیا جائیگا اسواسطے کہ فعل ایک ہی ہو - اور نیز بخلاف ایسی صورت کے جبکہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا دونوں خطاء سے واقع
ہوں یعنی اس صورت میں بھی بالاتفاق جمع کیا جائیگا اسواسطے کہ جرم خطا کا موجب تو دیت ہو اور وہ بدون اعتبار سلامت
کے جان کا عوض ہوتی ہو - اور نیز اسواسطے کہ ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ جبھی واجب ہوتا ہو کہ اس فعل کا اثر مستحکم ہو جاوے
اور یہ اس مسئلہ میں جبھی ہوگا کہ مجرم نے اُسکی گردن کاٹ دی کہ جس سے ہاتھ کاٹنے کی سرایت کا احتمال جاتا رہا (کل یا
جزو دونوں کا تاوان ایک ہی حالت میں مجتمع ہو جائیگا اور دونوں فعل مجتمع نہیں کیے جائینگے - رہا ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا
تعاقباً مجتمع ہو جاتے ہیں یعنے درصورتیکہ دونوں فعل عمدی ہوں - **قال ومن ضرب رجلا مائة سوط فبرأ من
تسعين ومات من عشرة ففيه دية واحدة لانه لما برأ منها لا تبقى معتبرة في حق الارش وان كانت تبقى
معتبرة في حق التعزير فبقي الاعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل
ابي حنيفة رح وعن ابي يوسف رح في مثله حكومة عدل وعن محمد رح انه تجب اجرة الطبيب** - اگر کسی
شخص نے دوسرے کو (ناحق) سو کوڑے مارے یعنی متفرق طور پر مارے پھر وہ نوے کوڑوں سے اچھا ہو گیا یعنی ایسے
طور پر اچھا ہوا کہ اسکا اثر بھی باقی نہیں رہا اور آخر دس کوڑوں سے مر گیا تو اسمیں ایک ہی دیت واجب ہوگی اسواسطے
کہ جب وہ نوے کوڑوں سے اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے حق میں اُسکا اعتبار نہیں رہا اگرچہ مجرم کو تعزیر دینے کے حق میں معتبر
ہو پس آخری دس کوڑوں کا اعتبار رہ گیا یعنی گویا فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا تو ایک ہی دیت واجب ہوئی - اور اسی طرح
ہر جراحت جو مندمل ہو گئی اور اُسکا اثر باقی نہیں رہا تو بنابر اصل امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے وہ جرمانہ دینے کے حق میں
معتبر نہیں رہتی ہو - اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ ایسی صورت میں حکومت عدل واجب ہو اور امام محمد سے روایت ہو
کہ طبیب کی اجرت واجب ہو - ف - یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جراحت کا اثر بالکل باقی نہیں رہا لیکن مجروح
کو جو درد و تکلیف حاصل ہوئی اُسکی مکافات لازم ہو اور چونکہ اسکے واسطے شرعاً کوئی جرمانہ مقرر نہیں ہو تو اہل [illegible]
جمع کر کے حکم ٹھہرائے جائیں تاکہ جو مقدار وہ قرار دیں وہ مجرم پر واجب ہوگی اور بعض فقہاء نے کہا کہ ایک بار تندرستی
کے قیمت اندازہ کیجائے اور دوسری بار بدون درد کے اندازہ کیجائے پس جو تفاوت ہو وہ واجب ہوگا ایسا ہی [illegible]
رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہو ولیکن اصول کے موافق اسمیں تامل ہو واللہ تعالے اعلم - اور امام محمد کے نزدیک دوا کی قیمت
طبیب کی اجرت واجب ہوگی کیونکہ مجروح کو یہ تاوان فعل مجرم کی وجہ سے لازم آیا ہو - **وان ضرب رجلا مائة سوط
وجرحته وبقي له اثر تجب حكومة العدل لبقاء الاثر والارش انما يجب باعتبار الاثر في النفس**
اور اگر ایک شخص کو سو کوڑے مارے اور اسکا بدن مجروح کر دیا پھر وہ اچھا ہوا مگر اثر باقی رہا تو حکومت عدل واجب ہوگی
کیونکہ اثر باقی رہا ہو اور جرمانہ ارش اس سبب سے واجب ہوگا کہ ارش تو جبھی واجب ہوتا ہو کہ نفس میں اثر باقی رہے -
قال ومن قطع يد رجل فعفا المقطوعة يده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية في ماله

وان عفا عن القطع وما یحدث منہ ثم مات من ذلک فہو عفو عن النفس ثم ان کان خطاً فہو من الثلث وان کان عمداً فہو من جمیع المال وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا عفا عن القطع فہو عفو عن النفس ایضا وعلی ہذا الخلاف اذا عفا عن الشجۃ ثم سری الی النفس ومات۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ عمداً یا خطاً قطع کیا پھر جسکا ہاتھ کاٹا گیا ہے اُسنے قطع سے عفو کر دیا یعنی جرم قطع معاف کر دیا پھر وہ اسی قطع کے صدمہ سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اپنے مال میں اُسکی دیت واجب ہوگی اور اگر اُس شخص نے جسکا ہاتھ کاٹا گیا ہے جرم قطع سے اور اُس چیز سے جو قطع کی وجہ سے پیدا ہو سب سے معاف کیا ہو پھر وہ قطع کے اثر سے مرگیا تو یہ جان کے تاوان سے بھی عفو ہے پھر دیکھا جائے کہ اگر اُسکا ہاتھ کاٹنا بطور خطاء واقع ہوا تھا تو جسکا ہاتھ کاٹا گیا تھا اُسکا عفو کرنا اُسکے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا جیسے گویا وہ بمنزلہ مریض مرض الموت کے ہے۔ اور اگر ہاتھ کاٹنا عمداً واقع ہوا ہو تو یہ عفو اُسکے سب مال سے معتبر ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے (اور یہی قول شافعیؒ و احمدؒ ہے) اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ صورت اول میں بھی جب اُسنے جرم قطع سے عفو کیا تو یہ جان ضائع ہونے سے بھی عفو ہے۔ اور اسی طرح اگر سر میں زخم پہونچایا پس مجروح نے عفو کیا پھر زخم سرایت کر گیا حتی کہ اُسکی جان جاتی رہی تو اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہما ان العفو عن القطع عفو عن موجبہ وموجبہ القطع لو اقتصر والقتل اذا سری فکان العفو عنہ عفوا عن احد موجبیہ ایہما کان ولان اسم القطع یتناول الساری والمقتصر فیکون العفو عن القطع عفوا عن نوعیہ وصار کما اذا عفا عن الجنایۃ فانہ یتناول الجنایۃ الساریۃ والمقتصرۃ کذا ہذا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قطع سے عفو کرنا اُسکے موجب سے عفو ہے یعنی جو چیز اس سے واجب ہو اُس سے عفو ہے اور اسکا موجب دو باتون میں دائر ہے ایک یہ کہ اگر قطع سے ہاتھ اچھا ہو گیا تو قاطع کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور دوم یہ کہ اگر ہاتھ کا زخم سرایت کر گیا کہ اُسکی جان گئی تو ہاتھ کاٹنے والا قتل کیا جائے پس قطع سے عفو کرنا اُسکے ہر ایک موجب سے عفو ہے خواہ کوئی ہو اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع کا لفظ دو قسم کے قطع کو شامل ہے ایک وہ کہ ہاتھ ہی تک مقصود رہے یعنی باقی جسم سلامت رہے۔ اور دوم یہ کہ ہاتھ سے پھیل کر جان تک پہونچے پس قطع سے عفو کرنا اُسکی دونوں نوعون کو شامل ہے پس دونوں قسم سے عفو ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے جنایت سے عفو کیا تو یہ ایسی جنایت کو شامل ہے جو تمام بدن میں پھیل جائے یعنی جس سے جان جاتی رہے اور ایسی جنایت کو بھی شامل ہے جو فقط موضع جرم تک مقصود رہے حالانکہ یہ دونون قسم سے عفو ہوتا ہے پس اسی طرح قطع میں بھی دونون قسم سے عفو ہو جائیگا۔ ولہ ان سبب الضمان قد تحقق وہو قتل نفس معصومۃ متقومۃ والعفو لم یتناولہ بصریحہ لانہ عفا عن القطع وہو غیر القتل وبالسرایۃ تبین ان الواقع قتل وحقہ فیہ ونحن نوجب ضمانہ وکان ینبغی ان یجب القصاص وہو القیاس لانہ ہو الموجب للعمد الا ان فی الاستحسان تجب الدیۃ لان صورۃ العفو اورثت شبہۃ وہی دارئۃ للقود ولا نسلم ان الساری نوع من القطع وان السرایۃ صفۃ لہ بل الساری قتل من الابتداء وکذا لا موجب لہ من حیث کونہ قطعا فلا یتناولہ العفو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ قتل ثابت اور عفو نہیں ثابت ہے لیکن قصاص نہیں بلکہ استحساناً دیت ہے اسکا بیان یہ ہے کہ قصاص کا سبب یہان تحقق ہوا اور وہ نفس معصوم متقوم کا قتل ہے رہا عفو تو یہ صریح لفظ میں شامل نہیں ہے کیونکہ مظلوم نے صرف قطع سے عفو کیا اور قطع دوسری چیز ہے اور قتل دوسری چیز ہے پھر جب قطع کی سرایت سے اسکی جان گئی تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ درحقیقت قتل واقع ہوا تھا اور مظلوم کا حق اسی قتل کے عوض میں تھا اور اُسنے قطع سے معاف کیا ہے۔ چنانچہ ہم اسکے عوض میں استحساناً دیت واجب کرتے ہیں حالانکہ قصاص واجب ہونا چاہیے تھا جبکہ

قطع عمد ہو اور یہی قیاس ہے کیونکہ قتل جسکا موجب قصاص ہے لیکن اس قیاس کو چھوڑکر استحسانا دیت واجب ہوگی کیونکہ
ظاہری عفو کی صورت سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا اور شبہہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے اور یہ جو کہتے کہ جس قطع کی سرایت سے جان جائے
وہ قطع کی ایک قسم ہے تو ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ قطع کی ایک قسم ہے اور سرایت کرنا قطع کی صفت ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ سرایت سے ہوکر بناء
قتل ہے۔ اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر سرایت کوئی قسم قطع ہو تو اسکا کچھ موجب نہیں ہے پس عفو مذکور اسکو شامل نہوگا۔ بخلاف
العفو عن الجناية لانہ اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجة وما يحدث منها لانہ صريح في العفو عن السراية والقتل
ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العمد في هذه الوجوه وفاقا وخلافا اذ ان بذلك اطلاقه الا انه ان
كان خطأ فهو من الثلث وان كان عمدا فهو من جميع المال لان موجب العمد القود ولم يتعلق بحق الورثة
لانه ليس بمال فصار كما اذا اوصى باعارة ارضه اما الخطأ فموجبه المال وحق الورثة متعلق به فيعتبر
من الثلث۔ برخلاف جنایت سے عفو کے کیونکہ جنایت اسم جنس ہے تو وہ جان تک پہنچنے والی جنایت کو بھی شامل ہے پس
قطع کا قیاس اسپر نہیں ہوسکتا اور بخلاف اسکے اگر زخم سر اور جو کچھ اس سے پیدا ہو اسکے لفظ سے عفو کیا تو جان کی سرایت سے
عفو ہوجائیگا کیونکہ یہ سرایت وقتل سے صریح عفو ہے۔ پھر یہ سب کلام اس صورت میں کہ ہاتھ کاٹنا عمداً واقع ہوا ہو اور اگر قطع
خطاء سے ہاتھ کاٹا تو امام محمدؒ نے اسکو ان وجوہ اتفاقی واختلافی سب میں بجائے قطع عمد کے جاری کیا چنانچہ لفظ مطلق
مشعر ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر قطع خطاء سے عفو ہو تو مجروح کے تہائی مال سے یہ عفو معتبر ہوگا اور اگر قطع عمد ہو تو اسکا عفو
کل مال سے ہوگا کیونکہ قطع عمد کا موجب یہ کہ قصاص واجب ہو اور اس سے کچھ وارثوں کا حق متعلق نہیں ہے کیونکہ یہ مال
نہیں ہے لینے یہ فقط انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہے اور مال نہیں ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی میت نے وصیت کی ہو کہ میری زمین
فلان شخص کو عاریت دیجائے۔ رہا قطع خطاء تو وہ مال واجب کرتا ہے اور مال سے وارثوں کا حق متعلق ہوتا ہے تو اس سے
عفو فقط تہائی سے معتبر ہوگا۔ وقال واذا قطعت المرأة يد رجل فتزوجها على يده ثم مات فلها مهر مثلها
وعلى عاقلتها الدية ان كان خطأ وان كان عمدا ففي مالها وهذا عند ابي حنيفة رح لان العفو عن
اليد اذا لم يكن عفوا عما يحدث منه عنده فالتزوج على اليد لا يكون تزوجا على ما يحدث منه ثم القطع
اذا كان عمدا يكون هذا تزوجا على القصاص في الطرف وهو ليس بمال فلا يصلح مهرا لا سيما على تقدير
السقوط فيجب مهر المثل وعليها الدية في مالها لان التزوج وان كان يتضمن العفو على ما بينا ان شاء
الله تعالى لكن عن القصاص في الطرف في هذه الصورة واذا سرى تبين انه قتل النفس ولم
يتناوله العفو فتجب الدية وتجب في مالها لانه عمد والقياس ان يجب القصاص على ما بيناه۔ اگر ایک
عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا پس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ پر نکاح کیا یعنی ہاتھ کا عوض جو واجب تھا اسکو
نکاح کا عوض ٹھہرایا پھر یہ شخص اسی زخم سے مر گیا تو عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوگا یعنی جگہ جو واقع ہوا ہو اور مقتول
کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی بشرطیکہ ہاتھ کاٹنا خطاء سے ہو اور اگر عمداً اسنے ہاتھ کاٹا ہو تو دیت عورت کے مال میں
واجب ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اسواسطے کہ ہاتھ سے عفو کرنا جب اس چیز سے عفو نہوا جو ہاتھ کے زخم سے پیدا ہو
تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہاتھ پر نکاح کرنا اس چیز پر نکاح نہوگا جو ہاتھ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے یعنی جان کی دیت پر نکاح
واقع نہوگا۔ پھر اگر ہاتھ کاٹنا عمداً ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا حالانکہ یہ مال نہیں ہے تو وہ مہر نہیں ہوسکتا
خصوص درصورتیکہ وہ قصاص ساقط بھی ہوگیا تو مہر المثل واجب ہوگا اور عورت پر اسکے مال میں دیت واجب ہوگی اسواسطے
کہ نکاح کرنا اگرچہ عفو کو متضمن ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے لیکن قطع عمد کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص

سے ظاہر ہو جب یہ قطع ساری ہو کر جان کی ہلاکت تک پہنچا تو ظاہر ہوا کہ یہ قطع نہیں بلکہ قتل نفس ہے پس اسکے عوض دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس عورت کے مال میں قرار دی گئی کیونکہ یہ قتل عمد واقع ہوا ہے اور قیاس یہ تھا کہ قصاص واجب ہو جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ہے ف یعنی قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہوگیا۔ و

اذا وجب لها مهر المثل وعليها الدية تقع المقاصة ان كانا على السواء وان كان في الدية فضل ترده على الورثة وان كان في المهر فضل ترده الورثة عليها واذا كان القطع خطأ يكون هذا تزوجا على ارش اليد واذا سرى الى النفس تبين انه لا ارش لليد وان المسمى معدوم فيجب مهر المثل كما اذا تزوجها على ما في اليد ولا شئ فيها ولا يتقاصان لان الدية تجب على العاقلة في الخطاء والمهر لها

اور جب عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوا اور عورت پر دیت واجب ہوئی پس دونوں برابر ہوں تو دونوں میں مقاصہ مدفع ہو جائیگا اور اگر دیت میں کچھ زیادتی ہو جسقدر زیادہ ہے وہ عورت اسکے وارثوں کو واپس دیگی اور اگر مہر میں کچھ زیادتی ہو تو ورثہ اس عورت کو واپس دینگے اور اگر یہ قطع خطاء سے واقع ہوا ہو تو یہ نکاح اس ہاتھ کے جرمانہ پر واقع ہوگا۔ پھر جب قطع سے اسکی جان تک زخم ساری ہوا یعنی جان جاتی رہی تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کے واسطے کچھ ارش نہیں ہے اور جو مہر مسمی ٹھہرا تھا وہ نابود ہے تو مہر المثل واجب ہوگا جیسے کسی عورت سے اس امر پر نکاح کیا کہ جو میرے ہاتھ میں ہے وہ تیرا مہر ہے حالانکہ ہاتھ میں کچھ نہیں تھا تو مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس صورت میں دیت و مہر المثل میں مقاصہ نہیں ہوگا اسواسطے کہ خطا کی صورت میں دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور مہر خود اس عورت کے واسطے واجب ہوگا۔ قال ولو تزوجها

على اليد وما يحدث منها او على الجناية ثم مات من ذلك والقطع عمد فلها مهر مثلها لان هذا تزوج على القصاص وهو لا يصلح مهرا فيجب مهر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خمر او خنزير ولا شئ عليها لانه لما جعل القصاص مهرا فقد رضي بسقوطه بجهة المهر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالا فانه يسقط اصلا وان كان خطأ يرفع عن العاقلة مهر مثلها

اور اگر عورت سے اس ہاتھ کے قطع پر اور جو اس سے پیدا ہو وہ ان پر نکاح کیا یا جنایت پر نکاح کیا پھر اسی زخم سے مرگیا حالانکہ ہاتھ کاٹنا عمدی تھا تو عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ یہ قصاص پر نکاح ہے اور وہ مہر نہیں ہو سکتا تو مہر المثل واجب ہوگا جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کیا ہے اور یہ ایسا ہوگیا جیسے عورت سے شراب یا سور پر نکاح کیا تو مہر المثل واجب ہوتا ہے اور عورت پر دیت یا قصاص کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ مرد نے جب قصاص کو مہر قرار دیا تو بجہت مہر کے اسکے ساقط ہونے پر راضی ہوگیا تو اسکا حق مطلقاً ساقط ہو جائیگا یعنی اگرچہ جہت مہر باقی نہ رہی جب بھی ساقط ہو جائیگا جیسے کسی نے اس شرط پر قصاص ساقط کیا کہ وہ مال ہو جاوے تو قصاص ساقط ہو جائیگا یعنی اگرچہ مال نہ ملے جب بھی قصاص ساقط ہو جائیگا اور اگر یہ قتل خطاء ہو تو عورت کی مددگار برادری سے بقدر مہر المثل کے ساقط ہو جائیگا۔ ولهم ثلث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهي تصلح مهرا

الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه مريض مرض الموت والتزوج من الحوائج الاصلية ولا يصح في حق الزيادة على مهر المثل لانه محاباة فتكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنها فمن المحال ان ترجع عليهم بموجب جنايتها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لانهم ليسوا بقتلة فان كانت تخرج من الثلث تنفذ وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد رح كذلك الجواب فيما اذا تزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عندهما فاتفق جوابهما في الفصلين۔ پھر جیسے

مددگار برادری کے ذمہ سے بقدر عورت کے مہر المثل کے ساقط ہوا اور باقی پوری دیت تک کی تہائی بھی عاقلہ کے واسطے

وصیت بھی ہے تو بعد مہر المثل کے جو مقدار جنایت باقی رہی اسکا ایک تہائی بھی مددگار برادری کے ذمہ سے ساقط ہوگا اسواسطے کہ نکاح مذکور دیت پر واقع ہوا ہے تو یہ بمنزلہ عفو ہے حالانکہ مرد مذکور مرض الموت میں تھا تو صرف تہائی بطور وصیت جائز ہوگی اور دیت ایسی چیز ہے کہ وہ مہر ہو سکتی ہے لیکن اتنی بات جاننا چاہیے کہ عورت دیت میں سے بقدر مہر المثل کے پورے مال سے مستحق ہوگا کیونکہ نکاح کرنا حوائج اصلیہ میں سے ہے اور مہر المثل سے زیادہ میں عفو صحیح نہیں ہے اسواسطے کہ مرد مذکور مرض الموت میں ہے اور مہر المثل سے زیادتی محابات ہے پس یہ بطور وصیت جائز ہوگی اور یہ مددگار برادری سے ساقط کیجائیگی یعنی مہر المثل کل اور باقی کی تہائی بطور وصیت کے مددگار برادری سے ساقط کیا جائیگا کیونکہ عورت کی طرف سے مددگار برادری والے یہ بوجھ اٹھاتے ہیں پس یہ امر محال ہے کہ عورت اپنی مددگار برادری سے وہ مال واپس لے جو عورت کے جرم سے واجب ہوا ہے پھر یہ تہائی جو بطور زیادت ہے عاقلہ کے واسطے بطور وصیت ہو جائیگی اسواسطے کہ وہ لوگ وصیت کی لیاقت رکھتے ہیں کیونکہ وہ لوگ اس شخص کے قاتل نہیں ہیں پس اگر تہائی سے یہ زیادتی نکلتی ہو تو ساقط ہو جائیگی اور اگر نہ نکلے تو اسکی تہائی ساقط ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے اس عورت سے ہاتھ کے قطع پر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک قطع سے عفو کرنا اسکی سرایت سے بھی عفو ہے تو خطاء اور عمد دونوں صورتوں میں صاحبین کا جواب واحد ہے ف اگرچہ جنایت سے عفو یا سرایت پر نکاح ہو- قال ومن قطعت یده فاقتص له من الید ثم مات فانه یقتل المقتص منه لانه تبین ان الجنایة کانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستیفاء القطع لایوجب سقوط القود کمن له القود اذا استوفى طرف من علیه القصاص وعن ابی یوسف انه یسقط حقه فی القصاص لانه لما اقدم علی القطع فقد ابرأه عما وراءه ونحن نقول انما اقدم علی القطع ظنا منه ان حقه فیه وبعد السرایة تبین انه فی القود فلم یکن مبرئا عنه بدون العلم به- اگر ایک شخص زید کا ہاتھ عمدا کاٹا گیا پھر قاطع سے زید کے واسطے ہاتھ کا قصاص لے لیا گیا پھر سرایت زخم کی وجہ سے زید مرگیا تو قاطع اسکے قصاص میں قتل کیا جائیگا کیونکہ زید کی موت سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ قاطع کا جرم قتل عمد تھا اور زید کا حق درواقع قصاص تھا اور ہاتھ کاٹنے کا قصاص لینا اسکے قصاص قتل کو ساقط نہیں کرتا ہے جیسے اگر ایک شخص کے واسطے دوسرے پر حق قصاص واجب تھا پھر اسنے اسکا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اسکا حق قصاص ساقط نہ ہوگا اور ابو یوسف سے نادر میں روایت ہے کہ زید کا حق قصاص ساقط ہو جائیگا اسواسطے کہ زید نے جب ہاتھ کاٹنے پر اقدام کیا یعنی ہاتھ کا قصاص لینے پر اقدام کیا تو قاطع کو اسکے ماسوا سے بری کیا اور ہم کہتے ہیں کہ زید نے قصاص قطع پر اسواسطے اقدام کیا تھا کہ وہ اسی قدر اپنا حق گمان کرتا تھا حالانکہ سرایت زخم کے بعد ظاہر ہوا کہ اسکا حق قصاص قتل ہے تو یہ حکم نہیں دیا جائیگا کہ بیخبر ہونے اسنے قصاص سے معاف کیا ہے- قال ومن قتل ولیه عمدا فقطع ید قاتله ثم عفا وقد قضى له بالقصاص او لم یقض فعلى قاطع الید دیة الید عند ابی حنیفة رح وقالا لا شئ علیه لانه استوفى حقه فلا یضمنه وهذا لانه استحق اتلاف النفس بجمیع اجزائها ولهذا لو لم یعف لا یضمنه وکذا اذا سری وما برأ او ما عفا وما سری او قطع ثم حز رقبته قبل البرء او بعده وصار کما اذا کان له قصاص فی الطرف فقطع اصابعه ثم عفا لا یضمن الاصابع وله انه استوفى غیر حقه لان حقه فی القتل وهذا قطع وابانة وکان القیاس ان یجب القصاص الا انه سقط للشبهة فان له ان یتلفه تبعا واذا سقط وجب المال وانما لا یجب فی الحال لانه یحتمل ان یصیر قتلا بالسرایة فیکون مستوفیا حقه وملک القصاص فی النفس ضروری لا یظهر الا عند الاستیفاء او العفو او الاعتیاض لما انه تصرف فیه فاما قبل ذلک لم یظهر لعدم الضرورة بخلاف ما اذا سری لانه استیفاء

واما اذا لم یعف وما سری قلنا انه تبین کونه قطعا بغیر حق بالبرء حتی لو قطع واعتاد برأه بتقسیم الاشکال بهذا الخلاف واذا قطع ثم حز رقبته قبل البرء فهو استیفاء ولو حز بعد البرء فهو علی هذا الخلاف هو الصحیح والاصابع وان کانت تابعة قیاما بالکف فالکف تابعة لها غرضا بخلاف الطرف لانها تابعة للنفس من کل وجه۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا ولی عمداً قتل کیا گیا مثلاً زید کا مورث عمداً مارا گیا پس زید نے اُسکے قاتل کا ہاتھ کاٹا پھر اُسکو معاف کردیا خواہ اُسکے واسطے قصاص کا حکم رہا گیا تھا یا نہیں دیا گیا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید پر اُسکے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ کچھ نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ اُسنے اپنا حق حاصل کیا تو وہ ضامن نہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اُسکو قاتل کی جان و جمیع اجزاء تلف کرنے کا استحقاق حاصل تھا (اور انہیں اجزاء میں سے ہاتھ بھی ہے) اور اسی واسطے اگر اُسنے عفو نہ کیا ہو تو کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم ساری ہوا کہ جان جاتی رہی اور اچھا ہوا یا ہاتھ کا زخم ساری نہیں ہوا اور اُسنے عفو نہیں کیا یا اُسنے ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد یا اچھے ہونے سے پہلے گردن کاٹ دی تو بھی صاحبین کے نزدیک وہ ضامن نہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے اُسکو ہاتھ کے قصاص کا حق حاصل تھا پس اُسنے انگلیاں کاٹیں پھر عفو کیا تو وہ انگلیوں کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زید نے اپنے حق کے سوائے دوسری چیز حاصل کی اسواسطے کہ اُسکو قتل کا استحقاق حاصل تھا حالانکہ جب اُسنے ہاتھ کاٹ کر الگ کردیا پھر قیاس یہ تھا کہ زید پر اس ہاتھ کا قصاص واجب ہو لیکن بوجہ شبہہ کے قصاص ساقط ہوگیا کیونکہ اُسکو جان اور اُسکے ذیل میں ہاتھ تلف کرنے کا اختیار تھا اور جب قصاص ساقط ہوا تو مال واجب ہوگا پھر اچھے ہوجانے کے بعد واجب الاداء ہوگا اور فی الحال اسواسطے نہیں واجب ہوتا ہے کہ شاید ہاتھ کا زخم سرایت کرکے اُسکے قتل تک نوبت پہونچا دے تو زید اپنا استحقاق پورا لینے والا ہو جائیگا یعنی ہاتھ کاٹنے کا تاوان اُسی وقت تک لازم ہے کہ قاتل مذکور ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے اور اگر مرگیا تو گویا اُسنے قصاص میں قتل کردیا۔ اور واضح ہو کہ قاتل کے نفس میں قصاص کی ملکیت بقدر ضرورت ہے یعنی ولی المقتول کو نفس قاتل کی ملکیت مطلقہ حاصل نہیں ہے بلکہ ضروریہ ہے جسکا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا عفو کرنے کے وقت یا عوض لینے کے وقت ہوتا ہے کیونکہ یہ ہر ایک اُسکی نفس میں تصرف ہے اور اس سے پہلے تو یہ ملکیت بوجہ ضرورت کے ظاہر نہوگی بخلاف اسکے اگر ہاتھ کاٹنا ساری ہوگیا اور وہ مرگیا تو اسوجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ اُسنے اپنا حق قصاص حاصل کرلیا۔ اور اگر اُسنے عفو نہیں کیا اور زخم ساری نہیں ہوا تو بالاتفاق ضامن نہوتا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ناحق ہاتھ کاٹنا اُسوقت ظاہر ہوگا کہ زخم اچھا ہوجائے حتی کہ اگر اُسنے ہاتھ کاٹا اور قصاص عفو نہیں کیا اور زخم اچھا ہوگیا تو صحیح یہ ہے کہ اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنے امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ اور اگر اُسنے ہاتھ کاٹا پھر اچھے ہونے سے پہلے اُسکی گردن کاٹی تو یہ استیفاء قصاص ہے۔ اور اگر اُسنے اچھے ہونے کے بعد گردن کاٹی تو اسمیں بھی اختلاف ہے یعنے امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ انگلیاں اگرچہ وجود میں ہتھیلی کے تابع ہیں تو مقصود کی راہ سے ہتھیلی بھی انگلیوں کے تابع ہے یعنے دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہے بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کہ یہ ہر طرح سے جان کے تابع ہیں۔ قال ومن له القصاص فی الطرف اذا استوفاه ثم سری الی النفس ومات یضمن دیة النفس عند ابی حنیفة رحؒ وقالا لا یضمن لانه استوفی حقه وهو القطع ولا یمکن التقیید بوصف السلامة لما فیه من سد باب القصاص اذ الاحتراز عن السرایة لیس فی وسعه فصار کالامام والبزاغ والحجام والمامور بقطع الید۔ اور جس شخص کے واسطے اطراف یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ میں سے کسی کا قصاص واجب ہو چنانچہ اُسنے اپنا قصاص لے لیا یعنی ہاتھ کاٹ لیا پھر اس زخم کی سرایت سے اُسکی جان

جاتی رہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قصاص لینے والا اسکی جان کی دیت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ضامن ہوگا (اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہی) اسواسطے کہ قصاص لینے والے نے اپنا حق یعنی ہاتھ کاٹنا حاصل کرلیا اور اُسکے ساتھ یہ قید نہیں ممکن ہی جسکا ہاتھ کاٹا ہی تو وہ سلامت رہے کیونکہ ایسی قید لگانے مین قصاص کا دروازہ بند ہوجائیگا اسواسطے کہ سرایت سے بچاؤ اُسکے اختیار مین نہیں ہی تو ایسا ہوگیا جیسے امام و بزاغ و حجام و جلاد جو ہاتھ کاٹنے کے واسطے مامور ہو ف یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور وغیرہ کا ہاتھ کاٹا اور وہ زخم کی سرایت سے مرگیا تو امام ضامن نہین ہی۔ اور اسی طرح بزاغ یعنی جانورون کا نشتر مارنے والا یا حجام یعنی پچھنے لگانے والا اگر دستور کے موافق کام کرے پھر زخم کی سرایت سے تلف ہو تو تاوان نہین ہوتا ہی اور اسی طرح اگر قاضی نے جلاد کو چور کا ہاتھ کاٹنے کے واسطے حکم کیا یا مثلاً زید کے ہاتھ مین آکلہ پیدا ہوگیا اور اُسنے طبیب کو حکم دیا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اگر اُسکی سرایت سے جان تلف ہو تو تاوان نہین ہی اسی طرح یہان جسنے قصاص لیا اُسنے اپنا حق حاصل کرلیا اور سرایت ہونا اُسکے اختیار مین نہین ہی پس وہ ضامن نہوگا ولہ انہ قتل بغیر حق لان حقہ فی القطع وہذا وقع قتلا ولہذا لو وقع ظلما کان قتلا ولانہ جرح افضی الی فوات الحیوۃ فی مجری العادۃ وہو مسمی القتل الا ان القصاص سقط للشبہۃ فوجب المال بخلاف ما استشہدا بہ من المسائل لانہ مکلف فیہا بالفعل اما تقلدا کالامام او عقدا کما فی غیرہ منہما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ یہ قتل بغیر حق ہی کیونکہ اُسکا حق تو ہاتھ کاٹنے مین تھا حالانکہ یہ قتل واقع ہوگیا اسی واسطے اگر ظلماً واقع ہوتا ہو تو قصاص واجب ہوتا ہی یعنی اگر عمداً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کرکے جان جانے تک پہونچا تو قصاص واجب ہی اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی جراحت واقع ہوئی کہ عادت کے موافق جان جانے تک نوبت آئی اور قتل کے معنی یہی ہین لیکن قصاص اسوجہ سے ساقط ہوا کہ شبہہ موجود ہی تو مال واجب ہوا بخلاف اُن مسائل کے جنسے شافعی نے استدلال کیا ہی یعنی حجام و بزاغ وغیرہ کہ اُنہین ہاتھ کاٹنے والا اس فعل پر مامور ہی خواہ بطور خلافت جیسے امام و قاضی ہی اور یا بطور اجارہ جیسے حجام و بزاغ ہی ف اور اسپر اعتراض کیا گیا کہ مامور ہونے سے استحقاق سے زیادہ کوئی امر حاصل نہین ہوتا پس فرق مشکل ہی واللہ تعالے اعلم۔ فالواجبات لا تتقید بوصف السلامۃ کالرمی الے الحربی وفیما نحن فیہ لا التزام ولا وجوب اذ ہو مندوب الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبہ الاصطیاد۔ اور جو امور واجبی ہون اُنمین سلامتی کی قید نہین ہوتی ہی جیسے حربی کو تیر مارنا یعنی اسمین یہ قید نہین ہی کہ وہان کسی مسلمان کو نہ لگے اور رہا یہ قصاص کا مسئلہ جسمین ہم گفتگو کرتے ہین اسمین التزام نہین اور نہ وجوب ہی اسواسطے کہ عفو کرنا مندوب ہی پس قصاص از قسم اطلاق ہی یعنی اجازت و اباحت ہی پس یہ شکار مارنے کے مشابہ ہوا یعنی شکار مارنے مین یہ شرط ہی کہ معصوم کی جان سلامت رہے حتی کہ اگر شکار کا تیر کسی آدمی کے لگا تو وہ ضامن ہوگا اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے مین جان گئی تو وہ ضامن ہی۔

باب الشہادۃ فی القتل

یہ باب قتل مین گواہی دینے کے بیان مین ہی۔

قال ومن قتل ولہ ابنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البینۃ علی القتل ثم قدم الغائب فانہ یعید البینۃ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعید وان کان خطأ لم یعدہا بالاجماع وکذلک الدین یکون لابیہما علی اخر۔ اگر زید عمداً مقتول ہوا اور اُسکے دو پسر ہین ایک حاضر ہی اور دوسرا غائب ہی پس حاضر نے قاتل پر قتل

گواہ قائم کیے پھر غائب بھی حاضر ہوا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ گواہوں کا اعادہ کرے اور صاحبین کے نزدیک اعادہ
نہیں کرے گا پس یہ صورت اختلافی ہے اور اگر قتل مذکور خطا کا قتل ہو یا بالاجماع اعادہ نہیں ہے اور اسی طرح انکے باپ کا اگر کسی پر
قرضہ ہو تو بھی بالاجماع اعادہ نہیں ہے۔ ف۔ اور قاتل تا وقت حاضر ہونے غائب کے بالاجماع قید رکھا جائیگا اور جب تک
غائب حاضر نہو جب تک بالاجماع قصاص کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ غائب کی غیر حاضری میں حاضر کو بالاجماع قصاص لینے کا اختیار
نہیں ہے۔ الکفایہ۔ پس اختلافی صورت صرف قتل عمد میں غائب کے گواہ اعادہ کرنے میں ہے۔ لہما فی الخلافیۃ ان القصاص
طریقہ طریق الوراثۃ کالدین وہذا لانہ عوض عن نفسہ فیکون الملک فیہ لمن لہ الملک فی المعوض کما
فی الدیۃ ولہذا لو انقلب مالا یکون للمیت ولہذا یسقط بعفوہ بعد الجرح قبل الموت فینتصب احد
الورثۃ خصما عن الباقین۔ مسئلہ خلافیہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسی چیز ہے جو بطریق وراثت کے عمل میں
لایا جاتا ہے جیسے قرضہ ہوتا ہے یعنی پہلے مورث کی ملک حاصل ہوتی ہے پھر وارث کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قصاص
تو مقتول کی جان کا عوض ہوتا ہے تو جسکے واسطے معوض یعنی جان میں ملکیت حاصل ہے اُسی کے واسطے عوض یعنی قصاص میں
ملکیت حاصل ہوگی جیسے دیت میں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر قصاص بدل کر مال ہو جائے تو وہ میت کے واسطے ہوگا اور
اسی واسطے اگر میت نے بعد مجروح ہونے کے قاتل کو معاف کر دیا پھر مرا تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے پس قصاص کی صورت میں
سب وارثوں کی طرف سے ایک وارث خصم ہو سکتا ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرضخواہ کسی ایک وارث
کو کچہری میں لایا تو یہ وارث اپنے ساتھی وارثوں کی طرف سے بھی مدعا علیہ ہو جائیگا یعنی قرضخواہ کے واسطے جو حکم اس حاضر
پر دیا جائے وہ جملہ وارثوں پر نافذ ہوگا چنانچہ کتاب القضاء میں مذکور ہوا پس اسی طرح جب قصاص بھی بمنزلہ قرضہ کے ہے
اور میت کی طرف سے ایک وارث حاضر ہوا اور اسنے قاتل پر قصاص ثابت کر دیا تو سب وارثوں کے واسطے یہی ثبوت
کافی ہے اور وارث غائب کو دوبارہ گواہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے اور امامؒ کے
نزدیک گواہ اعادہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ولہ ان القصاص طریقہ طریق الخلافۃ دون الوراثۃ الا تری
ان ملک القصاص یثبت بعد الموت والمیت لیس من اہلہ بخلاف الدین والدیۃ لانہ من اہل
الملک فی الاموال کما اذا نصب شبکۃ وتعلق بہا صید بعد موتہ فانہ یملکہ واذا کان طریقہ الاثبات
ابتداء لاینتصب احدہم خصما عن الباقین فیعید البینۃ بعد حضورہ۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل
یہ ہے کہ طریقہ قصاص تو طریقہ خلافت ہے اور طریقہ وراثت نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مقتول کو قصاص کے بعد ملکیت حاصل
ہوتی ہے حالانکہ میت کو یہ لیاقت نہیں ہے پس یہ اسی واسطے ہے کہ اُسکا خلیفہ اُسکے قائم مقام موجود ہے بخلاف قرضہ و دیت کے
کیونکہ میت کو اموال میں ملکیت کی لیاقت حاصل ہے (لہذا میت کو اُسی کے مال سے کفن دیا جاتا اور اُسی کے مال سے
اُسکے قرضے ادا کیے جاتے ہیں تو اسکا مال ابھی باقی ہے) اور جیسے ایک چڑیمار نے ایک جال لگایا اور چڑیمار کی موت
کے بعد اُسمیں شکار پھنسا تو چڑیمار اس شکار کا مالک ہوگا اگرچہ مرگیا ہے اور جب یہ بات معلوم ہوئی کہ قصاص کا طریقہ
ابتدائی اثبات ہے تو ایک وارث باقی وارثوں کی جانب سے خصم نہیں ہو سکتا لہذا غائب جب حاضر ہو تو وہ اپنی گواہی کا
اعادہ کریگا۔ فان اقام القاتل البینۃ ان الغائب قد عفا فالشاہد خصم ویسقط القصاص لانہ ادعی علی
الحاضر سقوط حقہ فی القصاص الی مال ولا یمکنہ اثباتہ الا باثبات العفو من الغائب فینتصب
الحاضر خصما عن الغائب وکذلک عبد بین رجلین قتل عمدا واحد الرجلین غائب فہو علی ہذا لما بیناہ
پھر قاتل نے اس حاضر پر اپنے گواہ قائم کیے کہ وارث غائب نے مجھے خون عفو کیا ہے تو اُسکے گواہ مسموع ہونگے اور وارث

حاضر اُسکا خصم قرار دیا جائیگا اور قاتل سے قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ اس قاتل نے اس حاضر پر گویا یہ دعویٰ کیا کہ تیرا
حق قصاص ساقط ہو کر مال کی جانب منتقل ہوا ہے اور قاتل نے اس دعویٰ کا اثبات صرف اسی طور پر کر سکتا ہے کہ غائب
کی جانب سے عفو کرنا ثابت کرے پس اس بارہ میں جو وارث حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر ایک
غلام دو شخصوں میں مشترک ہو اور یہ غلام عمداً قتل کیا گیا اور دونوں مالکوں میں سے ایک حاضر ہے اور ایک غائب ہے تو اسمیں
بھی ایسا ہی حکم ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ قال فان کانت الاولیاء ثلثة فشہد اثنان منہم علی الآخر انہ قد عفا
فشہادتہما باطلة وہو عفو منہما لانہما یجران بشہادتہما الی انفسہما مغنما وہو انقلاب القود مالا۔ پھر اگر
مقتول کے اولیاء تین شخص ہوں اور انمیں سے دو وارثوں نے حاضر ہو کر تیسرے وارث پر یہ گواہی دی کہ اُسنے قصاص
عفو کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی باطل ہے بلکہ یہ ان دونوں کی طرف سے عفو قرار دیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی
کے ذریعہ سے اپنی ذات کے واسطے نفع کھینچتے ہیں اور نفع یہ ہے کہ قصاص بدل کر مال ہو جائے۔ فان صدقہما القاتل
فالدیة بینہم اثلاثا معناہ اذا صدقہما وحدہ لانہ لما صدقہما فقد اقر بثلثی الدیة لہما فصح اقرارہ الا انہ یدعی
سقوط حق المشہود علیہ وہو ینکر فلا یصدق ویلزمہ نصیبہ۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کی تو
کل دیت ان تینوں وارثوں میں تین تہائی منقسم ہوگی اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ فقط قاتل نے ان دونوں کی تصدیق
کی ہو لیکن وارث سوم نے تکذیب کی تو ان سب میں دیت تین تہائی ہوگی اسواسطے کہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی
تو اُسنے دو تہائی دیت کا ان دونوں کے واسطے اقرار کیا تو اُسکا اقرار صحیح ہوا لیکن وہ تیسرے وارث کا حق ساقط ہونے
کا مدعی ہے جسپر گواہی دی گئی ہے حالانکہ تیسرا مدعی اس سے منکر ہے تو اُسپر دعویٰ قاتل کی تصدیق نہوگی پس اُسکے حصہ دیت کا ضامن
ہوگا۔ وان کذبہما فلا شیء لہما وللآخر ثلث الدیة معناہ اذا کذبہما القاتل ایضا وہذا لانہما اقرا علی انفسہما
بسقوط القصاص فقبل وادعیا انقلاب نصیبہما مالا فلا یقبل الا بحجة وینقلب نصیب المشہود علیہ
مالا لان دعواہما العفو علیہ وہو منکر بمنزلة ابتداء العفو منہما فی حق المشہود علیہ لان سقوط القود مضاف
الیہما وان صدقہما المشہود علیہ وحدہ غرم القاتل ثلث الدیة للمشہود علیہ لاقرارہ لہ بذلک۔ اور اگر
قاتل نے ان دونوں گواہوں کی تکذیب کی تو انکے واسطے کچھ نہوگا اور تیسرے کے واسطے تہائی دیت ملیگی اور اس مسئلہ
کے معنی یہ ہیں کہ جیسے تیسرے وارث نے جسپر ان دونوں نے گواہی دی ہے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا ویسے ہی قاتل نے
بھی ان دونوں کو جھٹلایا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنی ذات پر قصاص ساقط ہونے کا اقرار کیا تو انکا اقرار قبول
ہوگا پھر ان دونوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ انکا حصہ قصاص بدل کر مال ہو گیا تو یہ بغیر حجت کے قبول نہوگا لیکن جس وارث
پر انھوں نے گواہی دی ہے اُسکا حق قصاص بدل کر مال ہو جائیگا اسواسطے کہ ان دونوں کی طرف سے تیسرے پر عفو کا دعوے
کرنا حالانکہ وہ منکر ہے ایسا قرار دیا گیا کہ ان دونوں کی طرف سے ابتدائے عفو ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا انھیں دونوں کی
طرف منسوب ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کی تصدیق کی ولیکن قاتل نے تکذیب کی تو تیسرے وارث
کے واسطے قاتل اُسکے حصہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اُسکے واسطے اُسکے حصہ دیت کا اقرار کرنے والا ہو گیا۔ قال واذا
شہد الشہود انہ ضربہ فلم یزل صاحب فراش حتی مات فعلیہ القود اذا کان عمدا لان الثابت بالشہادة
کالثابت معاینة وفی ذلک القصاص علی ما بیناہ والشہادة علی قتل العمد تتحقق علی ہذا الوجہ لان
الموت بسبب الضرب انما یعرف اذا صار بالضرب صاحب فراش حتی مات وتاویلہ اذا شہدوا
انہ ضربہ بشیء جارح۔ اگر گواہوں نے زید پر گواہی دی کہ اُسنے بکر کو مارا پس بکر برابر بچھونے پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا

زد پر قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ ضرب عمد ہو اسواسطے کہ وہ امر گواہی ثابت ہو وہ ایسا ہی جیسے آنکھون دیکھے ثابت ہوا
حالانکہ آنکھون دیکھے کی صورت مین قصاص واجب ہی جیسا کہ ہمنے ابتداء کتاب مین بیان کیا اور قتل عمد بر گواہی ہی طرح متحقق ہوتا
ہی کیونکہ ضرب کی وجہ سے موت اسی طرح پہچانی جاتی ہی کہ جب ضرب سے وہ بستر سے لگ گیا یہانتک کہ مر گیا اور مسئلہ کی تاویل یہ ہی کہ
قصاص اُسوقت واجب ہوگا جب گواہون نے یون گواہی دی کہ اُسنے مجروح کرنے والی چیز سے مارا اتفاقاً اور یہ اُسوقت ہی کہ
دونون گواہ مختلف نہون۔ قال واذا اختلف شاهدا القتل فی الایام او فی البلد او فی الذی کان به القتل فهو باطل
لان القتل لا یعاد ولا یکرر والقتل فی زمان او فی مکان غیر القتل فی زمان او مکان آخر والقتل بالعصا غیر القتل
بالسلاح لان الثانی عمد والاول شبه العمد ویختلف احکامهما فکان علی کل قتل شهادة فرد ولذا اذا قال احدهما
قتله بالعصا وقال الآخر لا ادری بای شیء قتله فهو باطل لان المطلق یغایر المقید۔ اور اگر قتل کے دونون
گواہون نے دن مین یا شہر مین یا اُس آلہ مین جس سے قتل واقع ہوا ہی اختلاف کیا تو یہ گواہی باطل ہی یعنی مثلاً ایک نے
کہا بروز جمعہ قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ بروز دوشنبہ قتل کیا یا ایک نے کہا کہ شہر لکھنؤ مین اور دوسرے نے کہا کہ شہر فیض آباد
مین قتل کیا یا ایک نے کہا کہ ہتھیار سے مارا اور دوسرے نے کہا کہ لٹھ سے مارا تو یہ باطل ہی اسواسطے کہ قتل کا اعادہ و تکرار
نہیں ہوسکتی اور جو قتل کہ ایک وقت یا ایک جگہ مین ہو وہ اُس قتل سے جو دوسرے وقت مین یا دوسری جگہ مین ہو مغایر ہوگا
اور اسی طرح لاٹھی سے قتل دوسرا ہی اور ہتھیار سے قتل دیگر ہی کیونکہ ہتھیار کا قتل تو قتل عمد ہی اور لاٹھی کا قتل شبہ العمد ہی
اور ان دونون کے احکام مین اختلاف ہی تو ہر ایک قتل پر صرف ایک گواہ رہگیا۔ اور اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اُسنے
لاٹھی سے قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ مجھے یہ نہیں معلوم کہ کس چیز سے قتل کیا تو بھی باطل ہی اسواسطے کہ مطلق اور مقید
مین مغایرت ہی۔ قال وان شهدا انه قتله وقالا لا ندری بای شیء قتله ففیه الدیة استحساناً والقیاس ان لا
تقبل هذه الشهادة لان القتل یختلف باختلاف الآلة فجهل المشهود به وجه الاستحسان انهم شهدوا
بقتل مطلق والمطلق لیس بمجمل فیجب اقل موجبیه وهو الدیة ولانه یحمل اجمالهم فی الشهادة علی
اجمالهم بالمشهود علیه سترا علیه او لو انهم فی نفی العلم لظاهر ما ورد باطلاقه فی اصلاح ذات البین
وهذا فی معناه فلا یثبت الاختلاف بالشک وتجب الدیة فی ماله لان الاصل فی الفعل العمد فلا یلزم
العاقلة۔ اور اگر دونون گواہون نے اسطرح گواہی دی کہ اس قاتل زید نے بکر کو قتل کیا ہی اور دونون نے کہا کہ ہم
نہیں جانتے کہ کس چیز سے قتل کیا ہی تو اس صورت مین استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ ایسی گواہی قبول
نہو کیونکہ آلہ قتل مختلف ہونے سے حکم قتل بھی مختلف ہو جاتا ہی حالانکہ یہان جس چیز سے قتل کیا وہ مجہول ہی۔ استحسان
کی وجہ یہ ہی کہ انھون نے قتل مطلق کی گواہی دی اور مطلق کچھ مجمل نہیں ہی (بلکہ مبہم ہی) پس قتل کے دونون موجب یعنی
قصاص و دیت مین سے جو کمتر ہی وہ واجب ہوگا اور وہ دیت ہی۔ اور اس دلیل سے کہ گواہی مین گواہون کا اجمال کرنا
اس امر پر محمول ہوگا کہ انھون نے قاتل پر احسان کیا تاکہ اُسکے حق مین پردہ پوشی ہو (حالانکہ آلہ قتل اُنکو معلوم تھا۔ اگر
کہا جائے کہ پھر انھون نے جھوٹھ بولا تو فاسق ہوئے جواب یہ کہ فاسق نہون گے) اور نجاننے مین اپنے دروغ کی انھون نے
تاویل اُس حدیث سے نکالی جو باہمی مسلمانون کی اصلاح کے لیے جھوٹھ بولنے کی اجازت مین وارد ہی کہ اُسکو ظاہر اطلاق
پر محمول کیا اور یہ امر بھی اصلاح کے معنی مین قرار دیا پس جب شک ہی کہ انھون نے ایسا کیا ہو تو شک کی وجہ سے گواہی
کا اختلاف ثابت نہوگا اور یہ دیت اس قاتل کے مال مین واجب ہوگی کیونکہ فعل مین اصل یہ ہی کہ عمد ہو (پس خطاء ہونا
بدلیل چاہیے حالانکہ اسکی دلیل موجود نہیں) تو یہ دیت مددگار برادری پر لازم نہوگی ف — واضح ہو کہ مجمل و مطلق مین

فرق ہی کیونکہ مجمل وہ ہی جسمین چند معانی کا اشتباہ ہوا اور مراد معلوم نہو۔ پھر اگر کسی دلیل سے کوئی معنی متعین ہون تو اسپر
عمل ہوتا ہی اور مطلق وہ ہی کہ اُسکے معنی معلوم ہوتے ہین لیکن اُسکے تحت مین کئی فرد مختلف اصناف کے مندرج ہوتے ہین
تو کسی فرد کو لے لیا جاوے بہرحال مطلق پر عمل ہو جائیگا کیونکہ ذات معلوم ہی جیسے اللہ تعالے نے قوم موسی علیہ السلام
کو حکم دیا کہ اذبحوا البقرۃ۔ تو بقرہ مطلق ہی کہ سپید یا سُرخ یا زرد کسی رنگ کی ہو اور جوان و بڑھی وغیرہ کسی سن کی ہو اور ہل
مین چلانے والی کسی قسم کی ہو لہذا اسپر عمل ممکن ہی اسی واسطے حدیث مین آیا کہ اس حکم کے وقت بنی اسرائیل جس کسی گا
کو قربان کرتے جائز ہو جاتا ولیکن ان لوگون نے سختی کی تو اللہ تعالے نے اپر سخت کر دیا چنانچہ حضرت موسی علیہ السلام کہتے
رہے کہ فافعلوا ما تؤمرون۔ یعنی جو تمکو حکم دیا گیا اسپر عمل کرو۔ مگر انھون نے بار بار پوچھا کہ ادع لنا ربک الخ یعنی بار بار پوچھا
کہ سن کیا ہی اور رنگ کیا ہی اور کام مین مستعمل ہو یا نہو حتی کہ امر شدید ہو گیا حتی کہ اللہ تعالے نے ذکر فرمایا فذبحوہا
وما کادوا یفعلون۔ یعنی ان لوگون نے ایسی گاے تلاش کر کے ذبح کی اور قریب نہین تھا کہ ذبح کرین یعنی گرانی ثمن
کی وجہ سے اسپر عمل کرتے نہین نظر آتے تھے۔ دوسری مثال یہ کہ اللہ تعالے نے ہمپر کفارۂ ظہار مین۔ تحریر رقبہ۔ کا حکم
دیا حالانکہ مملوک آدمی مین مومن و کافر دونون ہوتے ہین پس ہم لوگ جائز رکھتے ہین کہ چاہے مومن آزاد کرے یا کافر
آزاد کرے جائز ہی۔ اور مجمل کی مثال جیسے کسی نے کہا کہ زید کا مجھپر کچھ حق ہی تو یہ معنی مجمل ہی حتی کہ گالی و قذف وغیرہ بھی
حق ہوتا ہی اور اسپر عمل ممکن نہین ہی۔ ملی ما قالوا۔ اور جس حدیث کی طرف اشارہ کیا کہ اصلاح باہمی مین جھوٹ بولنا بظاہر
حدیث جائز ہی اسکے معنی یہ ہین کہ اہل عدل و انصاف باہم ملکر دونون دشمنون مین صلح کرائین کہ ہر ایک سے دوسرے کی اچھی
بات بیان کرین مثلاً زید و بکر مین دشمنی ہی پس اہل عدل نے زید سے کہا کہ تجھے جانا کہ بکر تمکو اپنا مہربان بھائی جانتا ہی اور
تم اسکو دشمن سمجھتے ہو وعلی ہذا بکر کی طرف بھی ایسا ہی زید سے پہونچایا اور یہ امر اصل ہی کہ اہل ایمان باہم بھائی بھائی ہین
اور مومنین باہم ایک دوسرے پر مہربان ہین اور مانند اسکے۔ حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مین ہی کہ کیا مین تمکو ایسی بات
نہ بتلاؤن جو دنون کو روزہ رکھنے اور راتون کو عبادت کرنے سے افضل ہو۔ عرض کیا گیا کہ ہان یا رسول اللہ ضرور فرمایئے
آپ نے فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہی اور فرمایا کہ باہمی فساد ہی دین کا مونڈنے والا ہی۔ رواہ الترمذی وصححہ وابن حبان والبخاری
فی الادب واحمد وغیرہم۔ اور بکثرت طرق سے بدرجۂ شہرت ہی واللہ تعالے اعلم۔ م۔ قال واذا اقر رجلان کل واحد
منہما انہ قتل فلانا فقال الولی قتلتماہ جمیعا فلہ ان یقتلہما وان شہدوا علی رجل انہ قتل فلانا وشہد
آخرون علی آخر بقتلہ وقال الولی قتلتماہ جمیعا بطل ذلک کلہ والفرق ان الاقرار والشہادۃ
یتناول کل واحد منہما وجود کل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التکذیب فی الاول من
المقرلہ وفی الثانی من المشہود لہ غیر ان تکذیب المقرلہ المقر فی بعض ما اقر بہ لایبطل اقرارہ فی الباقی
وتکذیب المشہود لہ الشاہد فی بعض ما شہد بہ یبطل شہادتہ اصلا لان التکذیب تفسیق وفسق الشاہد
یمنع القبول اما فسق المقر لایمنع صحۃ الاقرار۔ اگر دو شخصون مین سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ مین نے فلان
شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہی پس زید کے ولی نے کہا کہ تم دونون نے اُسکو قتل کیا ہی تو اسکو اختیار ہی کہ ان دونون کو قتل
کرے یعنی دونون سے قصاص لے اور اگر دو گواہون نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے زید کو قتل کیا ہی اور دوسرے
دو گواہون نے دوسرے شخص پر گواہی دی کہ اسنے زید کو قتل کیا ہی اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونون نے اُسکو قتل
کیا ہی تو یہ سب باطل ہو گیا اور اقرار و گواہی مین فرق یہ ہی کہ اقرار و گواہی مین سے ہر ایک مشتمل ہی کہ ہر ایک مقر یا مشہود علیہ
سے پورا قتل اور وجوب قصاص پایا گیا پھر اقرار کی صورت مین مقرلہ یعنی ولی کی طرف سے تکذیب پیدا ہوئی یعنی ہر ایک

سے پورا قتل نہیں بلکہ اُسنے دو دو زن کو قاتل ٹھہرایا اور دوسرے کا صورت نہیں گواہی مین بھی ولی کی طرف سے تکذیب پائی گئی
یعنی اُسنے دو زن کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فریق گواہ نے جسپر گواہی دی اُسی کو پورا قاتل ٹھہرایا تھا تو گویا اپنے گواہ کی
تکذیب کی اور یون کہا کہ گواہ جھوٹے ہین بلکہ تم دو زن ملکر اُسکے قاتل ہو مگر اقرار و گواہی مین فرق یہ نکلا کہ اقرار ایسی چیز
کہ مقر اگر مقر کے بعض اقرار مین تکذیب کرے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا کیونکہ جھوٹے مقر سے بھی اقرار جائز ہے
اور اگر مشہود لہ مدعی نے اپنے گواہ کو اُسکی بعض گواہی جھٹلایا تو گواہی بالکل باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اُسکو جھٹلانا تفسیق ہے
یعنے گویا کہا کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کا فاسق ہونا اُسکی گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اور رہا مقر کا فاسق ہونا
تو اُسکے اقرار صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اقرار صحیح رہا۔

باب فی اعتبار حالة القتل

یہ باب حالت قتل کو اعتبار کرنے کے بیان مین ہے۔

قال ومن رمی مسلما فارتد المرمی الیه والعیاذ باللہ ثم وقع به السهم فعلی الرامی الدیة عند ابی حنیفة
وقالا لا شئی علیه لانه بالارتداد اسقط تقوم نفسه فیکون مبریا للرامی عن موجبه کما اذا ابرأه بعد الجرح
قبل الموت وله ان الضمان یجب بفعله وهو الرمی اذ لا فعل منه بعده فیعتبر حالة الرمی والمرمی الیه
فیها متقوم ولهذا یعتبر حالة الرمی فی حق الحل حتی لا یحرم بردة الرامی بعد الرمی وکذا فی حق التکفیر حتی
جاز بعد الجرح قبل الموت والفعل وان کان عمدا فالقود سقط للشبهة ووجبت الدیة۔ اگر ایک
نے دوسرے مسلمان کو تیر مارا مثلاً زید نے بکر کو تیر مارا پھر جسکو تیر مارا وہ مرتد ہو گیا نعوذ باللہ من ذالک۔ پھر بعد مرتد
ہونے کے یہ تیر اُسکے بدن کو لگا کہ وہ مرگیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیر مارنے والے پر دیت واجب ہوگی۔ اور صاحبین نے
کہا کہ اُسپر کچھ نہیں واجب ہوگا (اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے ع) **ف** اور تصویر مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً بکر ایک
جماعت ثقات مسلمانون مین باتین کرتا اور دین کے بارہ مین جھگڑتا ہے اور زید دور ہے پھر بکر نے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا اور
اسلام سے پھر گیا اور زید اس سے واقف نہیں مگر زید نے تیر پھینکا اور تیر مذکور بکر کے اُسوقت لگا کہ وہ مرتد ہو گیا تھا
چنانچہ ان عادل گواہون نے یہ گواہی ادا کی تو اس صورت مین امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک زید دیت کا ضامن ہے جو مرتد
کے وارثون کو ملیگی اور صاحبین کے نزدیک زید پر کچھ نہیں اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا مذہب ہے۔ م سکیونکہ بکر نے مرتد ہونے کی
وجہ سے اپنا تقوم ذاتی ساقط کر دیا تو وہ زید کو تاوان قتل سے بری کرنے والا ہو گیا جیسے مجروح قبل موت کے بری کردے
تو وہ بری ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان بوجہ فعل زید کے واجب ہوا یعنی تیر مارنے سے تاوان واجب
ہے کیونکہ زید کی طرف سے بعد تیر پھینکنے کے کوئی فعل نہیں پایا گیا تو تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوگی اور تیر پھینکنے کی حالت مین
بکر کی ذات متقوم تھی یعنے اُسوقت بظاہر مسلمان تھا اور چونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوتی ہے لہذا شکار حلال ہونے مین
بھی تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے چنانچہ اگر کسی نے تسمیہ پڑھکر تیر پھینکا پھر نعوذ باللہ مرتد ہو گیا پھر یہ تیر اُس شکار کے لگا تو
وہ حلال رہیگا اور بعد پھینکنے کے اُسکے مرتد ہو جانے سے شکار حرام نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم کفارہ دینے کے حق مین ہے
حتی کہ اگر کسی مسلمان کو خطاء سے مجروح کیا پھر اُسکی موت سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا تو جائز ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ
تیر مارنے والے کا فعل اگرچہ قتل عمد ہے لیکن شبہہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوا اور اُسکے مال مین دیت واجب ہوئی۔
ولو رمی الیه وهو مرتد فاسلم ثم وقع به السهم فلا شئی علیه فی قولهم جمیعا وکذا اذا رمی حربیا فاسلم

فلان الرمی ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا ینقلب موجبا لتغیر درجۃ متقوما بعد ذلک

اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ زید نے بکر کی جانب ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ بکر مرتد تھا پس وہ مسلمان ہو گیا پھر اُسکے تیر لگا اور مرگیا تو بالاجماع ابوحنیفہ و صاحبین کے قول میں زید پر کچھ واجب نہوگا - اور اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی جانب تیر پھینکا پس وہ مسلمان ہو گیا پھر یہ تیر اُسکے لگا اور مرگیا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ یہ پھینکنا موجب ضمان منعقد نہیں ہوا کیونکہ محل یعنے مرتد یا حربی کچھ محل متقوم نہیں تھا تو بعد اسکے متقوم ہو جانے کے زید کا فعل بدل کر موجب ضمان نہوگا - قال وان رمی عبدا فاعتقہ مولاہ ثم وقع السہم بہ فعلیہ قیمتہ للمولے عند ابی حنیفۃ رح -

اگر زید نے کسی غلام کو تیر مارا اور ہنوز تیر اُس تک نہیں پہونچا تھا کہ غلام کے مولی نے اُسکو آزاد کر دیا پھر اُسکے تیر لگا کہ وہ مرگیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک زید پر اس غلام کی قیمت اُسکے مولے کے واسطے واجب ہوگی - وقال محمد رح علیہ فضل ما بین قیمتہ مرمیا الے غیر مرمی وقول ابی یوسف رح مع قول ابی حنیفۃ رح لہ ان العتق قاطع للسرایۃ واذا انقطعت بقی مجرد الرمی وہو جنایۃ ینتقص بہا قیمۃ المرمی الیہ بالاضافۃ الے ما قبل الرمی فیجب ذلک - اور امام محمد رح نے کہا کہ تیر مارنے والے پر غلام مرمی اور غیر مرمی دونوں حالتوں کی قیمت کا فرق واجب ہوگا - اور امام ابو یوسف رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنا قاطع سرایت ہے اور جب سرایت منقطع ہوئی تو خالی تیر پھینکنا رہگیا اور تیر پھینکنا ایک جرم ہے جس سے غلام کی قیمت میں جسکی جانب تیر پھینکا ہے کمی آجاتی ہے بہ نسبت اُس حالت کے جو تیر پھینکنے سے پہلے تھی تو یہی فرق واجب ہوگا - ف - واضح ہو کہ اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹا یا مجروح کیا پھر مولی نے اُسکو آزاد کر دیا پھر اسکے بعد زخم نے سرایت کی کہ وہ مرگیا تو بعد آزادی کے سرایت کرنے سے کچھ نہیں واجب ہوتا ہے یعنی نہ دیت واجب ہوتی ہے اور نہ قیمت واجب ہوتی ہے بلکہ نقصان واجب ہوتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا کیونکہ جب تیر اُسکی جانب متوجہ ہوا تو گویا وہ موت کے کنارہ لگا گویا زخمی ہوا پھر جب مولی نے اُسکو آزاد کر دیا پھر تیر لگا تو گویا بعد آزادی کے زخم سرایت کر گیا پس دیکھا جاوے کہ تیر پھینکے جانے سے پہلے اُسکی کیا قیمت تھی اور بعد تیر متوجہ ہونے کے کیا قیمت ہے پس جو کچھ فرق ہو یہی واجب ہوگا - ولہما انہ یصیر قاتلا من وقت الرمی لان فعلہ الرمی وہو مملوک فی تلک الحالۃ فتجب قیمتہ بخلاف القطع والجرح لانہ اتلاف لبعض المحل وانہ یوجب الضمان للمولے وبعد السرایۃ لو وجب شئ لوجب للعبد فتصیر النہایۃ مخالفۃ للبدایۃ اما الرمی قبل الاصابۃ لیس باتلاف شئ لانہ لا اثر لہ فی المحل وانما قلت الرغبات فیہ فلا یجب بہ ضمان فلا تتخالف النہایۃ والبدایۃ فیجب قیمتہ للمولے وزفر رح وان کان یخالفنا فی وجوب القیمۃ نظرا الے حالۃ الاصابۃ فالحجۃ علیہ ما حققناہ - اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا تیر پھینکنے کے وقت سے قاتل ہو جائیگا اسواسطے کہ تیر پھینکنا اُسکا فعل ہے اور غلام اس حالت میں مملوک ہے تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی برخلاف قطع و جرح کے کیونکہ یہ بعض محل کا اتلاف ہے اور یہ مولی کے واسطے ضمان واجب کرتا ہے اور زخم سرایت کرنے کے بعد اگر کوئی چیز واجب ہو تو وہ غلام کے واسطے واجب ہے تو انتہا میں یہ ابتدا سے مخالف ہو جائیگا اسواسطے کہ سرایت کے بعد کچھ واجب نہیں ہوتا ہے اور تیر مارنا جب تک نہ پہونچے تب تک اتلاف نہیں ہے اسواسطے کہ محل میں کوئی اثر اُسکا بھی نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ اس غلام کے خرید میں رغبت کم ہو گئی کہ اسکی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہوگا تو ابتدا سے انتہا میں مخالفت نہوئی تو اس غلام کی قیمت اُسکے مولی کے واسطے واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ اگرچہ تیر پہونچنے کی حالت پر نظر کر کے قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں مگر جو ہمنے تحقیق کیا وہ اُنکے اوپر حجت ہے -

قال ومن قضی علیہ بالرجم فرماہ رجل ثم رجع احد الشہود ثم وقع بہ السہم فلاشئی علی الرامی لان المعتبر حالۃ الرمی وہو مباح الدم فیہا۔ اگر ایک شخص پر رجم کیے جانے کا حکم دیا گیا پھر ایک شخص نے اسکی جانب تیر پھینکا اور پھر ہنوز تیر نہیں لگا تھا کہ زنا کے گواہوں میں سے ایک پھر گیا (حتی کہ رجم نہیں رہا) پھر یہ تیر اسکے لگا اور وہ مر گیا تو پھینکنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے اور اس حالت میں اسکا خون مباح تھا۔ واذا رمی المجوسی صیدا ثم اسلم ثم وقعت الرمیۃ بالصید لم یوکل وان رماہ وہو مسلم ثم تمجس والعیاذ باللہ اکل لان المعتبر حالۃ الرمی فی حق الحل والحرمۃ اذ الرمی ہو الذکاۃ فتعتبر الاہلیۃ والسلب بہا عندہ۔ اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا پھر تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہوگیا پھر شکار کو تیر لگا تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اور اگر مسلمان ہونے کی حالت میں اسنے تیر پھینکا پھر شکار تک پہونچنے سے پہلے وہ نعوذ باللہ مجوسی ہوگیا پھر شکار کے تیر لگا تو یہ شکار کھایا جائیگا کیونکہ شکار کے حرام یا حلال ہونے کے حق میں تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے کیونکہ پھینکنا ہی ذبح ہے تو پھینکنے ہی کے وقت ذبح کی لیاقت یا عدم لیاقت معتبر ہے۔ ولو رمی المحرم صیدا ثم حل فوقعت الرمیۃ بالصید فعلیہ الجزاء وان رمی حلال صیدا ثم احرم فلاشئی علیہ لان الضمان انما یجب بالتعدی وہو رمیہ فی حالۃ الاحرام وفی الاول ہو محرم وقت الرمی وفی الثانی حلال فلہذا افترقا واللہ اعلم بالصواب۔ اگر ایک شخص نے جو احرام میں ہے شکار کو تیر پھینکا پھر احرام سے خارج ہوگیا پھر یہ تیر شکار کو لگا تو اسپر جزائے صید واجب ہوگی۔ اور اگر ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال ہے پھر تیر پہونچنے سے پہلے احرام باندھ لیا پھر شکار کو تیر لگا تو اسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ شکار کا جرمانہ تو جبھی واجب ہوتا ہے کہ احرام میں تعدی سرزد ہو اور یہ جبھی ہوگا کہ حالت احرام میں تیر مارے اور یہاں پہلی صورت میں تیر مارنے کے وقت وہ محرم ہے اور دوسری صورت میں تیر مارنے کے وقت حلال ہے لہذا دونوں کے حکم میں فرق ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

کتاب الدیات

یہ کتاب دیتوں کے بیان میں ہے۔

قال وفی شبہ العمد دیۃ مغلظۃ علی العاقلۃ وکفارۃ علی القاتل وقد بیناہ فی اول الجنایات شبہ عمد کے قتل میں قاتل کی مددگار برادری پر دیت مغلظہ اور قاتل پر کفارہ ہے اور ہمنے اسکو کتاب الجنایات میں بیان کیا ہے ف۔ اور یہی ظاہر مذہب شافعی واحمد ہے۔ قال وکفارتہ عتق رقبۃ مؤمنۃ لقولہ تعالی فتحریر رقبۃ مؤمنۃ الآیۃ۔ اور شبہ عمد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک بردۂ مومنہ آزاد کرے کیونکہ اللہ تعالی نے قتل خطا کے بارے میں قاتل کو حکم دیا کہ رقبہ مومنہ آزاد کرے۔ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین بہذا النص۔ پھر اگر بردۂ مومنہ نہ پاوے تو اسی آیت کے حکم سے دو مہینے پے درپے روزے رکھے۔ ولا یجزئ فیہ الاطعام لانہ لم یرد بہ نص والمقادیر تعرف بالتوقیف ولانہ جعل المذکور کل الواجب بحرف الفاء او لکونہ کل المذکور علی ما عرف۔ اور اس کفارہ میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا کافی نہیں ہے (اگرچہ کفارہ ظہار میں کافی ہے) کیونکہ کھانا دینے کے واسطے کوئی نص وارد نہیں ہوئی حالانکہ مقادیر کا پہچاننا شارع کے آگاہ کرنے پر منحصر ہے اور اس دلیل سے کہ نص میں حرف فاء کے بعد جو مذکور کیا یہی کل واجب ہے یا اس وجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے چنانچہ اصول الفقہ میں یہ بحث معلوم ہو چکی ہے۔ ویجزئہ رضیع احد ابویہ مسلم لانہ مسلم بہ والظاہر سلامۃ اطرافہ ولا یجزئ ما فی البطن

لانہ لم تعرف حیاتہ ولا سلامتہ - اور بس کفارہ بن ایسا دودھ پیتا بچہ جائز ہی جسکے والدین مین سے کوئی مسلمان ہو کیونکہ یہ بچہ بھی اسی کے تابع ہوکر مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ کافی ہی کہ بظاہر اُسکے اطراف سلامت ہین اور جو بچہ ہنوز پیٹ مین ہی اُسکا آزاد کرنا کافی نہین ہی کیونکہ اُسکی زندگی یا اطراف کی سلامتی ابھی معلوم نہین ہی - قال وہو الکفارۃ فی الخطأ لما تلوناہ ودیۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح مائۃ من الابل ارباعا خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقۃ وخمس وعشرون جذعۃ وقال محمد والشافعی رح اثلاثا ثلثون جذعۃ وثلثون حقۃ واربعون ثنیۃ کلہا خلفات فی بطونہا اولادہا لقولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا وفیہ مائۃ من الابل اربعون منہا فی بطونہا اولادہا وعن عمر وزید رض ثلثون حقۃ وثلثون جذعۃ ولان دیۃ شبہ العمد اغلظ وذلک فیما قلنا ولہما قولہ علیہ السلام فی نفس المؤمن مائۃ من الابل وما رویاہ غیر ثابت لاختلاف الصحابۃ رض فی صفۃ التغلیظ وابن مسعود رض قال بالتغلیظ ارباعا کما ذکرنا وہو کالمرفوع فیعارض بہ - اور کفارہ قتل خطا کی صورت مین ہی بدلیل اُس آیت کے جو ہمنے اوپر تلاوت کی اور شبہ عمد کی دیت امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک سو اونٹ ہین اسطرح کہ چار قسم کے جاوین ازانجملہ پچیس بنت مخاض ہین اور پچیس بنت لبون ہین اور پچیس حقہ ہین اور پچیس جذعہ ہین - اور امام محمد وشافعی نے فرمایا کہ تین قسم کے اونٹ باعتبار دانتون کے لیے جاوین تیس جذعہ وتیس حقہ وچالیس ثنیہ کہ سب خلفہ ہون جنکے پیٹون مین انکی اولاد ہو یعنی یہ چالیس سب اُنٹنیان ہون جو جننے کے قابل ہون کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا مقتول وہ ہی جو کوڑے وعصا سے مقتول ہوا اور اُسکی دیت مین سو اونٹ ہین جنمین سے چالیس ایسی اونٹنیان ہون جنکے پیٹون مین اُنکی اولاد ہی رواہ ابن حبان وغیرہ - اور حضرت عمر وزید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے تیس حقہ وتیس جذعہ کی روایت ہی - اور اس دلیل سے کہ شبہ عمد کی دیت بہ نسبت خطا کے زیادہ سخت ہی اور سختی اسی صورت مین ہوگی جو ہمنے بیان کیا اور ابوحنیفہ وابو یوسف رح کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفس مومن کی دیت مین سو اونٹ ہین رواہ ابن حبان والنسائی و ابن خزیمہ وغیرہم - اور جو حدیث امام شافعی ومحمد نے روایت کی وہ ثابت نہین ہی کیونکہ تغلیظ کی صفت مین صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تغلیظ کو چار قسم کے اسنان مین بیان کیا جسطرح ہمنے ذکر کیا ہی اور یہ بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہی پس اسکے ساتھ معارضہ قائم ہوگا ف مخفی نہین کہ تعارض نہ وارد ہی کیونکہ سو اونٹ تو ہر حدیث مین بھی موجود ہین جو امام محمد وشافعی نے روایت کی اور دونون مین موافقت ہی لیکن امام محمد کی حدیث مین تفصیل زائد موجود ہی اور اُسی کے موافق حضرت عمر وزید کا قول ہی پس اگر عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اسکے مخالف ثابت ہو تو متروک ہوگا اسواسطے کہ حدیث مرفوع کا معارضہ کسی قول سے نہین ہوسکتا - قال ولا یثبت التغلیظ الا فی الابل خاصۃ لان التوقیف فیہ فان قضی بالدیۃ فی غیر الابل لم تتغلظ لما قلنا - اور واضح ہو کہ دیت کی سختی فقط اونٹون مین ثابت ہوتی ہی کیونکہ اونٹون ہی کے بارہ مین شارع کی طرف سے آگاہی دی گئی پس اگر سوائے اونٹون کے کسی چیز سے دیت کا حکم دیا گیا تو اُسمین تغلیظ نہین ہوسکتی ہی بدلیل مذکورۂ بالا - قال وقتل الخطاء تجب بہ الدیۃ علی العاقلۃ والکفارۃ علی القاتل لما بینا من قبل قال والدیۃ فی الخطأ مائۃ من الابل اخماسا عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقۃ وعشرون جذعۃ وہذا قول ابن مسعود رض وانما اخذنا نحن والشافعی بہ لروایۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی

فتیل قتل خطاء انما ساعلی نحو ما قال ولان ما قلناہ اخف فکان الیق بحالۃ الخطاء لان الخاطی معذور غیر ان عند الشافعی رح تقضی بعشرین ابن لبون مکان ابن مخاض والحجۃ علیہ ما رویناہ ۔ اور جو قتل خطاء مین واقع ہو اُسکی دیت مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے اور کفارہ کا بردہ آزاد کرنا قاتل پر واجب ہوتا ہے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی ابتدائے کتاب الجنایات وغیرہ مین آیت سے استدلال بیان کر دیا اور قتل خطاء کی دیت سوا اونٹ ہین جنمین پانچ قسم کے اسنان ہین یعنی بیش بنت مخاض اور بیش بنت لبون اور بیش ابن مخاض اور بیش حقہ اور بیش جذعہ ہین اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ رواہ ابو داؤد وسکت عنہ المنذری ۔ اور یہی عمرو بن حزم کے فرمان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہے۔ اور ہمنے وشافعی نے اس قول کو اسواسطے اختیار کیا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول کے مثل تو د آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خطاء کی دیت مین اسی طرح پانچ اسنان کا حکم دیا تھا اور اس دلیل سے جو ہمنے بیان کیا ہے یہ زیادہ ہلکا ہے تو یہ حالت خطاء سے زیادہ مناسب ہے۔ سواسطے کہ خطاء کار معذور ہوتا ہے لیکن شافعی کے نزدیک اسقدر فرق ہے کہ بجاے بیش ابن مخاض کے بیس ابن لبون ہین اور جو روایت ہمنے بیان کی وہ امام شافعی کے قول پر حجت ہے ف ۔ خطابی نے معالم السنن مین کہا کہ سوائے شافعی کے مین یہ کسی کا قول نہین جانتا ہون ۔ قال ومن العین الف دینار ومن الورق عشرۃ الاف درہم وقال الشافعی رح من الورق اثنا عشر الفا لما روی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم قضی بذلک ولنا ما روی عن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم قضی بالدیۃ فی قتیل بعشرۃ الاف درہم وتاویل ما روی انہ قضی من دراہم کان وزنہا وزن ستۃ وقد کانت کذلک ۔ اور اگر اونٹوں کے سوائے سونے وچاندی سے یہ دیت ادا کیجائے پس اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہین اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درم ہین یعنی وزن سبعہ کے دس ہزار درم ہین اور یہی قول ثوری وابو ثور ہے) اور امام شافعی (ومالک واحمد واسحاق) نے فرمایا کہ چاندی سے بارہ ہزار درم ہین کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسی مقدار کا حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مقتول کے حق مین دس ہزار درم کا حکم دیا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکی تاویل یہ ہے کہ بارہ ہزار درم بوزن ستہ تھے اور سابق مین درم اسی طرح کے تھے ف ۔ یعنی سابق مین ہر دس درم کا وزن چھ مثقال ہوتا تھا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ اختلاف مٹاکر ہر دس درم کا وزن سات مثقال قائم کر دیا لیکن شیخ مصنف نے جو روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کی وہ حدیث مرفوع نہین بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے ایسا ہی امام محمد نے آثار مین روایت کیا لیکن اس سے معارض وہ ہے جو عبد الرزاق نے بسند صحیح عمر بن عبد العزیز سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمشورت صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ فرمان لکھا کہ سونے والون پر ہزار دینار ہین اور چاندی والون پر بارہ ہزار درم ہین اور بسند صحیح مکحول رح سے بھی اسی کے مثل روایت کیا اور اسمین اگرچہ انقطاع ہے ولیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار مین بھی تاویل کی بارہ ہزار کی روایت بوزن ستہ ہے پس اختلاف رفع ہوگیا واللہ تعالے اعلم ۔ قال لا تثبت الدیۃ الا من ہذہ الانواع الثلثۃ عند ابی حنیفۃ رح وقالا منہا ومن البقر مائتا بقرۃ ومن الغنم الفا شاۃ ومن الحلل مائتا حلۃ کل حلۃ ثوبان لان عمر رضی اللہ عنہ ہکذا جعل علے اہل کل مال منہا ولہ ان التقدیر انما یستقیم بشیء معلوم المالیۃ وہذہ الاشیاء مجہولۃ المالیۃ ولہذا

لا التقدیر بہا ضمان و التقدیر بالابل عرف بالآثار المشہورۃ وعدمناہا فی غیرہا وذکر فی المعاقل انہ لوصالح علی الزیادۃ علی مائتی حلۃ او مائتی بقرۃ لایجوز وہذا آیۃ التقدیر بذلک ثم قیل ہو قول الکل فیرتفع الخلاف وقیل ہو قولہما - اور دیت کا ثبوت سوائے ان انواع ثلثہ یعنی سوائے اونٹ و سونے و چاندی کے کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ان تینوں اقسام سے دیت کی تقدیر ہوتی ہے اور گایوں سے دوسو گائے اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں ہیں اور حلہ سے دوسو حلے ہیں کہ ہر حلہ دو کپڑے ہوں اسواسطے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان مالوں میں سے ہر مال والے پر اسی طرح مقدر فرمایا رواہ محمد ابن الحسن فی الآثار - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز سے مقدر کرنا جبھی ٹھیک ہوتا ہے کہ اُسکی مالیت معلوم ہو اور یہ چیزیں گائے و بکری و حلہ ایسی چیزیں ہیں کہ انکی مالیت مجہول ہے اور اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی تاوان کا اندازہ نہیں کیا جاتا ہے ہاں اونٹ کی مالیت بھی غیر مقرر ہے لیکن اونٹ کے ساتھ اندازہ کرنا ہمکو آثار مشہورہ سے معلوم ہوا کہ یہ آثار کسی دوسرے مال کی بابت موجود نہیں ہیں - اور واضح ہو کہ امام محمد نے کتاب المعاقل میں بیان کیا کہ اگر ولی مقتول نے دوسو حلہ یا دوسو گائے سے زیادہ پر صلح ٹھہرائی تو جائز نہیں ہے اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ دوسو حلہ یا دوسو گائے سے دیت کی تقدیر شرعی ہے یعنے صلح جبھی زیادتی سے جائز نہیں ہوتی کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہو تو معلوم ہوا کہ دوسو حلہ یا دوسو گائے کی تقدیر شرعی ہے پھر بعض مشائخ نے کہا صلح جائز ہونے کا مسئلہ امام ابوحنیفہ و صاحبین سب کا قول ہے پس اگر ایسا ہو تو خلاف اُٹھ جائیگا اور بعض نے فرمایا کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبین کا قول ہے ف تو اندازہ مذکور صرف صاحبین کا قول ہوگا جسکی بناء پر صلح جائز ہوگی اور مترجم کہتا ہے کہ ظاہر ایہی اصح ہے اسواسطے کہ امام محمد نے آثار میں بطریق ابوحنیفہ باسناد صحیح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے اور گائے والوں پر دوسو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکریوں والوں پر ایک ہزار بکریاں اور حلہ والوں پر دوسو حلے ہیں - م - پھر امام محمد نے کہا کہ ہم ان سب کو اختیار کرتے ہیں اور ابوحنیفہ انمیں سے صرف اونٹ و درم و دینار کا اندازہ دیتے تھے - م - پس اس سے ظاہر ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف بقول صاحبین ہے واللہ تعالے اعلم - قال ودیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل وقد ورد ہذا اللفظ موقوفا علی علی رض ومرفوعا الی النبی علیہ السلام وقال الشافعی رح مادون الثلث لاتنصف والامام فیہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ والحجۃ علیہ مارویناہ لعمومہ ولان حالہا انقص من حال الرجل ومنفعتہا اقل وقد ظہر اثر النقصان فی التنصیف فی النفس فکذا فی اطرافہا واجزائہا اعتبارا بہا وبالثلث ومافوقہ - امام محمد نے مبسوط میں کہا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے اور یہ لفظ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول وارد ہوا - رواہ البیہقی عن النخعی عنہ منقطعا وعن الشعبی عنہ منقطعا - اور یہ حکم حدیث مرفوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں وارد ہوا (لیکن صحیح نہیں ہے) اور امام شافعی نے فرمایا کہ جس عضو کی دیت بقدر تہائی دیت مرد کے ہو اسمیں عورت کے واسطے تنصیف نہوگی اور اس مسئلہ میں شافعی کے لیے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیشوا ہیں (اگرچہ شافعی رح کے نزدیک تقلید صحابی حجت نہیں ہے) ولیکن ہمنے جو روایت بیان کی وہ اپنے عموم کے ساتھ شافعی پر حجت ہے یعنے اسمیں مطلقاً مرد سے عورت کی دیت تہائی ہے اور اس قیاس کی دلیل سے کہ عورت کا حال بہ نسبت مرد کے ناقص ہے اور عورت کی منفعت بھی مرد سے کمتر ہے اور بالاتفاق جان کی دیت کی تنصیف میں عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوا پس اسی طرح دیگر اجزاء و اطراف میں بھی بقیاس دیت نفس کے اور بقیاس تہائی و زائد کے بھی تنصیف جاری ہوگی ف خلاصہ یہ کہ بالاجماع جان کی دیت میں مرد سے

عورت کی دیت آدھی ہے اور اسپر ہمیں علماء متفق ہیں جیسا کہ ابن المنذر و ابن عبد البر نے اجماع نقل کیا اور جان کے سوائے
ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر ایسا عضو ہو جسکے جرمانہ کی مقدار تہائی دیت تک پہونچے تو اسمیں بھی عورت کے واسطے
مرد سے نصف جرمانہ ہوگا اور اسمیں بھی امام شافعی کا اتفاق ہے اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے
نزدیک عورت کے واسطے نصف ہوگی اور شافعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں۔ اور یہ سب مسلمان مرد و عورت کا بیان تھا

قال و دیۃ المسلم والذمی سواء وقال الشافعی رح دیۃ الیہودی والنصرانی اربعۃ الاف درہم ودیۃ
المجوسی ثمان مائۃ درہم وقال مالک رح دیۃ الیہودی والنصرانی ستۃ آلاف درہم لقولہ علیہ السلام
عقل الکافر نصف عقل المسلم والکل عندہ اثنا عشر الفا۔ مسلمان کی دیت اور ذمی کی دیت ہمارے نزدیک
برابر ہے (اور یہی حربی مستامن کا حکم ہے۔ کافی) اور امام شافعی (و احمد) نے کہا کہ یہود و نصرانی کی دیت چار ہزار درم ہیں
اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درم ہیں اور امام مالک نے کہا کہ یہودی و نصرانی کی دیت چھ ہزار درم ہے۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ رواہ الاربعۃ عن عبد اللہ بن عمرو وکذا احمد و
اسحاق والبزار ورواہ الطبرانی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور مسلمان کی پوری دیت امام مالک کے نزدیک بارہ ہزار درم
ہے ف اسکا نصف چھ ہزار درم دیت کافر ہوگی اور چونکہ اس حدیث کی روایت نسائی و احمد وغیرہ میں یعنی
اہل ذمہ و اہل کتاب و کافر معاہدی آیا لہذا امام مالک نے یہود و نصاری کی تخصیص کی۔ وللشافعی رح ما روی ان
النبی علیہ السلام جعل دیۃ النصرانی والیہودی اربعۃ آلاف درہم ودیۃ المجوسی ثمان مائۃ درہم
اور امام شافعی کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے نصرانی و یہودی کی دیت
چار ہزار درم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درم قرار دی ف چنانچہ عبد الرزاق نے کتاب العقل میں عمرو بن شعیب سے
روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر مسلمان پر جسنے کسی مرد کتابی کو قتل کیا ہو چار ہزار درم مفروض کئے
اس اسناد میں تابعی و صحابی دونوں ساقط ہیں۔ اور شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی حکم روایت کیا
اور رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والیہ اشار الترمذی۔ اور یہی حکم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شافعی و ابن
ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطاء و عکرمہ و حسن رحمہم اللہ تعالی
سے روایت کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام دیۃ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار وکذلک قضی ابوبکر
وعمر رضی اللہ عنہما وما رواہ الشافعی رح لم یعرف راویہ ولم یذکر فی کتب الحدیث وما رویناہ
اشہر مما رواہ مالک فانہ ظہر بہ عمل الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے فرمایا کہ معاہدے کی دیت اپنے عہد پر قائم ہونے کی حالت میں ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر ہے رواہ
ابو داؤد مرسلا عن سعید بن المسیب۔ اور ایسا ہی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے۔ رواہ محمد فی الآثار
اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسکا راوی معلوم نہیں اور کتب حدیث میں مذکور نہیں اور امام مالک نے
جو روایت کی اس سے ہماری حدیث زیادہ مشہور ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ظاہر ہوا ہے ف
اور معلوم ہوا کہ حدیث مالک رح احسن الاسناد ہے اور یہی قول ایک جماعت تابعین کا ہے اور امام شافعی رح کی روایت
بھی مذکور و معلوم ہے اور یہی قول حضرت عمر رض و عثمان و ایک جماعت تابعین کا ہے اور ہماری دلیل بھی معلوم و
مذکور ہے اور ابن عبد البر نے استذکار میں نقل کیا کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری و ایک جماعت صحابہ و
تابعین کا ہے۔

فصل فیما دون النفس

یہ فصل جان سے کم کی دیت کے بیان میں ہے یعنی ہاتھ پاؤں و آنکھ کان ناک وغیرہ اطراف کی دیت کے بیان میں ہے۔ قال فی النفس الدیۃ وقد ذکرناہ ۔ قدوری نے فرمایا کہ نفس تلف کرنے میں دیت لازم ہوتی ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ ہم اسکو بیان کر چکے ۔ قال وفی المارن الدیۃ وفی اللسان الدیۃ وفی الذکر الدیۃ والاصل فیہ ماروی سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال فی النفس الدیۃ وفی اللسان الدیۃ وفی المارن الدیۃ ۔ نرمہ ناک کے بارہ میں دیت ہے اور زبان میں دیت واجب ہے اور آلہ مردمی میں دیت واجب ہے اور اصل اس بارہ میں وہ حدیث ہے جو سعید بن المسیب رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جان تلف کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں دیت ہے اور ناک کا نرمہ کاٹنے میں دیت ہے۔ ف ۔ یعنی جبکہ قتل عمداً نہ ہو لیکن اصحاب تخریج کو یہ روایت نہیں ملی ۔ وہکذا فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ علیہ السلام لعمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ۔ اور یوں ہی یہ حکم اُس فرمان میں مذکور ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا۔ ف ۔ اس فرمان کو ائمہ فقہاء نے قبول کیا ہے اور ابن حبان وغیرہ نے اسکی تصحیح کی اور امام شافعی نے اپنے رسالہ میں لکھا کہ علمائے تابعین نے بھی اسکو قبول کیا کہ جب اُنکے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے اور ابن عبدالبر نے فرمایا کہ علمائے تاریخ کے نزدیک یہ فرمان مشہور اور ائمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے پس مشابہ متواتر ہو گیا کہ اسکی اسناد کی کوئی ضرورت نہیں ہے پھر یہ فرمان شریف جامع ابواب فقہ ہے اور اسمیں سے ایک جزو کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہو چکا اور دربارہ دیات کے اسمیں مذکور ہے کہ تلف نفس کے بارہ میں سو اونٹ ہیں اور ناک اگر پوری کاٹ لیا تو اسمیں بھی سو اونٹ ہیں اور جو زخم کہ ام الدماغ تک پہونچا ہو اُسمیں تہائی دیت ہے اور جو زخم کہ جوف تک پہونچا ہو اُسمیں بھی تہائی دیت ہے اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ میں پچاس اونٹ اور پاؤں میں پچاس اونٹ ہیں اور ہاتھ پاؤں کی ہر ایک اُنگلی کے بارہ میں دس اونٹ ہیں اور دانت کے بارہ میں پانچ ہیں اور جس زخم سے ہڈی کھل جاوے اُسمیں پانچ ہیں۔ م ۔ اور دیگر طرق مشہورہ میں زیادات بھی مذکور ہیں چنانچہ زبان کاٹنے میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے اور پیضد کے بارہ میں دیت ہے اور خصیتین کے بارہ میں دیت ہے اور آلہ مرد کے بارہ میں دیت ہے اور یہ کہ عورت کے عوض مرد قتل کیا جائیگا رواہ نسائی وغیرہ ۔ والاصل فی الاطراف انہ اذا فوت جنس منفعۃ علی الکمال او ازال جمالا مقصودا فی الآدمی علی الکمال یجب کل الدیۃ لاتلافہ النفس من وجہ وہو ملحق بالاتلاف من کل وجہ تعظیما للآدمی اصلہ قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بالدیۃ کلہا فی اللسان والانف ۔ اور اطراف کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اسنے کسی عضو کی منفعت کامل زائل کر دی یا آدمی میں جو جمال مقصود ہے وہ پورا مٹا دیا تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اُسنے ایک راہ سے نفس کو تلف کر دیا اور آدمی میں یہ امر بوجہ تعظیم انسانی کے پورا نفس تلف کرنے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے اور اسکی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیصلہ ہے کہ آپ نے زبان وناک کے بارہ میں پوری دیت کا حکم فرمایا ۔ وعلی ہذا ینسحب فروع کثیرۃ فنقول فی الانف الدیۃ لانہ ازال الجمال علی الکمال وہو مقصود وکذا اذا قطع المارن او الارنبۃ لما ذکرنا ولو قطع المارن مع القصبۃ لا یزاد علی دیۃ واحدۃ لانہ عضو واحد وکذا اللسان لفوات منفعۃ مقصودۃ وہو النطق وکذا فی قطع بعضہ اذا منع الکلام لتفویت منفعۃ مقصودۃ وان

کانت الاولیٰ قائمۃ - اسواس فائدہ پر بہت سے فروع نکلتے ہیں چنانچہ بہ کہتے ہیں کہ ناک کے بارہ میں دیت کاملہ ہے
کیونکہ اسنے جمال کو پورے طورسے زائل کر دیا حالانکہ یہ جمال مقصود تھا اور اسی طرح اگر ناک کا نرم بانسہ کا کر لی تھنا کاٹ
ڈالی ہی اسی دلیل سے پوری دیت واجب ہوگی اور اگر اُسنے ناک کے نرمہ کے ساتھ بانسا بھی کاٹ ڈالا تو ایک دیت سے
زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ یہ ایک ہی عضو ہے اور یہی حکم زبان میں ہے کیونکہ منفعت مقصودہ یعنی گویائی جاتی رہی - اور اسی طرح
اگر زبان میں سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا پس اگر گویائی زائل ہو تو دیت واجب ہوگی کیونکہ اُس سے منفعت مقصودہ شادی
اگرچہ آلۂ زبان فی الجملہ قائم ہے - ولو قدر علی التکلم ببعض الحروف قیل تقسم علی عدد الحروف وقیل علی
عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر مالا یقدر یجب وقیل ان قدر علی اداء اکثرھا یجب حکومۃ
عدل لحصول الافہام مع الاختلال وان عجز عن اداء الاکثر یجب کل الدیۃ لان الظاہر انہ
لا تحصل منفعۃ الکلام وکذا الذکر لانہ یفوت بہ منفعۃ الوطی والایلاد واستمساک البول والرمی
بہ ودفق الماء والایلاج الذی ہو طریق الاعلاق عادۃ وکذا فی الحشفۃ الدیۃ کاملۃ لان الحشفۃ
اصل فی منفعۃ الایلاج والدفق والقصبۃ کالتابع لہ - اور زبان کاٹا ہوا فقط بعض حروف بول سکتا ہو
تو اسمیں مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ دیت کو شمار حروف پر تقسیم کیا جائے یعنی اٹھائیس حروف پر تقسیم کر کے
جسقدر حروف بول سکتا ہے انکا حصہ ساقط کیا جائے اور باقی اُسپر لازم کیا جائے اور بعض نے کہا کہ صرف اُن حروف پر
تقسیم کیا جائے جنکا تعلق زبان سے ہے یعنی تا جیم حروف میں سے دس ایسے حروف ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں پس
دیت انھیں پر تقسیم ہو کر جو نہ نکلیں اُنکا حصہ واجب کیا جائے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو
اسمیں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اختلال کے ساتھ سمجھانا ممکن ہے اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہوا تو
پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہرا اُسکو منفعت کلام حاصل نہ ہوگی اور یہی حکم آلۂ مرد کا ہے کہ اُسکی وجہ سے وطی کی اور حاملہ
کرنے کی اور پیشاب روک رکھنے و پھینکنے کی اور پانی یعنی منی کو دنے کی اور داخل کرنے کی جو عادۃً حاملہ کرنے کا طریقہ ہے منفعت
جاتی ہے اور اسی طرح حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہے کیونکہ داخل کرنے و منی کو دنے کی منفعت
میں یہی اصل ہے اور ڈنڈی بمنزلہ اسکے تابع کے ہے - قال وفی العقل اذا ذہب بالضرب الدیۃ لفوات منفعۃ
الادراک اذ بہ ینتفع بنفسہ فی معاشہ ومعادہ - اگر مارنے سے عقل جاتی رہے تو دیت واجب ہوگی کیونکہ فہم
ادراک کی منفعت جاتی رہی کیونکہ عقل ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے نفس کو دنیا و آخرت کے کام میں لگاتا ہے - وکذا
اذا ذہب سمعہ او بصرہ او شمہ او ذوقہ لان کل واحد منہا منفعۃ مقصودۃ وقد روی ان عمر رضی اللہ
عنہ قضی باربع دیات فی ضربۃ واحدۃ ذہب بہا العقل والکلام والسمع والبصر - اور اسی طرح
اگر اُسکی شنوائی یا بینائی یا قوت شامہ یا ذوق جاتی رہی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ انمیں سے
ہر ایک منفعت مقصودہ ہے اور روایت ہے کہ ایک چوٹ کی وجہ سے عقل و کلام و سماعت و بصارت جاتی رہی تھی تو حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے چار دیتوں کا حکم فرمایا ف - رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ باسناد حسن - لیکن اسمیں بجائے سماعت
عقل و گویائی و قوت جماع ہے - و رواہ البیہقی وعبد اللہ بن احمد - قال وفی اللحیۃ اذا حلقت فلم تنبت الدیۃ
لانہ یفوت بہ منفعۃ الجمال - اور اگر داڑھی مونڈ ڈالی گئی پھر نہ جمی تو اسمیں دیت واجب ہوگی کیونکہ اس سے منفعت
جمال زائل ہو جاتی ہے - قال وفی شعر الراس الدیۃ لما قلنا وقال مالک وہو قول الشافعی رح تجب
فیہما حکومۃ عدل لان ذلک زیادۃ فی الآدمی ولہذا یحلق شعر الراس کلہ واللحیۃ بعضہا فی بعض

البلاد وصار کشعر الصدر والساق ولهذا یجب فی شعر العبد نقصان القیمة۔ اور سر کے بال مونڈ ڈالنے میں دیت واجب ہوگی بدلیل مذکورہ کہ اس سے جمال زائل ہو جاتا ہے اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ داڑھی اور سر کے بال دونوں میں حکومت عدل واجب ہے اسواسطے کہ یہ دونوں چیزیں تو آدمی میں زوائد ہیں اور اسی وجہ سے بعض ملکوں میں سر کے کل بال اور داڑھی کے تھوڑے بال مونڈنے کی عادت ہے اور اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے سینہ یا پنڈلی کے بال ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر غلام کی داڑھی مونڈی تو نقصان قیمت کا تاوان واجب ہوتا ہے ولنا ان اللحیة فی وقتها جمال وفی حلقها تفویته علی الکمال فتجب الدیة کما فی الاذنین الشاخصین وکذا شعر الراس جمال الا تری ان من عدمه خلقة یتکلف فی ستره بخلاف شعر الصدر والساق لانه لا یتعلق به جمال واما لحیة العبد فعن ابی حنیفة رح انه یجب فیها کمال القیمة والتخریج علی الظاهر ان المقصود بالعبد المنفعة بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ داڑھی اپنے وقت میں جمال ہے اور اسکو پورے طور پر مونڈ ڈالنے میں ایک جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب ہوگی جیسے دونوں ابھرے ہوئے کانوں میں واجب ہوتی ہے اور ایسے ہی سر کے بال بھی جمال ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے سر میں پیدائشی بال نہوں وہ تکلف سے اپنا سر چھپاتا ہے بخلاف سینہ و پنڈلی کے بالوں کے کہ انکے متعلق کوئی جمال نہیں اور رہا غلام کی داڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اسمیں پوری قیمت واجب ہوگی لیکن یہ روایت نادر ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے تخریج مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو کام میں لگا کر منفعت حاصل کیجائے اور اس سے جمال مقصود نہیں ہوتا ہے بخلاف مرد آزاد کے۔ قال وفی الشارب حکومة عدل وهو الاصح لانه تابع للحیة فصار کبعض اطرافها ولحیة الکوسج ان کان علی ذقنه شعرات معدودة فلا شئ فی حلقه لان وجوده یشینه ولا یزینه۔ اور مونچھیں مونڈ ڈالنے میں حکومت عدل واجب ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ مونچھیں تو داڑھی کے تابع ہوتی ہیں تو ایسا ہوگیا جیسے داڑھی کے کنارے ہیں اور کوسہ کی داڑھی مونڈنے میں دیکھا جاوے کہ اگر اُسکی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں تو اُنکے مونڈنے میں کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ اس سے زینت نہیں بلکہ عیب ہوتا ہے۔ وان کان اکثر من ذلک وکان علی الخد والذقن جمیعا لکنه غیر متصل ففیه حکومة عدل لان فیه بعض الجمال۔ اور اگر ایک کوسہ کی داڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں لیکن برابر ملے ہوئے نہوں تو اسمیں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اسمیں بھی کچھ جمال موجود ہے۔ وان کان متصلا ففیه کمال الدیة لانه لیس بکوسج وفیه معنی الجمال وهذا کله اذا فسدت المنبت فان نبتت حتی استوی کما کان لم یجب شئ لانه لم یبق اثر الجنایة ویؤدب علی ارتکابه مالا یحل وان نبتت بیضاء فعن ابی حنیفة رح انه لا یجب شئ فی الحر لانه یزیده جمالا وفی العبد یجب حکومة عدل لانه ینقص قیمته وعندهما تجب حکومة عدل لانه فی غیر اوانه یشینه ولا یزینه ویستوی العمد والخطاء علی هذا الجمهور۔ اور اگر کوسہ کی داڑھی برابر ملی ہوئی ہو تو اُسکے مونڈنے میں پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ یہ شخص کوسہ نہیں ہے اور اسمیں جمال کے معنی موجود ہیں اور یہ سب جو بیان ہوا اُس صورت میں ہے کہ داڑھی مونڈنے یا نوچنے سے منبت خراب ہوگیا اور اگر خراب نہوا بلکہ داڑھی جمی حتی کہ جیسی تھی پوری ہوگئی تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوگا اسواسطے کہ جرم کا اثر باقی نہیں رہا ولیکن مرتکب جرم کو ایسا حرام فعل کرنے کی وجہ سے سزا دیجائیگی اور اگر دوبارہ سپید داڑھی جمی ہو تو ابو حنیفہ سے

بداية ہو کہ مرد آزاد کی صورت میں کچھ واجب نہو گا کیونکہ اس سے جمال بڑھ جائیگا اور غلام کی صورت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس سے غلام کی قیمت گھٹ جائیگی اور صاحبین کے نزدیک آزاد کی صورت میں بھی حکومت عدل واجب ہوگی اسواسطے کہ بے وقت داڑھی سپید ہو جانے میں زینت نہیں بلکہ عیب ہے۔ پھر واضح ہو کہ داڑھی یا سر مونڈنے میں خطا و عمد برابر ہیں یعنے اگر عمداً ایسا کرے تو بھی دیت ہی واجب ہوگی اور جمہور علماء اسی قول پر ہیں وفی الحاجبین الدية وفی احدهما نصف الدية وعند مالك والشافعي رحمهما الله تجب حكومة عدل وقد مر الكلام فيه في اللحية۔ اور دونوں بھوؤں کے بارے میں دیت واجب ہے اور ایک بھوں میں نصف دیت واجب ہے اور امام مالک وشافعی رحمہا اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہے اور طرفین کے مسائل داڑھی کے مسئلہ میں گزر چکے۔ قال وفی العينين الدية وفی اليدين الدية وفی الرجلين الدية وفی الشفتين الدية وفی الاذنين الدية وفی الانثيين الدية كذا روي في حديث سعيد ابن المسيب رضي الله عنه عن النبي عليه السلام۔ اور دونوں آنکھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں ہاتھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں پاؤں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں ہونٹھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں کانوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں خصیتین کے بارہ میں پوری دیت ہے ایسا ہی سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالے کی حدیث مرسل میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ف۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی لیکن بیہقی نے سعید بن المسیب سے روایت کی کہ دیت کے بارہ میں سنت اسطرح جاری ہوئی کہ آلہ مرد میں پوری دیت ہے اور خصیتین میں پوری دیت ہے اور یہ سب حدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں البتہ مذکور ہے یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان اہل یمن کے نام لکھکر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھیجا تھا اسمیں مذکور ہے کہ جان تلف کرنے میں پوری دیت ہے اور ناک اگر پوری کاٹی جائے تو پوری دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹھوں میں دیت ہے اور خصیتین میں دیت ہے اور آلہ مردی میں دیت ہے اور پیٹھ میں دیت ہے اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے آخر تک اور اسکا بقیہ آیندہ انشاء اللہ تعالی آویگا۔ رواہ النسائی۔ اور اسکو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ قال وفی كل واحد من هذه الاشياء نصف الدية وفيما كتبه النبي عليه السلام لعمرو بن حزم وفی العينين الدية وفی احدهما نصف الدية ولان في تفويت الاثنين من هذه الاشياء تفويت جنس المنفعة او كمال الجمال فيجب كل الدية وفی تفويت احدهما تفويت النصف فيجب نصف الدية۔ اور ان جفت اعضاء میں سے اگر ایک ہی تلف کیا یعنی مثلاً اگر ایک آنکھ یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ تو نصف دیت واجب ہوگی اور جو فرمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا اسمیں مذکور ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے (اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے) اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں کو تلف کر دینے میں جنس منفعت یا پورا جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب ہوگی اور دونوں میں سے ایک تلف کرنے میں نصف نقصان ہے تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال وفی ثديي المرأة الدية لما فيه من تفويت جنس المنفعة۔ اور عورت کی دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے یعنے دونوں پستان تلف کرنے میں دیت کامل ہے کیونکہ اسنے جنس منفعت تلف کی ہے۔ وفی احدهما نصف دية المرأة لما بينا بخلاف ثديي الرجل حيث تجب حكومة عدل لانه ليس فيه تفويت جنس المنفعة

والجمال۔ اور دونوں میں سے ایک پستان کاٹنے میں عورت کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جیسے بیان کر چکے کہ اس
نصف نقصان پہنچتا ہو لازم آتا ہے بخلاف مرد کے دونوں پستان تلف کرنے کے کہ اسمیں دیت نہیں بلکہ حکومت عدل
واجب ہے کیونکہ اس سے جنس منفعت یا جمال تلف کرنا لازم نہیں آتا۔ **وفی حلمتی المرأة الدیة کاملة لفوات**
جنس منفعة الارضاع وامساک اللبن وفی احدهما نصفها لما بینا۔ اور پستان عورت کی دونوں ڈھیپیوں
کاٹنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ روکنے کی پوری منفعت جاتی رہی اور اگر ڈھیپیوں
میں سے ایک ڈھیپی کاٹی تو نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جیسے بیان کیا کہ اسمیں نصف منفعت تلف کرنا لازم آتا ہے
ف۔ واضح ہو کہ آنکھ کی پلکوں کو عربی میں اہداب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر پلکیں جمی ہیں انکو اشفار کہتے ہیں
قال وفی اشفار العینین الدیة وفی احدها ربع الدیة قال رضی اللہ عنہ یحتمل ان مراده الاہداب
مجازا کما ذکر محمد رح فی الاصل للمجاورة کالراوية للقربة وهی حقیقة فی البعیر وهذا لانه یفوت به الجمال
علی الکمال وجنس المنفعة وهی منفعة دفع الاذی والقذی عن العین اذ هو یندفع بالهدب
واذا کان الواجب فی الکل کل الدیة وهی اربعة کان فی احدها ربع الدیة وفی ثلثة منها ثلثة
ارباعها ویحتمل ان یکون مراده منبت الشعر والحکم فیه هکذا۔ اور دونوں آنکھوں کے اشفار تلف کرنے
میں پوری دیت واجب ہوگی یعنی جبکہ وہ نہ جمیں (الزیلعی) اور ایک میں چوتھائی دیت واجب ہے۔ شیخ رحمہ اللہ نے
کہا کہ شاید مصنف نے اشفار کی لفظ سے مجازاً اہداب مراد لیے ہوں اسلئے کہ دونوں میں مجاورت ہے جیسے امام محمد نے
مبسوط میں یوں ہی ذکر کیا ہے جیسے راویہ کے لفظ سے مجازاً مشک مراد لیتے ہیں حالانکہ درحقیقت راویہ اُس اونٹ کو
کہتے ہیں جس پر پانی کی مشکیں لادی جاتی ہیں پھر اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اُسنے جمال کو پورے طور پر ضایع کیا اور جنس منفعت
کو بھی ضایع کیا اور منفعت یہ ہے کہ خس و خاشاک وگرد و غبار سے آنکھ محفوظ رہے اور اسکا دفیعہ اہداب ہی سے ہوتا ہے
اور جبکہ چاروں اشفار میں پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی اور تین تلف کرنے میں
تین چوتھائی دیت واجب ہوگی اور شاید مصنف کی مراد لفظ اشفار سے وہ کنارہ ہو جہاں بال اُگتے ہیں اور اسکے
قطع کرنے میں بھی یوں ہی حکم ہے ف۔ یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت ہے اور ہر ایک میں چوتھائی
دیت ہے۔ **ولو قطع الجفون باهدابها ففیه دیة واحدة لان الکل کشیئ واحد وصار کالمارن مع**
القصبة۔ اور اگر گوشت پلکوں کو مع اہداب کے کاٹ ڈالا تو اُسمیں ایک ہی دیت واجب ہے اسواسطے کہ سب بمنزلہ ایک ہی
چیز کے ہیں اور اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے ناک کا نرمہ مع بانسہ کے ہے۔ **قال وفی کل اصبع من اصابع الیدین**
والرجلین عشر الدیة لقوله علیه السلام فی کل اصبع عشر من الابل ولان فی قطع الکل تفویت
جنس المنفعة وفیه دیة کاملة وهی عشر فتنقسم الدیة علیها۔ اور ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک
انگلی کے واسطے دیت کا دسواں حصہ واجب ہے اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک انگلی کے واسطے
دس اونٹ ہیں اور اس دلیل سے کہ کل انگلیاں کاٹ ڈالنے میں جنس منفعت مٹانا لازم ہے حالانکہ ایسی صورت میں
پوری دیت واجب ہوتی ہے اور سب انگلیاں دس ہیں تو پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی ف۔ تو ہر انگلی کے
مقابلہ میں دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا اسی واسطے سو اونٹ کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے واسطے لازم
ہیں خواہ انگلی چھوٹی ہو یا بڑی ہو خواہ داہنی ہو یا بائیں ہو چنانچہ فرمایا۔ **قال والاصابع کلها سواء لاطلاق**
الحدیث ولانها سواء فی اصل المنفعة فلا تعتبر الزیادة فیه کالیمین مع الشمال وکذا اصابع الرجلین

لانہ یفوت بقطع کلہا منفعۃ البطش فتجب الدیۃ کاملۃ ثم فیہما عشر اصابع فتنقسم الدیۃ علیہا اعشارا۔ اور انگلیاں سب برابر ہیں اسواسطے کہ حدیث میں اطلاق ہے یعنی مطلقا ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دیت واجب کیا اور کوئی قید نہیں فرمائی اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت میں سب انگلیاں برابر ہیں تو اسمیں زیادتی کا کچھ اعتبار نہوگا جیسے داہنے اور بائیں کے ساتھ دینے کا کچھ اعتبار نہیں اور اسی طرح پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے۔ اسواسطے کہ ان سب کے کاٹ ڈالنے میں رفتار کی منفعت جاتی رہتی ہے تو پوری دیت واجب ہوگی پھر دونوں ہاتھوں میں یا دونوں پیروں میں دس انگلیاں ہیں تو پوری دیت ان سب پر دس حصہ ہوکر تقسیم ہوگی۔ قال وفی کل اصبع فیہا ثلثۃ مفاصل ففی احدہا ثلث دیۃ الاصبع وما فیہا مفصلان ففی احدہما نصف دیۃ الاصبع وہو نظیر انقسام دیۃ الید علی الاصابع۔ اور ہر ایک انگلی جسمیں تین پورے ہیں ایک پور کاٹنے میں انگلی کی دیت کا تہائی واجب ہوگا اور جس انگلی میں صرف دو پورے ہیں تو ایک پور کاٹنے میں انگلی کی دیت کا نصف واجب ہوگا اور یہ بٹوارہ اُس بٹوارہ کی نظیر ہے جو ہاتھ کی دیت اُسکی انگلیوں پر تقسیم کیجاتی ہے **ف** — یعنی جیسے ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ اسکی پانچوں انگلیوں پر تقسیم ہوکر ہر انگلی کے واسطے دس دس اونٹ تقسیم ہوتے ہیں اسی طرح ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ واجب ہیں وہ اسکے پوروں پر تقسیم ہونگے پس اگر تین پورے ہوں تو ہر پور کے واسطے دس کی تہائی اور اگر دو پورے ہوں تو دس کا نصف واجب ہوگا۔ قال وفی کل سن خمس من الابل لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی موسے الاشعری رضی اللہ عنہ وفی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سواء لاطلاق مارویناہ ولما روی فی بعض الروایات والاسنان کلہا سواء ولان کلہا فی اصل المنفعۃ سواء فلا یعتبر التفاضل کالایدی والاصابع وہذا اذا کان خطأ فان کان عمدا ففیہ القصاص وقد مر فی الجنایات۔ اور ہر دانت کے واسطے پانچ اونٹ ہیں کیونکہ ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی ہر دانت کی دیت میں پانچ اونٹ ہیں اور دانت اور داڑھیں یکساں ہیں بدلیل اطلاق حدیث اور بدلیل اُس لفظ کے جو بعض روایات میں آیا کہ دانت سب برابر ہیں اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت میں سب دانت برابر ہیں تو اپنی فضیلت کا اعتبار نہوگا جیسے ہاتھوں و انگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے اور یہ سب اُس صورت میں ہے کہ اُسنے دانت یا داڑھ کو خطاسے اکھاڑا ہو اور اگر اُسنے عمداً ایسا کیا تو اسمیں قصاص واجب ہوگا اور یہ حکم جنایات میں گذر چکا۔ قال ومن ضرب عضوا فاذہب منفعتہ ففیہ دیۃ کاملۃ کالید اذا شلت والعین اذا ذہب ضوءہا لان المتعلق تفویت جنس المنفعۃ لا فوات الصورۃ ومن ضرب صلب غیرہ فانقطع ماؤہ تجب الدیۃ لتفویت جنس المنفعۃ۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے کسی عضو میں اسطرح مارا کہ اُسکی منفعت جاتی رہی تو اسمیں پوری دیت واجب ہوگی چنانچہ اگر ہاتھ میں مارا کہ وہ شل ہوگیا یا آنکھ میں مارا کہ اُسکی روشنی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ جس امر سے پوری دیت متعلق ہے وہ یہی ہے کہ جنس منفعت نذارد ہو اور ظاہری صورت مٹ جانا ضرور نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں مارا کہ اُسکا پانی منقطع ہوگیا یعنی مادہ منی جاتا رہا تو دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ اُسنے جنس منفعت زائل کردی۔ وکذا لو احدبہ لانہ فوت جمالا علی الکمال وہو استواء القامۃ فلو زالت الحدوبۃ لاشیء علیہ لزوالہا لا عن اثر۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کی پیٹھ کبڑی کردی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ جمال پورے طور پر زائل کردیا اور وہ قد کا سیدھا ہونا۔ پھر اگر کبڑا پن جاتا رہا تو مجرم پر کچھ واجب

ہوگا کیونکہ اُسکا جرم بغیر اثر کے زائل ہوگیا ف — ولیکن مجرم کو سزائے تعزیری دیجائیگی۔

فصل فی الشجاج

یہ فصل شجاج کے بیان میں ہے۔

ف — جو زخم سر و چہرہ پر ہو وہ شجہ کہلاتا ہے اور جو انکے سوائے کسی جگہ ہو وہ جراحت کہلاتا ہے۔ قال الشجاج عشرۃ الحارصۃ وہی التی تحرص الجلد ای تخدشہ ولا تخرج الدم والدامعۃ وہی التی تظہر الدم ولا تسیلہ کالدمع فی العین والدامیۃ وہی التی تسیل الدم والباضعۃ وہی التی تبضع الجلد ای تقطعہ والمتلاحمۃ وہی التی تاخذ فی اللحم والسمحاق وہی التی تصل الی السمحاق وہی جلدۃ رقیقۃ بین اللحم وعظم الراس والموضحۃ وہی التی توضح العظم ای تبینہ والہاشمۃ وہی التی تکسر العظم والمنقلۃ وہی التی تنقل العظم بعد الکسر ای تحولہ والآمۃ وہی التی تصل الی ام الراس وہو الذی فیہ الدماغ۔ شجاج دس قسم کے ہوتے ہیں اول حارصہ وہ شجہ ہے جو کھال میں خراش پیدا کردے یعنی اُس سے کھال چھل جائے اور خون نہ نکلے۔ دوم دامعہ۔ وہ شجہ ہے کہ خون ظاہر کرے مگر بہاوے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے۔ سوم دامیہ۔ وہ شجہ ہے جو خون جاری کرے۔ چہارم باضعہ۔ وہ شجہ ہے جو کھال پھاڑکر گوشت تک پہونچے (المحیط والبدائع) پنجم متلاحمہ۔ وہ شجہ ہے کہ باضعہ سے زیادہ گوشت تک پہونچے (البدائع۔ ش) ششم سمحاق۔ وہ شجہ ہے جو سمحاق تک پہونچا ہو اور سمحاق ایک رقیق جھلی ہے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے۔ ہفتم موضحہ۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو واضح کرے یعنی کھول دے۔ ہشتم ہاشمہ۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو توڑ دے۔ نہم منقلہ۔ وہ شجہ ہے کہ ہڈی توڑ دینے کے بعد اُسکو منتقل کرے یعنی اپنی جگہ سے ہٹادے۔ دہم آمہ۔ وہ شجہ ہے جو ام الراس تک پہونچا ہو اور ام الراس وہ ہڈی ہے جسکے اندر دماغ ہے ف — اب ہر انکے احکام کا بیان جو آیندہ مذکور ہے۔ قال ففی الموضحۃ القصاص ان کانت عمدا لما روی انہ علیہ السلام قضی بالقصاص فی الموضحۃ ولانہ یمکن ان ینتہی السکین الی العظم فیتساویان فیتحقق القصاص۔ پس شجہ موضحہ میں قصاص واجب ہے بشرطیکہ عمداً ہو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا کہ آپ نے شجہ موضحہ میں قصاص کا حکم فرمایا اور اس دلیل سے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ہڈی تک چھری پہونچے پس دونوں آدمی برابر ہو جاوینگے تو قصاص متحقق ہو جائیگا ف — طاؤس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملکیت نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے اور سوائے موضحہ کے دیگر جراحات میں قصاص نہیں ہے۔ رواہ البیہقی۔ اور حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے موضحہ کے قصاص کا حکم نہیں دیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ اور یہ سب روایات مرسل ہیں۔ اور بعد تائید کے بالاتفاق حجت ہیں خصوص جبکہ قیاس اس سے مخالف نہیں ہے۔ قال ولا قصاص فی بقیۃ الشجاج لانہ لا یمکن اعتبار المساواۃ فیہا لانہ لا حد ینتہی السکین الیہ ولان فیما فوق الموضحۃ کسر العظم ولا قصاص فیہ وہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وقال محمد رح فی الاصل وہو ظاہر الروایۃ یجب القصاص فیما قبل الموضحۃ لانہ یمکن اعتبار المساواۃ فیہ اذ لیس فیہ کسر العظم ولا خوف ہلاک غالب فیسبر غورہا بالمسبار ثم یتخذ حدیدۃ بقدر ذلک فیقطع بہا مقدار ما قطع فیتحقق استیفاء القصاص۔ اور باقی

شجاج مین قصاص نہین ہی یعنے موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہین یا موضحہ کے بعد جو اقسام مذکور ہین ان مین سے کسی
مین قصاص نہین ہی اسواسطے کہ انمین مساوات کا اعتبار ممکن نہین ہی اسلیے کہ کوئی حد معین نہین جہان چھری ٹھہرے
اور اسلیے کہ موضحہ کے بعد جو تین قسمین مذکور ہین انمین ہڈی ٹوٹ جاتی ہی حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے مین قصاص نہین
ہوتا ہی پھر واضح ہو کہ یہ ابوحنیفہ رح سے ایک روایت ہی اور امام محمد نے مبسوط مین لکھا اور یہی ظاہر الروایہ بھی ہی کہ
موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہین انمین قصاص واجب ہوتا ہی اسواسطے کہ انمین مساوات اعتبار کرنا ممکن ہی کیونکہ
اسمین ہڈی نہین ٹوٹی اور نہ غالب خوف ہلاک ہی پس ایک سلائی سے زخم کا گہراؤ دریافت کیا جائے پھر اسی قدر
دھاردار ایک چیز بکر اُسکے ذریعہ سے اُسی قدر قطع کیا جائے جتنا مجرم نے کاٹا ہی تو قصاص متحقق ہو جائیگا ف
اگر کہا جائے کہ یہ روایت اُس حدیث مرسل سے مخالف ہوگی جو اوپر مذکور ہوئی جواب یہ ہی کہ اللہ عزوجل نے
فرمایا والجروح قصاص - تو ہر جراحت کے واسطے قصاص لیا جائیگا لیکن یہ انھین جراحات مین ممکن ہی جنمین قصاص
یعنے مساوات ممکن ہو تو حدیث مرسل ایسے جراحات کے بارہ مین ہوگی جنمین قصاص ممکن نہین ہی واللہ تعالی اعلم -
اور امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ سمحاق و باضعہ وأسکے مانند شجاج مین جبکہ عمداً ہون یا خطاء ہون
اسطرح کہ قصاص لینا ممکن نہو تو اسمین حکومت عدل واجب ہی امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابوحنیفہ رح
کا قول ہی اور یہی عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ موضحہ سے کم مین حکومت عدل واجب
ہی - اور معنی یہ کہ جس صورت مین قصاص ممکن نہو واللہ تعالے اعلم - قال وفیما دون الموضحۃ حکومۃ العدل
لانہ لیس فیہا ارش مقدر ولا یمکن اہدارہ فوجب اعتبارہ بحکم العدل وہو ماثور عن النخعی و
عمر بن عبدالعزیز رح - اور ماسوائے موضحہ مین حکومت عدل واجب ہی یا یہ مراد ہو کہ موضحہ سے کم اثر کے
زخم مین حکومت عدل واجب ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ اسکے بارہ مین کوئی جرمانہ مقدر نہین ہی اور بالکل رائگان کرنا
بھی ممکن نہین ہی تو حکومت عدل کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہی اور یہی ابراہیم نخعی و عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہی
ف لیکن عمر بن عبدالعزیز سے روایت نہین ملتی ہی - قال وفی الموضحۃ ان کانت خطأ نصف عشر
الدیۃ وفی الہاشمۃ عشر الدیۃ وفی المنقلۃ عشر الدیۃ ونصف عشر الدیۃ وفی الآمۃ ثلث الدیۃ
وفی الجائفۃ ثلث الدیۃ فان نفذت فہما جائفتان ففیہما ثلثا الدیۃ لما روی فی کتاب عمرو بن
حزم رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال وفی الموضحۃ خمس من الابل وفی الہاشمۃ عشر و
فی المنقلۃ خمسۃ عشر وفی الآمۃ ویروی المامومۃ ثلث الدیۃ وقال علیہ السلام فی الجائفۃ ثلث
الدیۃ وعن ابی بکر رضی اللہ عنہ انہ حکم فی جائفۃ نفذت الی الجانب الآخر بثلثی الدیۃ ولانہا اذا
نفذت نزلت منزلۃ جائفتین احدہما من جانب البطن والاخری من جانب الظہر وفی کل جائفۃ
ثلث الدیۃ فلہذا وجب فی النافذۃ ثلثا الدیۃ - اور شجۂ موضحہ مین اگر خطاء سے واقع ہو تو دسوین حصہ کا
نصف واجب ہی اور شجہ ہاشمہ مین دسوان حصہ دیت کا واجب ہی اور شجہ منقلہ مین دیت کا دسوان حصہ اور دسوین کا
نصف واجب ہی اور شجۂ آمہ مین دیت کی تہائی واجب ہی اور شجہ جائفہ مین دیت کی تہائی واجب ہی اور اگر شجۂ جائفہ
دونون جانب پھوٹ جاوے تو یہ دو جائفہ ہین پس انمین دیت کی دو تہائی واجب ہوگی اسواسطے کہ عمرو بن حزم رضی اللہ
عنہ کے فرمان مین مذکور ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان مین ذکر فرمایا کہ شجہ موضحہ مین پانچ اونٹ واجب
ہین اور شجہ ہاشمہ مین دس اونٹ واجب ہین اور شجہ منقلہ مین پندرہ اونٹ واجب ہین اور شجہ آمہ مین اور بعض روایت مین

دوسرے میں تہائی دیت واجب ہے سکا رواہ النسائی و ابن حبان وغیرہم ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہے رواہ ابن ابی شیبہ عن مکحول مرسلاً والبزار من حدیث عمر رض ۔ ق ۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے زخم جائفہ میں جو دوسری جانب نافذ ہو گیا تھا دو تہائی دیت دینے کا حکم فرمایا ۔ رواہ عبدالرزاق عن ابن المسیب من وجوہ والطبرانی والبیہقی ۔ ق ۔ اور دلیل قیاس یہ ہے کہ زخم جائفہ جب دوسری جانب ٹوٹ گیا تو یہ بمنزلہ دو زخم جائفہ کے قرار پایا کہ ان دونوں میں سے ایک پیٹ کی جانب سے پھوٹا اور دوسرا پیٹھ کی جانب سے پھوٹا ہے اور ہر زخم جائفہ کے واسطے تہائی دیت واجب ہوتی ہے ۔ ک ۔ لہذا جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوئی ۔ وعن محمد رح انہ جعل متلاحمۃ قبل الباضعۃ وقال ہی التی یتلاحم فیہا الدم ویسود وما ذکرناہ بدأ مروی عن ابی یوسف رح وہذا اختلاف عبارۃ لا یعود الی معنی وحکم ۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انہوں نے شجہ متلاحمہ کو شجہ باضعہ سے پہلے قرار دیا ہے اور فرمایا کہ شجہ متلاحمہ وہ ہوتا ہے جس میں خون اکٹھا ہو کر سیاہ پڑ جائے اور ہم نے جو قول پہلے بیان کیا یہ امام ابو یوسف رح سے مروی ہے اور اختلاف مذکور صرف اختلاف عبارت ہے جس کا مرجع کسی معنی یا حکم کی جانب نہیں ہے یعنی اس سے اختلاف معنی یا حکم نہیں پیدا ہوتا ہے ۔ وبعد ہذا شجۃ اخری تسمی الدامغۃ وہی التی تصل الی الدماغ وانما لم یذکرہا لانہا تقع قتلا فی الغالب لاجنایۃ مقتصرۃ مفردۃ بحکم علی حدۃ ثم ہذہ الشجاج تختص بالوجہ والراس لغۃ وما کان فی غیر الوجہ والراس یسمی جراحۃ والحکم مرتب علی الحقیقۃ فی الصحیح حتی لو تحققت فی غیرہما نحو الساق والید لا یکون لہا ارش مقدر وانما تجب حکومۃ العدل لان التقدیر بالتوقیف وہو انما ورد فیما یختص بہما ولانہ انما ورد الحکم فیہا للمعنی الشین الذی یلحقہ ببقاء اثر الجراحۃ والشین یختص بما یظہر منہا فی الغالب وہو العضوان ہذان لا سواہما ۔ اور واضح ہو کہ ان دس شجاج کے بعد ایک شجہ دیگر ہے جس کو دامغہ کہتے ہیں اور یہ ایسا شجہ ہے جو دماغ تک پہونچا ہو اور امام رحمہ اللہ نے اسکو اسواسطے ذکر نہیں فرمایا کہ وہ غالباً قتل واقع ہوتا ہے اور خالی اکیلی خطا نہیں واقع ہوتی جسکا حکم علیحدہ ہو یعنی اسکا حکم وہی ہے جو قتل کرنے کے واسطے حکم ہے ۔ پھر واضح ہو کہ یہ شجاج لغت میں مختص بچہرہ و سر ہیں (اور یہی ائمہ ثلاثہ و اکثر ائمہ فقہاء کا قول ہے) اور جو زخم کہ سوائے چہرہ و سر کے ہو اُسکو جراحت کہتے ہیں اور حکم کا ترتب صحیح قول میں حقیقت لغویہ پر ہے یعنی لغت کی راہ سے جہاں زخم ثابت ہو اُسی کا حکم جاری ہوگا حتی کہ اگر سوائے سر و چہرہ کے زخم مذکور دوسری جگہ متحقق ہو جیسے ساق یا ہاتھ میں پایا جاوے تو اُسکے واسطے کوئی جرمانہ مقدر نہوگا اور حکومت عدل واجب ہونے کی وجہ ایک یہ ہے کہ جرمانہ کی مقدار معلوم ہونا شرع کے آگاہ کرنے پر ہوتا ہے اور شرع کا ورود انہیں زخموں میں ہوا جو سر و چہرہ سے مخصوص ہیں اور دوسری اس دلیل سے کہ شجاج میں جرمانہ کا حکم بوجہ اُس عیب کے ہے جو زخم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے کہ جراحت کا اثر باقی رہتا ہے اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہے جو اکثر ظاہر رہتے ہیں اور ظاہر ہے دو عضو ہیں یعنی چہرہ و سر اور ان دونوں کے سوائے اعضاء میں یہ بات نہیں ہے ۔ واما اللحیان فقد قیل لیسا من الوجہ وہو قول مالک رح حتی لو وجد فیہما ما فیہ ارش مقدر لا یجب المقدر وہذا لان الوجہ مشتق من المواجہۃ ولا مواجہۃ للناظر فیہما الا ان عندنا ہما من الوجہ لاتصالہما بہ من غیر فاصلۃ وقد یتحقق فیہ معنی المواجہۃ ایضاً وقالوا الجائفۃ تختص بالجوف جوف الراس او جوف البطن وتفسیر حکومۃ العدل علی ما قالہ الطحاوی رح ان یقوم مملوکا بدون ہذا الاثر ویقوم وبہ ہذا الاثر ثم ینظر الی تفاوت ما بین القیمتین فان کان نصف عشر القیمۃ

تجب نصف عشر الدیۃ وان کان ربع عشر فربع عشر وقال الکرخی رح ینظر کم مقدار ہذہ الشجۃ من
الموضحۃ فیجب بقدر ذلک من نصف عشر الدیۃ لان مالا نص فیہ یرد الی المنصوص علیہ - اور رہے
دونوں جبڑے تو بعض مشائخؒ نے بیان کیا کہ یہ دونوں چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنے اس حکم کے بارہ میں انکا شمار چہرہ میں
نہیں ہے اور یہی قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حتی کہ اگر ان دونوں جبڑوں میں کوئی ایسا زخم پایا جاوے جسکے واسطے
کوئی جرمانہ مقرر ہے تو جرمانہ مقدرہ واجب نہ ہوگا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ وجہ کا لفظ مواجہت سے مشتق ہے یعنے باہمی روبرو ہونے کے معنی
سے نکلا ہے اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جبڑوں سے نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے اور امام مالک کے قول میں یہ
فرق ہے کہ جبڑے ہمارے نزدیک چہرہ میں داخل ہیں کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے متصل ہیں کیونکہ ان دونوں کو چہرہ سے
جدائی نہیں ہے اور کبھی انکے ساتھ بھی مواجہہ ہو جاتا ہے - اور مشائخؒ نے فرمایا کہ زخم جائفہ وہ ہے جو جوف کے ساتھ مشتق ہو
خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو - پھر واضح ہو کہ حکومت عدل کی تفسیر بنا بر بیان امام طحاوی رح کے یہ ہے کہ ایک بار
اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیجاوے کہ اسمیں یہ داغ نہیں ہے اور دوسرے بار اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیجاوے
کہ اسمیں یہ داغ موجود ہے پھر دیکھا جاوے کہ ان دونوں قیمتوں میں کیا تفاوت ہے پس اگر دونوں قیمتوں کا تفاوت
دسویں حصہ قیمت کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا اور اگر تفاوت مذکور دسویں حصہ قیمت کا
چوتھائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا اور امام کرخی رح نے فرمایا کہ یوں دیکھا جاوے کہ اس
زخم کی مقدار کیا ہے یعنے زخم موضحہ سے اسکی کیا نسبت ہے تو دسویں حصہ دیت میں سے اسی قدر واجب ہوگا اسواسطے
کہ جس زخم میں کوئی نص وارد نہیں ہے وہ پھیر کر ایسے زخم کی طرف لایا جائے جسمیں نص شرعی وارد ہے ف - توضیح
مقام یہ ہے کہ شجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر و چہرہ پر ہو اور ہاتھ و بازو وغیرہ کے زخم کو شجہ نہیں کہتے ہیں اور لغت
میں بھی یہی اطلاق معروف ہے تو حقیقت لغوی کے بنا پر حکم ہوگا حتی کہ اگر دوسری جگہ یہ زخم متحقق ہو تو اسپر شجہ کے
واسطے جو جرمانہ شرعاً مقدر ہے وہ نہیں واجب ہوگا اب رہا یہ امر کہ دونوں جبڑے آیا چہرہ میں شمار ہیں یا نہیں
تو ضرور کے مسئلہ میں بالاتفاق جبڑے داخل چہرہ ہیں لیکن اس مقام پر چونکہ علت شجہ یہ کہ مواجہہ روبرو ہونے
میں عیب ظاہر ہوتا ہے اسواسطے کہ جرمانہ یا درصورت امکانی اسکا قصاص واجب ہوا اور جبڑوں کے ساتھ مواجہہ
نہیں ہوتا ہے لہذا انکو وجہ یعنے چہرہ میں شمار نکرنا چاہیے اسواسطے کہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے تو وجہ اس حد تک
ہوگا جس سے مواجہت ثابت ہوتی ہے اور جبڑوں سے جب مواجہت نہیں تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں - شیخ رح
نے ذکر کیا کہ امام مالک رح کا بھی قول یہی ہے کہ وہ چہرہ میں داخل نہیں ہیں حتی کہ اگر کسی نے جبڑوں پر ایسا زخم
پہونچایا جسکا اثر باقی رہا اور وہ شجاج کے دس اقسام میں سے کوئی قسم ہے تو اسپر شجہ کا حکم نہیں ہوگا لیکن شجہ میں
بعض کے واسطے جرمانہ منصوص ہے اور بعض کے واسطے منصوص نہیں ہے پس اگر عمداً ہو حتی کہ موضحہ ہو تو قصاص جب
ممکن ہے تو قصاص بالاتفاق لیا جاوے اسواسطے کہ قولہ تعالی الجروح قصاص - اسکو موجب ہے اور اگر قصاص
ممکن نہو تو دیکھا جاوے کہ شجہ ایسا ہے جسکے واسطے جرمانہ مقدر ہے یا نہیں ہے پس اگر جرمانہ مقدر ہو تو بھی اس قول پر
جرمانہ مذکور نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ جرمانہ تو شجہ کے واسطے مقدر ہے اور ہم اوپر بیان کر چکے کہ وہ شجہ نہیں ہوگا
کیونکہ جبڑہ داخل چہرہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ جبڑے بغیر فاصلہ کے چہرہ سے متصل ہیں تو وہ چہرہ میں
داخل ہیں اور باعتبار معنی کے بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجہ میں سے ہیں اسواسطے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق یعنے
تو مواجہت میں بسا اوقات جبڑے سے سامنا ہوتا ہے تو معنی کی راہ سے بھی وہ وجہ میں داخل ہو - [illegible] فصل

اگر چہرے میں ایسا زخم ہو جسکے واسطے جرمانہ مقدر ہی تو واجب ہوگا۔ معنی یہ ہین کہ جب وہ چہرہ مین شمار ہی تو اسکے زخم
کو بھی شجہ کہا جائیگا پس اگر ایسا شجہ ہو جسکے واسطے جرمانہ مقدر ہی تو جرمانہ مذکور واجب ہوگا - اب رہا جائفہ تو مشائخ
نے فرمایا کہ جائفہ بھی عام نہیں بلکہ خاص ہی یعنے مخصوص سر و پیٹ کے جوف سے ہی یا کہا جاوے کہ جائفہ صرف پیٹ
کے جوف سے خاص نہیں ہی بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہونچا ہو یا سر کے جوف تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہی - بالجملہ
جائفہ کی تفسیر یہ ہی کہ جو زخم اسقدر گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف تک پہونچا ہو وہ جائفہ ہی اور جو سر کے جوف تک پہونچا ہو
وہ بھی جائفہ ہی - مخفی نہیں کہ سر کا جوف وہ ہی جہاں دماغ ہی اور دماغ تک جو شجہ پہونچا جسکو دامغہ کہتے ہین یہ دونون
فی المعنی یکسان ہونگے اور جیسے دامغہ کو شمار نہین کیا اسی طرح جائفہ متصل بدماغ کا اعتبار کرنا بیفائدہ ہی اسواسطے کہ
دماغ کے جوف تک پہونچنے سے موت غالب ہی پس اسکا حکم مانند دامغہ کے قتل کا حکم ہی چنانچہ دامغہ کے بیان مین
معلوم ہوا ہان اگر جوف دماغ سے علاوہ کان وغیرہ تک لیا جاوے یا ایسے طور پر کہ کھوپڑی کی ہڈی جسکو قحف کہتے ہین
اس سے اتر جاوے اور دردو دندانہ دار جسکے ذریعہ سے دیوارون کی ہڈیان متصل ہین بجائے خود ترکیب پر باقی رہین
اورام الدماغ سے اوپر تک ہو تو البتہ مفید ہی اور غالباً اسی کو جوف کی حد قرار دیا گیا ہی پس جائفہ دو قسم کو شامل ہی
ایک یہ کہ جوف دماغ تک ہو اور ممکن ہی کہ مرض مین دو جانب سے نافذ ہو جیسے دوسری قسم پیٹ کے جوف مین بھی
کبھی اِس پار سے اُس پار تک پھوٹا ہوا ہوتا ہی اور اس صورت مین وہ بمنزلہ دو جائفہ کے ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا
بہر حال جائفہ سر و پیٹ دونون کے جوف کو شامل ہی - پھر واضح ہو کہ جن صورتون مین ارش مقدر نہین ہی اور سوائے
قصاص کے جرمانہ واجب ہونا چاہیئے مثلاً اثر زخم باقی رہا اور خالی تعزیری سزا کافی نہین ہی بلکہ جرمانہ بھی ہوگا -
کیونکہ انسانی حقارت کی حفاظت سے بدون رایگان کرنے کے جرمانہ واجب ہوگا تو اسمین سابق مسائل مین
حکومت عدل کا حکم دیا مثلاً سوائے موضحہ کے دیگر شجاج مین حکومت عدل واجب کی جنمین ارش مقدری نہین ہی
او آئندہ بھی مسائل آتے ہین لیکن شیخ مصنف رح نے امام ابوحنیفہ رح سے قصاص شجاج مین دو روایتین
نقل کین - اول یہ کہ شجہ موضحہ سے کم مین قصاص نہین ہی اور یہ روایت حسن رح عن ابی حنیفہ رح ہی اور یہ روایت
ظاہر اثر و حدیث مرسل کے موافق ہی غیر از ینکہ حدیث مرسل مین تاویل یہ ہو سکتی ہی کہ جب ایسے طور پر ہو کہ قصاص
ممکن نہو لہذا ظاہر الروایۃ یہ ہی کہ موضحہ سے کم جسقدر شجاج ہین انمین قصاص واجب ہی بشرطیکہ ممکن ہو اور صورت
امکان کو شیخ مصنف رح نے واضح بیان کر دیا ہی اور اسی روایت کو امام محمد رح نے مبسوط مین ذکر فرمایا ہی اور زیلعی رح نے
کہا کہ یہی اصح ہی - اور محیط مین لکھا کہ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہی - م - ہان موضحہ سے بڑھکر جو شجاج ہین جیسے ہاشمہ
و منقلہ وغیرہ تو انمین بالاجماع قصاص نہین ہی - کذا فی الجوہرہ - بلکہ موضحہ سے کم مین بھی اگر ایسی صورت ہو کہ قصاص
ممکن نہین ہی تو انمین بھی قصاص نہوگا - کما سبق - پھر جن صورتون مین قصاص نہین ہی تو خواہ عمداً ہون یا خطاء
سے ہون ہر صورت انمین جرمانہ ہی واجب ہوگا چنانچہ محیط مین مصرح ہی - ع - اور اگر اسطرح اچھا ہو گیا کہ اثر باقی
نہین رہا تو کچھ نہین واجب ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ مین امام محمد رح کا اختلاف معروف نقل کیا کہ زخم سے اچھے ہونے
کے وقت تک جو کچھ اسنے طبیب یا دوا مین خرچ کیا وہ مال بذمہ مجرم واجب ہوگا - م - ہان یہ امر یاد رکھنا ضرور ہی کہ اس سے
صرف مراد یہ ہی کہ زخم کا جرمانہ اسپر نہوگا - رہا سلطانی سیاست ایسے مجرم پر واجب ہی جبکہ عمداً ہو اور خطاء کی صورت
مین بے پروائی کی تنبیہ ہوگی - جیسا کہ کتاب مین بیان ہوا ہی - پھر اگر اثر زخم باقی رہا اور جرمانہ واجب ہوا اور اسمین
کوئی جرمانہ مقدر نہین ہی تو حکومت عدل واجب ہی اور معنی اسکے یہ کہ عدل سے جو حکم لگایا جاوے وہ بذمہ مجرم تمام جنہ

ہے حالانکہ اسکے ساتھ سلطان بھی سزا دیگا خصوص جبکہ عمد ہو اور یہ جرم بر خود جناب الٰہی عز وجل میں ظالمانہ حرکت ہے
وہ گناہ واجب ہی کیونکہ اسنے سلطان کو ایذا پہونچائی - پھر حکومت عدل کی تفسیر میں اختلاف ہی - شیخ ابو الحسن الکرخی
رحمہ اللہ تعالے نے اسکی یہ تفسیر کی کہ اس زخم کو دیکھا جاوے کہ موضحہ سے اسکی کیا نسبت ہی یعنے جس شجہ میں کوئی
مقدار شرعی مقدر ہو اسکی جانب پھیرا جاوے پس بنا بر قول سابق کے اگر شجہ باضعہ ہو تو دیکھا جاوے کہ
موضحہ سے کیا نسبت ہی جبکہ قصاص ممکن نہیں ہی پس اگر موضحہ سے تہائی ہو تو جرمانہ موضحہ کا تہائی واجب ہوگا اور
اگر چوتھائی ہو تو موضحہ کی دیت سے چوتھائی حصہ واجب ہوگا اور اگر تین چوتھائی ہو تو ارش موضحہ میں سے تین
چوتھائی واجب ہوگا - بہر حال وہ موضحہ سے کم ہوگا - اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رح نے کہا کہ یہی اصح ہی - کذا فی الذخیرہ
اور شیخ امام طحاوی رح نے اسکی تفسیر کی کہ اس شخص کو مملوک فرض کرکے ایک بار اس عیب کے ساتھ اسکی قیمت
اندازہ کریں اور دوسری بار بدون اس عیب کے اندازہ کریں پس فرض کرو کہ قیمت بدون عیب زخم کے دس دینار
ہی اور مع اثر زخم کے پانچ دینار ہی تو ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جاوے پس اگر نصف العشر یعنی دسویں حصہ کا
نصف ہو تو دیت آزاد میں سے دسوین کا نصف واجب ہوگا وعلی ہذا القیاس - کافی میں لکھا کہ اسی قول پر فتوی ہی
- م - اور فرق دونوں قول میں یہ ہی کہ طحاوی رح نے بذریعہ غلام کی قیمت کے آزاد کی دیت سے حساب لگایا اور کرخی رح
نے جو شجہ ایسا ہو کہ جسمیں مقدار منصوص ہی اسکی جانب اسکو بھی حساب لگاکر پھیرا پس اندازہ آزاد بذریعہ دیگر زخم آزاد
کے معلوم کیا اور قول طحاوی رح میں آزاد کا اندازہ بذریعہ قیمت غلام کے معلوم کیا - اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے
قول کرخی رح کو اصح قرار دیا ہی واللہ تعالی اعلم - (تہذیب) ایک شخص نے دوسرے کو شجہ منقلہ پہونچایا یعنے
ہڈی ٹوٹ کر منتقل ہوگئی پھر زخمی اچھا ہوگیا اور بعد اچھے ہونے کے اثر زخم باقی رہا اگرچہ بہت قلیل ہی تو بھی مجرم
پر منقلہ کا ارش واجب ہوگا (یعنے پندرہ اونٹ بحدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ - م) اسواسطے کہ جب ارش واجب ہوا ہی
تو ساقط نہیں ہو سکتا مگر جبکہ کہ موجب ہر طرح سے زائل ہو جاوے حالانکہ یہاں کچھ باقی ہی - المحیط - اور اسی قول پر فتوی
جاری رہیگا - کذا فی الظہیریہ - واضح ہو کہ شجہ آمہ سوائے سر یا چہرہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ آمہ تو ام الراس تک پہونچا ہوا
ہوتا ہی اور یہ صرف سر سے ممکن ہوتا ہی یا چہرہ پر سے ایسی جگہ سے زخم لگے کہ وہ ام الراس تک پہونچ جاوے - المحیط - ایک
شخص نے دوسرے کے کان میں نیزہ مارا کہ وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو امام محمد رح نے لکھا کہ اسمیں حکومت عدل
واجب ہی - محیط السرخسی - یعنی جبکہ وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو اور اثر خفیف یا کثیر باقی رہا تو اسمیں حکومت عدل واجب ہی
اور سلطان اسپر سزائے سیاست جاری کریگا اور وہ آیندہ توبہ کرے اسواسطے کہ ایسی صورت میں قصاص ممکن نہیں
ہی کیونکہ یہ زخم مہلک ہی اور زخمی مذکور اتفاق سے اچھا ہوگیا - م - اور اگر ایک نے دوسرے کے آنکھ میں تیر وغیرہ مارا کہ آنکھ
سے گذر کر گدی سے پار ہوگیا تو آنکھ کے بارہ میں نصف دیت واجب ہوگی جبکہ اچھا ہوگیا اور باقی کے واسطے حکومت عدل
واجب ہی اور اسی طرح اگر دماغ تک پہونچا تو بھی آنکھ کے واسطے نصف دیت واجب ہی اور وہان سے دماغ تک کے واسطے
حکومت عدل واجب ہی اور دماغ سے اگر بالائے سر تک پہونچے تو اسکے واسطے تہائی دیت واجب ہی - محیط السرخسی -
واضح ہو کہ جو زخم وجراحت کہ سوائے سر وچہرہ کے ہوں تو انمیں حکومت عدل واجب ہی جبکہ اس سے ہڈی کھل گئی یا
ٹوٹ گئی ہو بشرطیکہ اچھا ہو جانے کے بعد کچھ اثر باقی رہا ہو اور اگر جراحت کے واسطے کچھ اثر باقی نہ رہا ہو یعنے داغ
کچھ نہیں رہا یا کچھ عیب نہیں رہا تو امام ابو حنیفہ رح وابو یوسف رح کے نزدیک مجرم پر کچھ واجب نہیں ہی اور امام محمد رح کے نزدیک زخمی
نے اچھے ہونے تک جو کچھ خرچ کیا وہ واجب ہی - محیط السرخسی - جائفہ میں کسی جانب سے جوف تک پہونچنا کافی ہی اگرچہ

گردن سے اس حلق تک ہو جس سے کھانا پانی اُترتا ہو اور اس سے اوپر جائفہ نہیں ہوتی جیسے جائفہ کسی صورت مین ہاتھ پاؤن یا ران مین نہیں ہوتا ہی جیسے منہ مین نہیں ہوتا ہو اور اگر معدہ و مجرہ سے جوف تک پہونچ جائے تو جائفہ ہے۔ السراج۔ اور واضح ہو کہ سراج مین زخم سر کو جائفہ نہیں رکھا بس شاید کہ مامومہ کے شبہہ سے ہو یا روایت خلاف ہدایہ کے غلط ہی۔ م۔ اگر کسی نے دوسرے کو بیس (۲۰) زخم موضحہ پہونچائے ہون پس اگر پہلا موضحہ اچھا ہونے سے پہلے دوسرا ہو یعنی درمیان مین تندرستی حائل نہین ہوئی تو پوری دیت تین سال مین واجب ہوگی اور اگر درمیان مین صحت ہو یعنی ایک سے دوسرے تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال مین پوری دیت ادا کرنی واجب ہوگی۔ کذا فی الکافی فی المتفرقات۔ ایک شخص اصلع ہی کہ بڑھاپے سے اسکے سر کے بال گر گئے ہین اسکو کسی شخص نے عمداً زخم موضحہ پہونچایا تو امام محمد رح نے کہا کہ اس سے قصاص نہین لیا جائیگا اور اسپر ارش واجب ہوگا اور اگر مجرم نے کہا کہ مین قصاص دینے پر راضی ہون تو اسکو یہ اختیار نہین ہی یعنی اس سے قصاص دینا قبول نہوگا بلکہ وہ دیت دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ اور اگر بڑھے کی طرح زخم مارنے والا بھی اصلع ہو اور اسنے عمداً موضحہ زخم پہونچایا تو اس سے قصاص لیا جائیگا۔ کذا فی محیط السرخسی۔ اصلع کا موضحہ بہ نسبت غیر اصلع کے ناقص ہوتا ہی تو ارش بھی ناقص ہوگا اور ہاشمہ مین برابر ہین اور یہ واقعات ناطفی کی روایت خلاف روایت منتقی ہی یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہی۔ المحیط۔ م۔

فصل

یہ فصل سوائے سر کے دیگر اعضاء کے اطراف مین دیت کے بیان مین ہی۔

وفی اصابع الید نصف الدیۃ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیون مین نصف دیت لازم ہی ف۔ حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے ایک ہاتھ کی سب انگلیان خطاء سے کاٹ ڈالین جس سے دیت لازم آئی تو جان مار ڈالنے مین جو دیت کاملہ واجب ہوتی ہی اسکا نصف واجب ہوگا۔ لان فی کل اصبع عشر الدیۃ علی ما رویناہ۔ اسواسطے کہ ہر انگلی کے لیے بدلیل حدیث مزبور دسوان حصہ دیت لازم ہی۔ فکان فی الخمس نصف الدیۃ۔ تو پانچ انگلیون مین نصف دیت ہوئی ف۔ کیونکہ جب دس انگلیون کے واسطے کل دیت ہی تو پانچ کے واسطے نصف ہی۔ وحدیث مذکور سے مقصود حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوع ہی کہ ہاتھون و پیرون کی انگلیان یکسان ہین ہر انگلی کے واسطے دس اونٹ ہین رواہ الترمذی وصححہ اور کہا کہ یہی قول سفیان ثوری و شافعی و احمد و اسحق ہی۔ وجہ استدلال یہ کہ کل دیت سو اونٹ ہین تو ہر انگلی کے واسطے دسوان حصہ دس اونٹ ہین تو پانچ کے واسطے پچاس یعنے نصف دیت ہی۔ ولان فی قطع الاصابع تفویت جنس منفعۃ البطش وہو الموجب علی ما مر۔ اور اس قیاس موافق نص سے بھی کہ انگلیان کاٹ ڈالنے مین منفعت گرفت کی جنس مٹانا لازم آتا ہی اور یہی موجب جرمانہ ہی چنانچہ سابق مین مدلل مذکور ہوا ف۔ کہ کل قطع کرنے مین جنس منفعت مٹانا لازم آیا۔ آخر تک ع۔ یہ اسوقت کہ فقط انگلیان کاٹی ہون۔ فان قطعہا مع الکف ففیہ ایضا نصف الدیۃ لقولہ علیہ السلام وفی الیدین الدیۃ وفی احدہما نصف الدیۃ۔ پس اگر اسنے انگلیون کو ہتھیلی کے ساتھ قطع کیا ہو تو اسمین بھی نصف دیت ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونون ہاتھون مین پوری دیت ہی اور ایک ہاتھ مین نصف دیت ہی ف۔ چنانچہ ملا علی قاری رح نے شرح نقایہ مین لکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کاٹنے مین نصف دیت کا حکم دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کو خط لکھا اور اسمین مذکور ہی کہ ایک ہاتھ مین نصف دیت ہی۔ ھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف پر زائد نہوگا۔ ولان الکف تبع للاصابع لان البطش بہا۔ اور اس دلیل سے کہ ہتھیلی تو انگلیون کے تابع ہی اسواسطے کہ گرفت

انگلیوں سے جدا ہے۔ وان قطعها مع نصف الساعد ففی الاصابع والکف نصف الدیة وفی الزیادة حکومة عدل وهو روایة عن ابی یوسف رح۔ اور اگر اسنے انگلیوں کو مع نصف کلائی کے قطع کیا ہو تو انگلیوں و ہتھیلی میں نصف دیت لازم ہے اور نصف کلائی میں حکومت عدل ہے اور یہ امام ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے۔

ف۔ اور یہی حکومت عدل یہ کہ دو عادل جنکو اس بارہ میں بصارت ہو جو کچھ اندازہ کریں وہ جرمانہ لازم ہوگا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک مختار ہے۔ لیکن ابو یوسف رح نے اس روایت کے موافق دونوں سے موافقت کی۔ وعنه ان ما زاد علی اصابع الید والرجل فهو تبع الی المنکب والی الفخذ لان الشرع اوجب فی الید الواحدة نصف الدیة والید اسم لهذه الجارحة الی المنکب فلا یزاد علی تقدیر الشرع۔ اور ابو یوسف رح سے دوسری روایت یہ کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں مونڈھے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے اس دلیل سے کہ شرع نے ایک ہاتھ میں نصف دیت واجب فرمائی اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک نام ہے تو بس اندازہ شرعی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا۔ ولهما ان الید آلة باطشة والبطش یتعلق بالکف والاصابع دون الذراع فلم یجعل الذراع تبعا فی حق التضمین ولانه لا وجه الی ان یکون تبعا للاصابع لان بینهما عضوا کاملا ولا الی ان یکون تبعا للکف لانه تابع ولا تبع للتبع۔ اور امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ تو ایک گرفت کرنے والے آلہ کا نام ہے اور گرفت کرنا صرف انگلیوں و ہتھیلی سے متعلق ہوتا ہے نہ کلائی سے تو تاوان کے حق میں کلائی کو تابع نہیں قرار دیا جائیگا اور اس دلیل سے کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی راہ نہیں نکلتی اسواسطے کہ انگلیوں و کلائی کے درمیان میں (ہتھیلی) ایک عضو کامل موجود ہے اور ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی راہ نہیں نکلتی اسواسطے کہ ہتھیلی خود انگلیوں کے تابع ہے اور جو چیز خود تابع ہو اسکا تابع نہیں ہوتا ہے۔ قال وان قطع الکف من المفصل وفیها اصبع واحدة ففیه عشر الدیة وان کان اصبعان فالخمس ولا شئ فی الکف وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا ینظر الی ارش الکف والاصبع فیکون علیه الاکثر ویدخل القلیل فی الکثیر لانه لا وجه الی الجمع بین الارشین لان الکل شئ واحد ولا الی اهدارهما لان کل واحد اصل من وجه فرجحنا بالکثرة۔ اور اگر جوڑ پر سے ہتھیلی کاٹ ڈالی حالانکہ اسمیں ایک انگلی لگی تھی تو دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا اور اگر دو انگلیاں کر جڑی ہوں تو پانچواں حصہ واجب ہوگا اور ہتھیلی کے بارہ میں کچھ واجب نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور صاحبین رح نے فرمایا کہ ہتھیلی و انگلی ہر ایک کا جرمانہ دیکھا جاوے پس دونوں میں جو زائد ہو وہی مجرم پر واجب ہوگا اور جو کم ہے وہ زائد میں داخل ہو جائیگا اس دلیل سے کہ انگلی کا جرمانہ اور ہتھیلی کا جرمانہ دونوں کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اسواسطے کہ یہ کل تو ایک ہی چیز ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کو ضائع کر باطل ٹھہرانے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ دونوں میں ہر ایک بلحاظ وجہ خاص کے اصل ہے اور کسی کو اسی راہ سے ترجیح نہیں ہے پس ہمنے زیادت جرمانہ کی راہ سے ترجیح دی۔ ف۔ اور کم جرمانہ والے کو باطل کیا۔ وله ان الاصابع اصل والکف تابع حقیقة وشرعا لان البطش یقوم بها واوجب الشرع فی اصبع واحدة عشرا من الابل۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ از راہ حقیقت و شرع کے انگلیاں تو اصل ہیں اور ہتھیلی اسکے تابع ہے اسواسطے کہ گرفت کا قوام صرف انگلیوں سے ہوتا ہے اور شرع نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں۔ ف۔ اور ہتھیلی کے حق میں کچھ واجب نہیں کیا تو ہتھیلی کے بارہ میں صرف رائے و قیاس ہے حالانکہ جسمیں نص ہو اسکے ساتھ رائے کا مقابلہ نہیں ہو سکتا تو انگلی کو از راہ حقیقت و شرع

کی فوقیت ہے اور تمنے ہتھیلی کو جبکہ اسکی قیمت زائد ہو از راہ قیاس و رائے کے ترجیح دی۔ والترجیح من حیث الذات
والحکم اولی من الترجیح من حیث مقدار الواجب۔ حالانکہ ذات وحکم کی راہ سے ترجیح دینا بہ نسبت مقدار
واجب کی حیثیت کے اولی ہے۔ ولو کان فی الکف ثلثۃ اصابع یجب ارش الاصابع ولا شیٔ فی الکف
بالاجماع لان الاصابع اصول فی التقوم وللاکثر حکم الکل فاستتبعت الکف کما اذا کانت الاصابع
قائمۃ باسرہا۔ اور اگر ہتھیلی میں تین انگلیاں موجود ہوں تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ انگلیوں کا جرمانہ واجب ہوگا و ہتھیلی
کی بابت کچھ واجب نہ ہوگا اسواسطے کہ تقوم میں انگلیاں اصل ہیں اور نصف سے زائد کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہے یعنی
پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں تو گویا کل موجود ہیں پس جب کل اصل موجود ہے تو اسنے ہتھیلی
کو اپنے تابع کر لیا جیسے اگر کل انگلیاں درحقیقت موجود ہوں تو ہتھیلی تابع ہو جاتی ہے۔ قال وفی الاصبع الزائدۃ
حکومۃ عدل تشریفا للآدمی لانہ جزء من یدہ لکن لا منفعۃ فیہ ولا زینۃ۔ اور زائد انگلی میں حکومت عدل
ہے یعنے مثلاً ہاتھ میں چھنگلی انگلی زائد ہے اسکو قطع کیا تو قاطع پر حکومت عدل کا جرمانہ لازم ہے تاکہ آدمی کی شرافت
ظاہر ہو اسواسطے کہ یہ انگلی بھی اسکے ہاتھ کا ایک جزو ہے لیکن اسمیں کوئی منفعت یا زینت نہیں ہے ف۔ دیت
نہوگی مگر بالکل باطل بھی نہوگی کیونکہ اسمیں آدمی کے واسطے حقارت ہے تو انسانی تکریم ظاہر کرنے کے واسطے اسمیں
حکومت عدل واجب ہے۔ وکذلک السن الشاغیۃ لما قلنا۔ اور اسی طرح زائد دانت میں جو اصلی دانتوں
کی پیدائش سے مخالف جمتا ہے اسکے توڑنے میں بھی حکومت عدل واجب ہے تاکہ شرافت انسانی ظاہر ہو اور تحقیر نہو
وفی عین الصبی وذکرہ ولسانہ اذا لم تعلم صحتہ حکومۃ عدل وقال الشافعی تجب فیہ دیۃ کاملۃ
لان الغالب فیہ الصحۃ فاشبہ قطع المارن والاذن ولنا ان المقصود من ہذہ الاعضاء المنفعۃ
فاذا لم تعلم صحتہا لا یجب الارش الکامل بالشک والظاہر لا یصلح حجۃ للالزام بخلاف المارن
والاذن الشاخصۃ لان المقصود ہو الجمال وقد فوتہ علی الکمال۔ اور طفل کی آنکھ یا نرہ یا زبان قطع
کرنے میں حکومت عدل واجب ہے درصورتیکہ ان اعضاء کی تندرستی معلوم نہو۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ پوری دیت
واجب ہوگی اسواسطے کہ ظاہر حال یہ کہ اعضاء مذکورہ تندرست تھے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی نے طفل کا نرمۂ ناک یا کان
کاٹ ڈالا کہ اسمیں بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اعضاء مذکورہ سے دراصل منفعت
مقصود ہے تو جب انکی تندرستی معلوم نہو تو شک کی وجہ سے پوری دیت واجب نہوگی اور ظاہری تندرستی ایسی چیز
نہیں جو لازم کرنے کے واسطے حجت کافی ہو (بلکہ دفیعہ کے واسطے کافی ہوتی ہے) برخلاف نرمۂ بینی وگوش کے جو بدن
پر ابھرے ہوئے ظاہر ہیں کہ انسے مقصود صرف جمال ہے حالانکہ اسنے جمال کو بالکل برباد کیا ف۔ تو پوری دیت
واجب ہوئی۔ وکذلک لو استہل الصبی لانہ لیس بکلام وانما ہو مجرد صوت ومعرفۃ الصحۃ فیہ
بالکلام وفی الذکر بالحرکۃ وفی العین بما یستدل علی النظر فیکون بعد ذلک حکمہ حکم البالغ فی
العمد والخطاء۔ اور اسی طرح اگر طفل نے پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اسکی زبان کاٹنے میں
جبکہ صحت معلوم نہو صرف حکومت عدل ہے کیونکہ یہ آواز کوئی کلام نہیں (جس سے زبان کی صحت معلوم ہو) بلکہ یہ تو محض
آواز ہے حالانکہ زبان کے بارہ میں صحت کا پہچاننا کلام سے ہوتا ہے اور آلہ نرہ کی تندرستی پہچاننا اسکی جنبش وحرکت
سے ہوتی ہے اور آنکھ میں تندرستی پہچاننا ایسے امر سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو پس صحت وتندرستی
پہچاننے کے بعد طفل میں خطاء وعمد کا حکم مثل بالغ کے ہوگا ف۔ حتی کہ اگر عمداً طفل کی زبان یا نرہ یا آنکھ پر

منفعت کی حفاظت اسکی تندرستی معلوم ہو تو قصاص ہے اور اگر خطا ہو تو دیت ہے غرضیکہ جو حکم بالغ میں ہے وہی طفل میں ہے۔
قال ومن شج رجلا فذهب عقله او شعر راسه دخل ارش الموضحة فی الدية۔ اگر کسی نے (خطاء سے)
دوسرے کو زخم سر پہنچایا کہ جس سے اسکی عقل جاتی رہی یا سر کے بال گر گئے تو دیت میں موضحہ کا جرمانہ داخل ہو گیا۔ ف۔
موضحہ زخم سے یہ مراد کہ جس سے ہڈی کھل گئی ہو جیسے سابق مسئلہ میں شجہ سے زخم موضحہ مراد ہے اور موضحہ کے واسطے جرمانہ
مقرر ہے لیکن جب پوری دیت واجب ہوگی جسمیں موضحہ کا جرمانہ بھی داخل ہو جائیگا۔ لان بفوات العقل تبطل منفعة
جميع الاعضاء فصار كما اذا اوضحه فمات وارش الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر حتى لو نبت يسقط
والدية بفوات كل الشعر وقد تعلقا بسبب واحد فدخل الجزء فی الجملة كما اذا قطع اصبع رجل فشلت يده
اسواسطے کہ عقل گم ہو جانے سے تمام اعضاء کی منفعت باطل ہو جائیگی تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص کو موضحہ زخم پہنچایا
کہ جسکے صدمہ سے وہ مر گیا (تو دیت لازم ہے نہ جرمانہ موضحہ) اور موضحہ کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جزو زائل ہونے سے لازم
ہوتا ہے حتی کہ اگر بال جم آویں تو یہ جرمانہ ساقط ہو جاتا ہے اور پورے بال زائل ہونے سے دیت واجب ہوتی ہے اور جرمانہ
و دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہو یعنی اسکے زخم سر ہی کی وجہ سے موضحہ کا جرمانہ بنظر زوال موے سر
اور دیت بوجہ زوال عقل واجب ہوئی تو کل میں جزو داخل ہو جائیگا جیسے اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے
دوسرے کی ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اسکا ہاتھ شل ہو گیا۔ ف۔ کہ اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت واجب
ہوتی ہے اور مقطوعہ انگلی کا جرمانہ علیحدہ نہیں ہے بلکہ اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی سبب سے یہ دیت و جرمانہ
واجب ہوا تو قلیل داخل کثیر ہو جائیگا۔ وقال زفر رح لا يدخل لان كل واحد جناية فيما دون النفس
فلا يتداخلان كسائر الجنايات وجوابه ما ذكرنا۔ اور زفر رح نے فرمایا کہ قلیل داخل کثیر نہیں ہوگا اسواسطے
کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا جرم ہے جو تلف نفس سے کم ہے تو دونوں میں تداخل نہ ہوگا جیسے دیگر جرائم میں ہوتا ہے اور
اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ ان دونوں کا سبب متحد ہے تو اگر ان کے حق میں علیحدہ اعتبار نہ ہوگا اسواسطے کہ علیحدہ
اعتبار بوجہ علیحدہ سبب کے ہے حالانکہ مجرم سوائے ایک فعل قبیح کے جو زخم موضحہ ہے دوسرے فعل کا مرتکب نہیں ہوا ہے بلکہ زخم
ہو کر دماغ کی کل عقل زائل ہو گئی اور ایک ہی صدمہ کا اثر تمام اعضاء میں متعدی ہوا لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اسکے اثر سے تمام
اعضاء میں نقص پیدا ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ دیگر اعضاء ویسے ہی سالم موجود ہیں لیکن ثمرہ عقل نہ ہونے سے بیکار ہیں۔ قال
وان ذهب سمعه او بصره او كلامه فعليه ارش الموضحة مع الدية قالوا هذا قول ابی حنيفة وابی يوسف رح۔ اور اگر شجہ موضحہ
کی وجہ سے اسکی سماعت یا بصارت یا کلام کی قوت جاتی رہی تو مجرم خاطی پر دیت کے ساتھ ہی زخم موضحہ کا جرمانہ بھی واجب ہوگا۔
مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کا قول ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کان و آنکھ و زبان کی دیت میں موضحہ کا جرمانہ
داخل نہیں ہوگا۔ الزیلعی۔ وعن ابی یوسف رح ان الشجة تدخل فی دية السمع والكلام ولا تدخل فی دية البصر۔ اور
ابو یوسف رح سے ایک روایت دیگر یہ آئی کہ شجہ موضحہ کا جرمانہ کان و زبان کے دیت میں داخل ہوگا اور آنکھ کی
دیت میں داخل نہیں ہوگا۔ ف۔ حتی کہ اگر زخم موضحہ پہنچایا جس سے کان کی سماعت جاتی رہی تو صرف کان
کی دیت لازم آویگی اور موضحہ کا جرمانہ اسی میں شامل سمجھا جائیگا اور اسی طرح اگر گویائی جاتی رہی ہو تو یہی حکم ہے اور اگر
زخم موضحہ سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو آنکھ کی دیت کے ساتھ ہی زخم موضحہ کا جرمانہ واجب ہوگا پس آنکھ کی صورت
میں امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح میں اتفاق ہے اور کان و زبان کی صورت میں ابو یوسف رح سے روایت اول موافق ابوحنیفہ رح
ہے اور دوم مخالف ہے۔ وجه الاول ان كلا منها جناية فيما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء

المختلفة بخلاف العقل لان منفعته عائدة الی جمیع الاعضاء علی ما بینا- روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ تو مونھ کے
ساتھ کان و زبان و آنکھ ہر ایک جان سے کمتر جرم ہے اور ہر ایک عضو کی منفعت اسی کے ساتھ مخصوص ہے (دوسرے کی جانب
متعدی و منتشر نہیں ہے) تو یہ اعضائے مختلفہ کے مشابہ ہو گیا (کہ اگر مجرم نے ان اعضائے مختلفہ میں سے ہر ایک
کو مجروح کیا تو (ہر ایک کا علٰحدہ علٰحدہ ضامن ہے) برخلاف عقل کے کہ عقل کی منفعت جمیع اعضاء کی طرف عائد ہے جیسا کہ
ہمنے مسئلہ سابق میں بیان کیا ہے ف یہ امام ابو حنیفہ رح کی دلیل ہے اور اسی کے ساتھ ابو یوسف کی روایت اول
موافق ہے- و وجہ الثانی ان السمع والکلام مبطن فیعتبر بالعقل والبصر ظاہر فلا یلحق بہ- اور ابو یوسف رح
کی روایت ثانیہ کی وجہ یہ ہے کہ سماعت و گویائی ایک قوت بطنہ ہے (غیر ظاہر) تو اسکا قیاس عقل پر ہوگا (پس انکی
دیت میں مانند عقل کے جرمانہ موضحہ داخل ہو جائیگا) اور بینائی امر ظاہر ہے تو اسکو عقل کے ساتھ الحاق نہیں کیا جائیگا
ف پس وہ علٰحدہ واجب ہے- قال وفی الجامع الصغیر ومن شج رجلا موضحة فذہبت عیناہ
فلا قصاص فی ذلک عند ابی حنیفة رح- اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو زخم
موضحہ پہونچایا کہ جس سے زخمی کی دونوں آنکھیں جاتی رہیں تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس جرم میں قصاص
نہیں ہے- قالوا وینبغی ان تجب الدیة فیہما وقال فی الموضحة القصاص- مشائخ رح نے فرمایا کہ موضحہ
و آنکھوں دونوں میں دیت واجب ہونا چاہیئے- اور صاحبین رح نے فرمایا کہ موضحہ میں قصاص واجب ہے ف
اگرچہ آنکھوں میں قصاص نہوگا- قالوا وینبغی ان تجب الدیة فی العینین- مشائخ رح نے فرمایا کہ آنکھوں
کے بارہ میں دیت واجب ہونی چاہیئے- قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلی فشل ما بقی
من الاصبع او الید کلہا لا قصاص علیہ فی شئی من ذلک وینبغی ان تجب الدیة فی المفصل
الاعلی وفیما بقی حکومة عدل- اور اگر کسی شخص کی انگلی اوپر کے جوڑ سے کاٹ دی لیکن اوپر کا پور کاٹ دیا پس
اس انگلی میں سے باقی حصہ شل ہو گیا تو کسی صورت میں قاطع پر قصاص نہیں ہے اور چاہیئے کہ اول جوڑ سے قطع میں
دیت واجب ہو اور ما بقی میں حکومت عدل واجب ہو- وکذلک لو کسر بعض سن رجل فاسود ما بقی ولم یحک
خلافا وینبغی ان تجب الدیة فی السن کلہ- اور اگر کسی شخص کا تھوڑا دانت توڑ دیا پس باقی حصہ اس دانت کا
سیاہ پڑگیا تو بھی یہی حکم ہے- اور واضح ہو کہ امام محمد رح نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا- اور چاہیئے کہ
پورے دانت کی بابت دیت واجب ہو- ولو قال اقطع المفصل واترک ما یبس او اکسر القدر المکسور
واترک الباقی لم یکن لہ ذلک لان الفعل فی نفسہ ما وقع موجبا للقود- اور اگر مظلوم نے کہا کہ میں قصاص
میں اوپر کا جوڑ کاٹتا ہوں اور جو حصہ خشک ہوا اسکا قصاص چھوڑتا ہوں یا جسقدر دانت توڑا اسی قدر توڑتا ہوں اور باقی
سیاہ کا قصاص چھوڑتا ہوں تو اسکو یہ اختیار نہیں دیا جائیگا اسواسطے کہ فعل ظالم فی نفسہ موجب قصاص نہیں واقع ہوا ہے کہ
فصار کما لو شجہ منقلة فقال اشجہ موضحة واترک الزیادة- پس یہ ایسا ہو گیا جیسے ظالم نے کسی کو زخم غیر موضحہ پہونچایا
پس مظلوم نے کہا کہ میں اس کو موضحہ زخم پہونچاتا ہوں اور زائد چھوڑتا ہوں ف حالانکہ یہ قول مقبول نہیں ہوتا ہے
پس یہاں بھی قبول نہوگا- لہما فی الخلافیة ان الفعل فی محلین فیکون جنایتین مبتدأتین فالشبہة
فی احدہما لا تتعدی الی الاخری- مسئلہ اختلافی میں صاحبین کی دلیل یہ کہ مجرم کا فعل دو محل میں واقع ہوا تو
یہ دو جرم ابتدائی ہیں پس ایک جرم میں شبہہ ہونے سے وہ دوسرے جرم کی جانب متعدی نہوگا ف پس دوسرا
جرم جو دوسرے محل میں ہے عمدی بلا شبہہ ہوگا- کمن رمی الی رجل عمدا فاصابہ ونفذ منہ الی غیرہ فقتلہ یجب القود

القود

فی الاول - جب کسی نے عمداً زید کو چھری ماری اور وہ زید کے لگا اور اس سے پار ہو کر بکر کے لگا اور بکر کو بھی قتل کیا تو اول
کے واسطے قصاص واجب ہوگا ف - کیونکہ اول کو اسنے عمداً مارا ہے اور دوم کا قتل البتہ خطاءً واقع ہوا تو دوم کے خطاء
اول کا قصاص دور نہوگا - وله ان الجراحة الاولى سارية والجزاء بالشلل ليس في وسعه الساري - اور امام
ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں پہلا زخم ہی ساری ہوگیا اور اسکے شل زخم ساری کا بدلا دینا اسکی وسعت میں نہیں ہے
ف - پس یہ ممکن نہیں کہ یہ بھی ایسا زخم پہونچاوے جو پھیل کر دوسرے عضو کی طرف ساری ہو کیونکہ یہ امر تو اتفاقی ہے
فيجب المال - تو مال واجب ہوا ف - اور قصاص ناممکن ہے - ولان الفعل واحد حقيقة وهو الحركة
القائمة وكذا المحل متحد من وجه لاتصال احدهما بالآخر فاورثت نهايته شبهة الخطاء في البداية -
اور اس دلیل سے کہ فعل مذکور درحقیقت ایک فعل ہے یعنے ظالم نے درحقیقت ایک ہی فعل کیا جو ساری ہوا اور فعل مذکور
حرکت قائمہ ہے اور اسی طرح محل جرم بھی ایک وجہ سے متحد ہے کیونکہ عضو اول اور دوم دونوں متصل ہیں پس انتہائے عضو
کا شبہہ ابتدائے عضو میں بھی شبہ خطاء پیدا کرنے والا ہوگیا ف - اور اسکا قیاس دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر نہیں
ہوسکتا کیونکہ یہاں تو محل متحد ہے - بخلاف النفسين لان احدهما ليس من سراية الآخر - برخلاف دو شخصوں
کے کیونکہ ایک کا مرنا دوسرے کی سرایت سے نہیں ہے - وبخلاف ما اذا وقع السكين على الاصبع لانه ليس
فعلا مقصودا - اور برخلاف ایسی صورت کے کہ زید کے ہاتھ سے چھری گری کہ اسنے بکر کی انگلی کاٹ دی تو یہ حکم
اسواسطے نہیں کہ یہ حرکت عمدی نہیں ہے - قال وان قطع اصبعا فشلت الى جنبها اخرى فلا قصاص في
شيء من ذلك عند ابي حنيفة رح - اور اگر زید نے بکر کی انگلی کاٹ دی پس اس انگلی کے پہلو میں دوسری
انگلی شل ہوگئی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی کے بارہ میں قصاص نہیں ہے ف - کیونکہ
مقطوعہ کے پہلو میں دوسری انگلی شل ہوجانا لازمی یا اختیاری فعل نہیں ہے - وقالا وزفر والحسن يقتص من
الاولى وفي الثانية ارشها والوجه من الجانبين قد ذكرناه - اور صاحبین وزفر وحسن رح نے کہا کہ
اول انگلی کی بابت قصاص ہوگا اور دوسری کی بابت جرمانہ واجب ہوگا اور دونوں جانب کے دلائل ہم اوپر بیان
کرچکے ہیں ف - پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک قصاص اسوجہ سے ممکن نہیں کہ قاطع کی انگلی اسطرح کاٹنا کہ دوسری
انگلی شل ہوجاوے مقطوع کے اختیار میں نہیں ہے اور نیز دونوں انگلیاں متصل ہیں اور اس عضو متصل میں دوسری
انگلی کا حصہ فعل خطاء ہے تو اول حصہ بھی خطاء میں شامل ہوا پس قصاص ممکن نہیں ہے اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے
کہ اول انگلی پر جو فعل واقع ہوا تھا وہ عمداً موجب قصاص ہے اور دوم کے واسطے جرمانہ ہے کیونکہ دونوں علحدہ عضو
ہیں - فافہم - م - وروى ابن سماعة عن محمد في المسألة الاولى وهو ما اذا شج موضحة فذهب بصره
انه يجب القصاص فيهما لان الحاصل بالسراية مباشرة كما في النفس والبصر يجري فيه القصاص
بخلاف الخلافية الاخيرة لان الشلل لا قصاص فيه - اور ابن سماعہ رح نے امام محمد رح سے مسئلہ اول میں
یعنی جبکہ موضحہ زخم پہونچایا جس سے بینائی جاتی رہی ہے یہ روایت کی کہ موضحہ و آنکھ دونوں کے واسطے قصاص واجب
ہوگا اسواسطے کہ زخم اول کی سرایت سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ بھی بمنزلہ اسکے ارتکاب فعل کے ہے جیسے جان جانے
میں ہوتا ہے یعنے اگر زخمی کیا حتی کہ جان جاتی رہی تو قاتل قرار دیکر قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح وہ آنکھ کی بینائی زائل
کرنے والا قرار دیا جائیگا اور بینائی ایسی چیز ہے جسمیں قصاص جاری ہوتا ہے برخلاف اخیر مسئلہ اختلافی کے کہ ایک انگلی سے
دوسری انگلی شل ہوگئی تو یہاں یہ حکم اسواسطے نہیں کہ شل ہونا ایسی چیز ہے جسمیں قصاص جاری نہیں ہوتا ہے - قصاص

از صاحب

الاصل عند محمد رح علی ہذہ الروایۃ ان سرایۃ ما یجب بہ القصاص الی ما یمکن فیہ القصاص
یوجب الاقتصاص کما لو آلت الی النفس وقد وقع الاول ظلما - پس روایت ابن سماعہ رح کے موافق امام
محمد رح کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب وہ ایسے امر کی جانب متعدی ہو جاوے کہ اسکا
قصاص لینا ممکن ہی تو اسکا قصاص بھی واجب ہو جاتا ہی جیسے اس صورت میں ہوتا ہی کہ زخم عمد متعدی ہوا حتی کہ جان
جاتی رہی حالانکہ زخم اول ظلماً موجب قصاص واقع ہوا تھا ف تو بالاتفاق نفس کا قصاص واجب ہوتا ہی - لیکن
یہ روایت شاذ ہی اور مشہور روایت امام محمد رح یہ کہ ساری کے واسطے دیت واجب ہوگی - ووجہ المشہور ان
ذہاب البصر بطریق التسبیب الا تری ان الشجۃ بقیت موجبۃ فی نفسہا ولا قود فی التسبیب بخلاف
السرایۃ الی النفس لانہ لا تبقی الاولی فانقلبت الثانیۃ مباشرۃ - اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہی کہ بینائی
جاتی رہنی بطور سبب انگیزی کے ہی یعنی اسنے ایک سبب پیدا کیا جس سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی - اور سبب انگیزی
مین قصاص نہین واجب ہوتا ہی بخلاف اسکے جب زخم ساری ہو کر جان جانے تک نوبت پہونچ جاوے کہ وہان یہ بات
نہین ہی اسواسطے کہ زخم اول باقی نہین رہتا ہی تو دوسرا اثر یعنی جان جانا اپنی حالت سابقہ سے بدلکر ارتکاب فعل ہو گیا
ف گویا اسنے ابتداء سے یہی کیا کہ اسکو قتل کر دیا تو موجب قصاص ہی - قال ولو کسر بعض السن فسقطت
فلا قصاص الا علی روایۃ ابن سماعۃ - اور اگر کسی کا تھوڑا دانت توڑ دیا پس باقی گر گیا تو قصاص نہین ہی سوائے
بروایت ابن سماعہ رح ف کہ ابن سماعہ رح کی روایت پر قصاص لیا جاوے کیونکہ سرایت ایسے امر کی جانب متعدی
ہوئی کہ اسکا قصاص ممکن نہین ہی تو بقول امام محمد رح توڑنے والے کا دانت قصاصاً توڑا جاوے - ولو اوضحہ
موضحتین فتآکلتا فہو علی الروایتین ہاتین - اور اگر اسنے دوسرے کے سر مین دو زخم موضحہ پہونچائے پس
دونوں بوجہ آکلہ پیدا ہو جانے کے سڑ کر ایک مین مل گئے تو اسکا حکم بھی انہین دونون روایتون پر مختلف ہی ف یعنی
بروایت مشہور و بروایت ابن سماعہ رح - قال ولو قلع سن رجل فنبتت مکانہا اخری سقط الارش
فی قول ابی حنیفۃ رح وقالا علیہ الارش کاملا لان الجنایۃ قد تحققت والحادث نعمۃ مبتداۃ من
اللہ تعالے - اور اگر خطاء سے ایک شخص کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے دوسرا جم آیا تو امام ابو حنیفہ رح کے قول
مین اسکا جرمانہ ساقط ہو گیا اور صاحبین رح نے فرمایا کہ مجرم پر جرمانہ کامل ہی اسواسطے کہ جرم پورا ہو چکا اور یہ نیا دانت
اللہ تعالے کی طرف سے نئی نعمت ہی - ولہ ان الجنایۃ انعدمت معنی فصار کما اذا قلع سن صبی فنبتت
لا یجب الارش بالاجماع لانہ لم یفت علیہ منفعۃ ولا زینۃ - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ جرم مذکور معنی
تدارک ہو گیا پس ایسا ہوا کہ جیسے کسی طفل کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے جم آیا تو بالاتفاق جرمانہ واجب نہین ہوتا ہی
اسواسطے کہ مجرم نے اسکی کوئی منفعت یا زینت زائل نہین کی ف اور اس دلیل مین تردد یہ ہی کہ طفل کا دانت
گر جانے کے واسطے تھا تو اسنے صرف زوال کو زائل کر دیا برخلاف جوان کے کہ اسکے دانت نہین گرتے ہین اور اگر
گرے تو نہین جمتے ہین پس جم آنا نعمت ابتدائی ہی مگر آنکہ کہا جاوے کہ جم جانے کے بعد ہی کلام ہی تو طفل و جوان برابر
ہو گئے - وعن ابی یوسف رح انہ تجب حکومۃ عدل لمکان الالم الحاصل - اور امام ابو یوسف رح سے ایک
روایت ہی کہ باوجود جمنے کے دانت کا جرمانہ نہین مگر حکومت عدل اسوجہ سے واجب ہی کہ اکھاڑنے والے کے فعل سے
درد حاصل ہوا تھا - ولو قلع سن غیرہ فردہا صاحبہا فی مکانہا ونبت علیہ اللحم فعلی القالع الارش
بکمالہ لان ہذا مما لا یعتد بہ اذ العروق لا تعود - اور اگر ایک نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پس مظلوم نے اس

دانت کراپنی جگہ رکھ لیا اور اسپر گوشت جم آیا تو اکھاڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہے اسواسطے کہ اس دانت کا کچھ
اعتبار نہیں ہے کیونکہ رگین دوبارہ نہیں جم سکتی ہیں۔ وکذا اذا قطع اذنہ فالصقہا فالتحمت لانہا لا تعود الی
ما کانت علیہ۔ اور اسی طرح اگر کسی کا کان کاٹ لیا پس مظلوم نے اسکو جوڑ لیا پس اسپر گوشت جم گیا تو بھی ظالم اسکی دیت
کا ضامن ہے اور اسطرح جوڑ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اسواسطے کہ وہ جیسا تھا ویسا ہی نہیں ہو سکتا۔ ومن نزع سن
رجل فانتزع المنزوعۃ سنہ سن النازع فنبتت سن الاول فعلی الاول لصاحبہ خمس مائۃ درہم
اگر زید نے بکر کا دانت اکھاڑا پس بکر نے جسکا دانت اکھاڑا گیا ہے قصاص میں زید کا دانت اکھاڑا پھر بکر کا دانت
جم آیا تو بکر پر زید کے واسطے پانچ سو درم ارش لازم ہوگا۔ لانہ تبین انہ استوفی بغیر حق۔ اسواسطے کہ یہ
امر ظاہر ہوگیا کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا وہ بغیر حق واقع ہوا۔ لان الموجب فساد المنبت ولم یفسد حیث
نبتت مکانہا اخری فانعدمت الجنایۃ۔ اسواسطے کہ موجب قصاص یہ کہ ظالم نے منبت کو خراب کر دیا کہ دانت
نہیں جم سکتا حالانکہ یہ فساد نہیں ہوا کیونکہ بجائے اسکے دوسرا دانت جم آیا تو جرم نابود ہو گیا۔ ولہذا یستانی حولا
بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے بالاتفاق ایک سال تک مہلت دی جاتی ہے ف تاکہ ظاہر ہو کہ منبت خراب ہو گیا ہے
وکان ینبغی ان ینتظر الناس فی ذلک للقصاص الا ان فی اعتبار ذلک تضییع الحقوق فاکتفینا
بالحول لانہ تنبت فیہ ظاہرا۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ قصاص کے لیے اس بارہ میں یہاں تک انتظار کیا جاتا کہ
ایسے ہونے سے مایوسی ہو جاتی لیکن اسکے اعتبار کرنے میں لوگوں کی تضییع حقوق تھی پس ہمنے صرف ایک سال تک
انتظار کا اعتبار کیا کیونکہ اسمین ظاہرا مایوسی معلوم ہو جاتی ہے۔ فاذا مضی الحول ولم تنبت قضینا بالقصاص و
اذا نبتت تبین انا اخطانا فیہ والاستیفاء کان بغیر حق۔ پس جب سال گزر گیا اور دانت نہیں جما تو ہم قصاص
کا حکم دینگے اور جب دانت جم آیا تو ظاہر ہوا کہ ہمنے حکم میں خطا کی اور قصاص حاصل کرنا بغیر حق واقع ہوا ف اگر
کہا جاوے کہ اگر ناحق ہوتا تو پھر مظلوم سے قصاص لیا جاتا۔ جواب یہ کہ قصاص تو ناحق واقع ہوا۔ الا انہ لا یجب
القصاص للشبہۃ فیجب المال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ شبہہ کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ مال واجب ہوگا
قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحرکت یستانی حولا لیظہر اثر فعلہ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے
دانت میں مارا جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائیگی تاکہ اسکے فعل کا اثر ظاہر ہو ف کہ
دانت جم گیا یا گر گیا۔ فلو اجلہ القاضی سنۃ ثم جاء المضروب وقد سقطت سنہ فاختلفا قبل السنۃ
فیما سقط بضربہ فالقول للمضروب لیکون التاجیل مفیدا۔ پس اگر قاضی نے اسکو ایک سال کی مہلت دی
پھر مضروب آیا درحالیکہ اسکا دانت گرا ہوا تھا پس سال سے پہلے جو اسکی ضرب سے گرا اسمین دونوں نے اختلاف کیا
تو مضروب کا قول معتبر ہوگا تاکہ میعاد لگانا مفید ہو ف یعنی قبل سال کے مضروب نے کہا کہ اسکی ضرب سے میرا دانت
ساقط ہوا اور ضارب نے کہا کہ نہیں بلکہ دوسرے شخص کی ضرب سے گرا تو مضروب کا قول قبول ہے اسواسطے کہ میعاد اسی واسطے
لگائی گئی تھی کہ اسکے فعل کا اثر ظاہر ہو پس اگر قول مذکور قبول نہو تو میعاد کا کچھ فائدہ نہو۔ وہذا بخلاف ما اذا شجہ موضحۃ
فجاء وقد صارت منقلۃ فاختلفا حیث یکون القول قول الضارب لان الموضحۃ لا تورث المنقلۃ اما
التحریک فیؤثر فی السقوط فافترقا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسے واقعہ کے کہ ایکنے دوسرے کو زخم موضحہ پہونچایا تھا
پھر مضروب آیا درحالیکہ اسکا زخم منقلہ ہوگیا پس ضارب و مضروب نے اختلاف کیا تو ضارب کا قول قبول ہوگا اسواسطے
کہ زخم موضحہ سے منقلہ نہیں پیدا ہوتا ہے اور دانت ہلانا تو اس سے دانت گر جاتا ہے پس دونوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

وان اختلفا فی ذلک بعد السنة فالقول للضارب لانہ ینکر اثر فعلہ وقد مضی الاجل الذی وقتہ
القاضی لظہور الاثر فکان القول للمنکر۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو ضارب کا قول
قبول ہوگا اسواسطے کہ وہ اپنے فعل کے اثر سے انکار کرتا ہے حالانکہ وہ میعاد جو قاضی نے اسکا اثر فعل ظاہر ہونے کے
واسطے مقرر کی تھی گزر چکی تو منکر ہی کا قول قبول ہوگا۔ ولو لم یسقط لاشیٔ علی الضارب۔ اور اگر مضروب کا دانت
نہیں گرا تو ضارب پر کچھ واجب نہوگا۔ وعن ابی یوسف رح انہ تجب حکومة عدل للالم۔ اور ابو یوسف رح سے
روایت ہے کہ ضرب کے درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہے۔ وسنبین الوجہین بعد ہذا ان شاء اللہ تعالیٰ
اور ہم ان دونوں صورتوں کو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ولو لم تسقط لکنہا اسودت یجب الارش
فی الخطاء علی العاقلة وفی العمد فی مالہ ولا یجب القصاص لانہ لا یمکنہ ان یضربہ ضربا تسود منہ۔ اور اگر
مضروب کا دانت ساقط نہوا بلکہ سیاہ پڑگیا تو خطا کی صورت میں مددگار برادری پر جرمانہ واجب ہوگا اور فعل عمد کی
صورت میں مجرم کے مال میں دیت واجب ہوگی اور قصاص اسوجہ سے واجب نہوگا کہ مضروب سے ایسی چوٹ لگانا
ممکن نہیں جس سے ضارب کا دانت سیاہ پڑجاوے۔ وکذا اذا کسر بعضہ واسود الباقی لا قصاص لما ذکرنا
وکذا لو احمر او اخضر۔ اور اسی طرح اگر تھوڑا دانت ٹوٹا اور باقی سیاہ پڑگیا تو بھی بوجہ مذکورہ بالا اس پر قصاص نہیں ہے
اور اسی طرح وہ دانت سرخ یا سبز ہوگیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن شج رجلا فالتحمت ولم یبق لہا اثر ونبت
الشعر سقط الارش عند ابی حنیفة رح لزوال الشین الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کے سر میں خطاء سے
زخم پہونچایا پھر وہ زخم بھر آیا اور اسکا اثر باقی نہیں رہا اور بال جم گئے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جرمانہ ارش ساقط ہوگیا
اسواسطے کہ عیب جو موجب جرمانہ تھا زائل ہوگیا۔ وقال ابو یوسف رح یجب علیہ ارش الالم وہو حکومة عدل
لان الشین ان زال فالالم الحاصل ما زال فیجب تقویمہ۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ ظالم پر درد کا جرمانہ واجب
ہے اور یہ حکومت عدل ہے اسواسطے کہ عیب اگر زائل ہوا تو زخم کی وجہ سے جو درد ہوا تھا وہ زائل نہیں ہوا تو اسکی قیمت
لگانا واجب ہے۔ وقال محمد علیہ اجرة الطبیب وثمن الدواء لانہ انما لزمہ اجرة الطبیب وثمن الدواء
بفعلہ فصار کانہ اخذ ذلک من مالہ الا ان ابا حنیفة رح یقول ان المنافع علی اصلنا لا تتقوم الا بعقد او
شبہة۔ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ ظالم پر طبیب کی اجرت اور دواء کی قیمت واجب ہوگی یعنی زخمی نے جو کچھ طبیب کو
دیا ہے یا دواء کی قیمت دی ہے وہ ضارب سے پاویگا اسواسطے کہ مضروب کو طبیب کی اجرت و دواء کی قیمت اسی ضارب
کے فعل جرم سے لازم آئی پس گویا ظالم مجرم نے اسقدر مال اسکے مال سے ظلماً چھین لیا لیکن امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں
کہ ہمارے اصول پر منافع کا قیمتی ہونا صرف بذریعہ عقد یا شبہہ کے ہوتا ہے ف۔ حتی کہ غلام و مکان وغیرہ کے
منافع بعقد اجارہ متقوم ہوتے ہیں اور عورت کی بضع بذریعہ عقد نکاح کے متقوم ہوتی ہے اور اگر کسی عورت سے شبہہ میں
وطی کی گئی تو اسکا مہر المثل بوجہ شبہہ کے لازم آتا ہے۔ ولم یوجد فی حق الجانی فلا یغرم شیئا۔ اور مجرم مذکور کے
حق میں عقد یا شبہہ کچھ نہیں پایا گیا تو وہ کچھ بھی ضامن نہوگا۔ قال ومن ضرب رجلا مائة سوط فجرحہ فبرأ منہا
فعلیہ ارش الضرب معناہ اذا بقی اثر الضرب فاما اذا لم یبق اثرہ فہو علی اختلاف قد مضی
فی الشجة الملتحمة۔ اگر ایک نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر مجروح کیا پھر مجروح اس جراحت سے اچھا ہوگیا تو
مارنے والے پر اسکا جرمانہ واجب ہے۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ ارش واجب ہونا اسوقت ہے کہ ضرب کا اثر باقی رہا ہو۔ اور
اگر اثر باقی نہیں رہا تو حکم اس اختلاف پر ہے جو شجہ ملتحمہ میں مذکور ہوا ف۔ یعنی زخم سر بالکل بھر آیا اور نشان باقی نہیں رہا

اور بال جم گئے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ضارب پر کچھ نہیں ہی اور ابو یوسف رح کے نزدیک درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہی اور امام محمد رح کے نزدیک طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہی اور حاصل کلام یہ کہ ہمارے نزدیک زخمی کے واسطے فی الفور قصاص نہیں بلکہ انتظار کیا جاوے پس تین حال سے خالی نہیں۔ یک یہ کہ وہ سرایت زخم سے مرجائیگا تو قصاص لیا جائیگا۔ دوم یہ کہ اچھا ہوا تو وہ دو حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ اثر باقی رہا اور دوم یہ کہ بالکل نشان نہیں رہا تو اس صورت میں قصاص ممکن نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اسکی مارے وہ بھی ضرور اسی طرح اچھا ہوجاوے اور جرمانہ کی بھی وجہ نہیں کیونکہ عیب باقی نہیں رہا اور یہ رائے ابو حنیفہ رح ہی اور ابو یوسف رح کے نزدیک درد کا عوض لازم ہی جو اہل عدل کی حکومت سے طے ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک طبیب و دوا کی قیمت لازم ہی اور اثر باقی ہونے کی صورت میں ارش و جرمانہ لازم ہی جیسے بیان مذکور ہی۔ قال ومن قطع ید رجل خطأ ثم قتله قبل البرء فعليه الدية وسقط ارش اليد لان الجناية من جنس واحد والموجب واحد وهو الدية وانها بدل النفس بجميع اجزائها فدخل الطرف فى النفس كانه قتله ابتداء۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ خطاء سے کاٹ ڈالا مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ خطا سے کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے سے پہلے اسنے بکر کو قتل کردیا یعنی خطاء سے قتل کیا یعنی پہلا ہاتھ کاٹنا بھی چوک وغلطی سے واقع ہوا پھر دوسرے وخطا میں بکر اسکے ہاتھ سے قتل ہوگیا حالانکہ وہ ابھی ہاتھ کے زخم سے اچھا نہیں ہوا تھا تو زید پر اسکی دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ساقط ہوگیا اسواسطے کہ دونوں جرم ایک ہی جنس کے ہیں یعنی دونوں خطاء سے واقع ہوئے ہیں اور جو چیز اس سے لازم آئی ہی واحد ہی اور وہ دیت ہی یعنی کوئی فعل موجب قصاص نہیں بلکہ موجب مال ہی پھر دیت کاملہ تو نفس کا عوض مع جمیع اجزاء ہی تو یہ ہاتھ بھی نفس میں داخل ہوگیا (چنانچہ ہاتھ کی دیت لازم نہوگی) پس ایسا ہوا کہ گویا زید نے اسکو ابتداء سے قتل کیا تھا۔

ف۔ اور اس صورت میں صرف دیت لازم ہی پس ہاتھ کا جرمانہ لازم نہوگا۔ قال ومن جرح رجلا جراحة لم يقتص منه حتى يبرأ وقال الشافعى رح يقتص منه فى الحال اعتبارا بالقصاص فى النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا يعطل ولنا قوله عليه السلام يستانى فى الجراحات سنة ولان الجراحات يعتبر فيها مآلها لا حالها لان حكمها فى الحال غير معلوم فلعلها تسرى الى النفس فيظهر انه قتل وانما يستقر الامر بالبرء۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو مجروح کیا تو جارح سے ابھی قصاص نہیں لیا جائیگا یہانتک کہ وہ اچھا ہوجاوے یا مرجاوے (اور یہی قول مالک و احمد و اکثر علماء ہی بلکہ ابن المنذر رح نے کل علماء جن سے علم محفوظ ہی یہی قول بیان کیا ہی) اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ جیسے قصاص نفس فی الحال لیا جاتا ہی اسی قیاس پر جرح کا قصاص بھی فی الحال لیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ موجب قصاص متحقق ہوگیا پس موجب کو عمل دلایا جائیگا اور معطل نہیں چھوڑا جائیگا اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جراحات میں ایک سال تاخیر و انتظار کیا جائیگا۔ اور دلیل قیاسی یہ کہ جراحات میں فی الحال کا اعتبار نہیں بلکہ انجام کا اعتبار ہی اسواسطے کہ فی الحال اسکا حکم معلوم نہیں ہی شاید وہ زخم بڑھکر جان ہلاک کرنے تک پھیل جاوے تو ظاہر ہوگا کہ یہ فعل جرح نہیں بلکہ قتل ہی اور یہ امر مستقر جبھی ہوگا کہ مجروح اچھا ہوجاوے

ف۔ تب معلوم ہوگا کہ قتل نہیں بلکہ جیسے ابتداء میں جرح تھا انجام میں بھی جرح ہی اور اگر مرے تو قصاص نفس ہی اور اگر اول سے مثلاً زخم سر کا قصاص لے لیا جاوے پھر مجروح مرجاوے تو بعد قصاص جرح کے اسکو قصاص نفس میں قتل کیا جائیگا پس مجرم پر مکرر قصاص واقع ہوگا اور یہ قصاص سے زائد ہی۔ پھر جو حدیث شیخ مصنف رح نے ذکر کی اسکے طرق و اسانید میں اصحاب تخریجات نے طول دیا اور مترجم بقدر ضروری مفیدہ کے بیان کرتا ہی جہانتک نظر پڑی

پس واضح ہو کہ اس حدیث کو امام طحاوی رح نے شرح الآثار میں بطریق عنبسہ بن سعید عن الشعبی عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً
روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اسکے اسناد صالح ہیں اور طحاوی رح نے یحییٰ بن ابی انیسہ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ
مرفوعاً روایت کیا۔ اور کہا کہ یحییٰ بن سعید القطان رح نے یحییٰ بن ابی انیسہ کو محمد بن اسحٰق سے بہتر بیان کیا۔ زہری رح فرمایا۔ میں
کہتا ہوں کہ وجہ استدلال یہ ہے کہ قول یحییٰ بن سعید رح سے یہ صحیح ثبوت ہوا کہ وہ محمد بن اسحٰق سے کم نہیں پس اگر یحییٰ رح کے نزدیک محمد
بن اسحٰق کذاب ہے تو اس سے اچھا ہوگا اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحٰق ثقہ ہے تو بہتر ہوگا اور یہ یحییٰ بن ابی انیسہ سے استدلال
کے واسطے کافی ہے۔ اور دارقطنی وغیرہ نے تسلیم کیا کہ اس باب میں مرسل صحیح ہے اور شک نہیں کہ وہ اثبات کے واسطے کافی ہے
اور دارقطنی نے سنن میں حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ باسناد صالح روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تا صحت قصاص سے منع فرمادیا۔ پس دوسری روایت میں جو فی الحال قصاص بیان مذکور ہے وہ منسوخ ہوگیا یعنی ایک مجروح نے
فی الحال قصاص چاہا تھا اور آپ نے تاخیر فرمائی مگر اسنے جلدی کی درخواست کی پھر اسکی ٹانگ لنگڑی ہوگئی اور جس سے قصاص
لیا گیا تھا وہ اچھا ہوگیا تو پھر اسنے دعویٰ کیا کہ میرا حق دلوا دیا جاوے پس آپ نے فرمایا کہ تو نے نافرمانی کی ابعدک اللہ
ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے دور کیا اور آپ نے حکم دیا کہ آئندہ سے اچھے ہونے کے بعد قصاص لیا جاوے
کما رواہ احمد وغیرہ بخاری رح نے کہا کہ یہ حدیث کئی وجہ سے مروی ہے اور قوی ہے لیکن اسمیں ایسا امر مذکور ہے کہ جس سے
منسوخ ہو جانے پر دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ امر ظاہر ہے بلکہ دارقطنی رح نے ناسخ جملہ سنفرد روایت کیا اور لاندیجی عن عمرو
بن شعیب سنفرد نہیں بلکہ متابعت ابوبکر رح وغیرہم بروایت دارقطنی وغیرہ موجود ہے اور ہمارے اصول پر انتقال نقد کچھ ضرر
نہیں دیتا بلکہ حدیث مذکور حضرت جابر رض اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعاً مروی ہے اور دارقطنی وغیرہ نے مرسل
کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے اور اصول حنفیہ و جمہور علماء پر مرسل حجت صحیح ہے اور ابن عبدالبر رح نے دعویٰ کیا کہ امام شافعی رح
سے پیشتر علما متفق تھے کہ مرسل حجت ہے پھر بعد اسکے اختلاف پیدا ہوا ہے۔ رہا کلام اسکے متصل ہونے میں تو تلخیص یہ کہ جابر
رضی اللہ عنہ سے ابوالزبیر و شعبی و عمرو بن دینار رح روایت کرتے ہیں اور ان تینوں میں سے ہر ایک سے روایت
کرنے والے اس تفصیل سے ہیں کہ ابوالزبیر سے ایک راوی یزید بن عیاض ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ضعیف متروک ہے
یہی مالک و یحییٰ و احمد بن صالح و ابوحاتم وغیرہم سے مروی ہے۔ ۲۔ یحییٰ بن ابی انیسہ کما رواہ الطحاوی اور راوی مذکور ہوا
۳۔ عبداللہ بن لہیعہ اور راجح یہ کہ وہ حسن الحدیث ہے اور متابعات دیگر بھی ہیں۔ چنانچہ دارقطنی نے یعقوب بن عطاء
کی متابعت ضعیف سے روایت کی اور علاوہ یعقوب کے اس اسناد میں عبداللہ بن عبداللہ الاموی ہے اور اسمیں
اختلاف ہے حتی کہ ابن حبان رح نے اسکو ثقات میں لکھا اور کہا کہ اپنی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے یعنی اسکی روایت
سے مخالفت ہوتی ہے پس یہ سب تو ابوالزبیر رح کی طرق ہیں۔ شعبی رح سے ۱۔ عنبسہ بن سعید رح نے۔ بروایت طحاوی رح
۲۔ مجالد رح نے بروایت بزار رح۔ اور ان دونوں میں کلام ہے لیکن ایسا کلام ہے کہ متعدد طرق سے درجہ حسن تک پہونچتے ہیں
حتی کہ مجالد رح سے اصحاب صحاح نے روایت کی ہے۔ رہا بیان عمرو بن دینار رح تو ابن ابی شیبہ رح نے ابن علیہ عن ایوب
عن عمرو بن دینار۔ روایت کی اور دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ ابوشیبہ کے دونوں پسر اسمیں خطا کر گئے کہ
انھوں نے مرفوع روایت کی حالانکہ احمد وغیرہ نے ابن علیہ عن ایوب عن عمرو بن دینار۔ مرسل روایت کی اور یہی
محفوظ ہے۔ اور شیخ عبدالحق رح نے اسکو تسلیم نہیں کیا کیونکہ بعض ثقات نے اگر حفظ کے ساتھ متصل روایت کیا اور
دوسروں نے مرسل روایت کیا تو اسمیں کچھ خرابی نہیں ہے اور دارقطنی رح نے مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج عن
عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ پھر بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جرح کے قصاص سے (ع)

نفع فرماوے یہاں تک کہ منتہی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اسناد مسلم بن خالد اگرچہ درجہ حسن تک ہے لیکن حدیث عمرو بن شعیب
عن ابیہ عن جدہ تو یہ بھی سالم ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احسن ہے اسکو امام احمد و دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا
کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں قرن مارا پس اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصاص کی درخواست کی تو
آپ نے فرمایا کہ جلدی مت کر یہاں تک کہ اچھا ہو جاوے مگر اسنے قصاص ہی پر ہٹ کی کہ فی الحال لیا جاوے پس آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو قصاص دلوا دیا پھر جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا اور یہ شخص جسکے واسطے قصاص
پایا تھا لنگڑا ہو گیا پس اس شخص نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو لنگڑا ہو گیا اور میرا ساتھی یعنی جسنے مجھے مارا تھا وہ
اچھا ہو گیا پس آپ نے فرمایا کہ کیا میں نے تجھسے نہیں کہا تھا کہ تاخیر کر لیکن تو نے میرا کہنا نہیں مانا پس اللہ تعالی نے تجھے
دور کیا اور تیرا لنگ باطل ہو گیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ قصاص نہ لیا جاوے یہاں تک کہ زخم
اچھا ہو جاوے اور یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے۔
بالجملہ مرسلات متعددہ خود صحیح ہیں۔ اگا حجت حدیث صحیح ہے اور قیاس بھی مفید ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال وکل
عمد سقط القصاص فیہ بشبہۃ فالدیۃ فی مال القاتل وکل ارش وجب بالصلح فھو فی مال القاتل
اور جب قتل عمد میں بوجہ شبہہ کے قصاص ساقط ہو لیکن دیت لازم آئی تو یہ دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی
اور مددگار برادری پر نہ ہوگی جیسے قصاص عمدی کا تاوان انپر نہیں ہوتا ہے اور ہر ارش جو بصلح واجب ہوا ہو وہ بھی
قاتل کے مال میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تعقل العواقل عمدا الحدیث۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ عاقلہ کسی عمد کو نہیں اٹھاتی ہے ف اور نہ صلح کو اور نہ اعتراف کو اور نہ جو مملوک نے جنایت کی —
رواہ محمد بن الحسن فی الآثار عن ابن عباس موقوفا ورواہ البیہقی عن الشعبی قولہ۔ پس یہ حدیث مرفوع نہیں ہے اور بعض نے زیادہ
کیا کہ عاقلہ ارش موضحہ سے کم۔ یعنی یہ بھی مددگار برادری پر نہیں ہے۔ وھذا عمد۔ اور یہ قتل بھی عمد ہے ف تو اسکو
بھی مددگار برادری نہیں اٹھاوے گی۔ پس معلوم ہوا کہ شبہہ سے قصاص ساقط ہو کر جو مال واجب ہوا ہو یا جو ارش بوجہ
صلح واجب ہوا ہو دونوں برابر ہیں۔ غیر ان الاول یجب فی ثلث سنین لانہ مال وجب بالقتل ابتداء
فاشبہ شبہ العمد والثانی یجب حالا لانہ مال وجب بالعقد فاشبہ الثمن فی البیع صرف اتنا فرق ہے کہ
جو مال بوجہ سقوط قصاص کے واجب ہوا وہ قاتل پر تین سال میں واجب الاداء ہوگا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو بوجہ قتل
کے ابتداء واجب ہوا تو شبہ عمد کے مشابہ ہوگیا اور صلح کا ارش فی الحال واجب الاداء ہوگا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے
جو بوجہ عقد کے واجب ہوا تو ثمن بیع کے مشابہ ہوگیا۔ قال واذا قتل الاب ابنہ عمدا فالدیۃ فی مالہ فی ثلث سنین
وقال الشافعی تجب حالۃ لان الاصل ان ما تجب بالاتلاف یجب حالا والتاجیل للتخفیف فی الخاطی و
ھذا عامد فلا یستحقہ ولان المال وجب جبرا لحقہ وحقہ فی نفسہ حال فلا ینجبر بالمؤجل۔ اور اگر باپ نے اپنے
پسر کو عمدا قتل کیا تو اسکی دیت باپ کے مال میں تین سال میں واجب الاداء ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ فی الحال
واجب الاداء ہے اسواسطے کہ اصل یہ ہے کہ جو مال بوجہ تلف کرنے کے واجب ہو وہ فی الحال واجب ہوتا ہے اور میعاد دینا
خطاکار میں تخفیف کی وجہ سے ہوتا ہے اور باپ تو عمدا قاتل ہے تو وہ اس میعاد کا مستحق نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ مال تو مقتول
کا نقصان حق پورا کرنے کے واسطے واجب ہوتا ہے اور پسر مقتول کا حق درواقع فی الحال واجب الاداء ہے تو کیونکہ بہت ہے کہ
تو میعادی سے اسکا جبر نقصان نہیں ہوگا۔ ولنا انہ مال واجب بالقتل فیکون موجلا کدیۃ الخطاء وشبہ العمد
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مذکور بوجہ قتل کے واجب ہے تو دیت خطاء اور دیت شبہ العمد کی طرح یہ بھی میعادی ہوگا

وہذا لان القیاس یابی تقوم الآدمی بالمال لعدم التماثل والتقویم ثبت بالشرع - اور بات یہ ہی کہ قیاس
اسکو مقتضی نہین کہ آدمی کا اندازہ قیمت مال ہو کیونکہ آدمی و مال مین مساوات نہین ہی اور تقویم بذریعۂ شرع ثابت ہوئی ہی
ف - یعنی قیاس کے خلاف اس امر کو شرع نے کسی حکمت خاص سے متقوم کیا ہی تو مورد شرع ہی تک رہیگا - وقد
ورد بہ مؤجلا لا معجلا فلا یعدل عنہ لاسیما الی زیادۃ - اور حال یہ کہ شرع کا ورود وسکے حق مین میعادی واقع ہوا ہی
نہ فی الحال تو شرع سے عدول نہوگا خصوص بجانب زیادت ف - یعنی ہمکو یہ امر شرع سے معلوم ہوا کہ خونبہا یعنی
مقتول کی قیمت خون بقدر دیت دی جاوے تو ہم قیاس کو مجبور کر شرع پر مدار رکھتے ہین اور جس طرح ورود ہوا اسی پر عمل
کرتے ہین اور اس سے عدول نہین کرتے ہین خصوص شرع کی تقوم پر زیادتی کرنا ہرگز روا نہین ہی کیونکہ اسمین عدول سے
سختی ہی حالانکہ کمی بھی عدول غیر جائز ہی - بلکہ مقدار مین کمی بیشی یا وصف نقد یا میعادی مین تغیر نہین جائز ہی - ولما
لم یجز التغلیظ باعتبار العمدیۃ قدرا لا یجوز وصفا - پس قتل عمد کے لحاظ سے جب دیت کی مقدار مین سختی نہین جائز ہی تو
وصف مین تغیر بھی نہین جائز ہی ف - پس میعادی سے فی الحال کرنا بھی روا نہوا - خلاصہ یہ کہ دیت کا جو طریقہ
شرع مین وارد ہی وہ جیسے اوروں کے حق مین ہی اسی طرح باپ کے حق مین رہیگا کیونکہ اسمین قیاس کو دخل نہین کہ
ہم تغیر نہین کر سکتے ہین اور تغیر کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہی اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہی پس سختی کا تغیر زیادہ مذموم ہی
جیسے زانی کو سو کوڑے کی جگہ دو سو مارنا اگرچہ کمی مین تغیر جائز نہو لیکن اس سے آسان ہی اور یہان دیت مین سختی کا تغیر
یہ کہ فی الحال واجب کرنا فافہم - م - وکل جنایۃ اعترف بہا الجانی فہی فی مالہ ولا یصدق علی عاقلتہ
لما روینا ولان الاقرار لا یتعدی المقر لقصور ولایتہ عن غیرہ فلا یظہر فی حق العاقلۃ - اور ہر ایک جنایت
جسکا مجرم نے خود اقرار کر لیا ہو تو یہ جرمانہ خود مجرم کے مال پر ہوگا اور مددگار برادری پر اسکے اقرار کی تصدیق نہوگی - بدلیل
حدیث مذکورہ بالا یعنی قول ابن عباسؓ شعبی بروایت محمد رح وغیرہ - اور بدلیل آنکہ اقرار ایسی چیز ہی جو مقر سے متجاوز نہ
ہوکر دوسرے پر نہین پڑتا ہی کیونکہ مقر کی ولایت دوسرون پر نہین ہی پس مددگار برادری کے حق مین یہ اقرار ظاہر نہوگا -
قال وعمد الصبی والمجنون خطأ وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ وکذلک کل جنایۃ موجبہا خمس مائۃ فصاعدا
والمعتوہ کالمجنون - اور طفل و مجنون کا فعل عمد بھی خطا ہی اور اسمین اسکی مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہی کیونکہ
جنایت خطا کو مددگار برادری اٹھاتی ہی) اور اسی طرح ہر جرم کہ جس کا موجب پانچ سو درم یا زیادہ ہون وہ مددگار برادری
پر لازم ہوتے ہین اور معتوہ اس حکم مین مانند مجنون ہی - وقال الشافعی رح عمدہ عمد حتی تجب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد
حقیقۃ اذ العمد ہو القصد غیر انہ تخلف عنہ احد حکمیہ وہو القصاص فیستحب علیہ حکمہ الآخر وہو الوجوب
علیہ - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ مجنون و طفل و معتوہ مین سے ہر ایک کا عمدی جرم عمد ہی حتی کہ اسکے مال مین دیت
واجب ہوگی اسواسطے کہ وہ درحقیقت عمد ہی کیونکہ عمد یعنی قصد ہی سوائے اتنی بات کے کہ اس عمد سے اسکا دو سرا حکم
یعنے قصاص البتہ تخلف ہوا ہی عمد کے دو حکمون مین سے ایک حکم قصاص تو اسپر مترتب نہین ہوتا پس اسکا دوسرا حکم یعنے
مجرم عامد پر دیت ہونا اسپر مترتب کیا جائیگا - ولہذا تجب الکفارۃ بہ ویحرم عن المیراث علی اصلہ لانہما
یتعلقان بالقتل - اور اسی وجہ سے کہ عمد ہی اس قتل کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا اور مجرم اپنے مقتول کی میراث
سے محروم ہوتا ہی بنا بر اصل شافعی رح کے اسواسطے کہ یہ دونون متعلق بقتل ہین - ولنا ما روی عن علی رضی اللہ عنہ
انہ جعل عقل المجنون علی عاقلتہ وقال عمدہ وخطأہ سواء - اور ہماری دلیل نقلی یہ ہی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ
سے روایت ہی کہ آپ نے مجنون کی دیت اسکی مددگار برادری کے ذمہ رکھی اور فرمایا کہ مجنون کا فعل عمد و خطا دونون

یکساں ہیں ف۔ یعنی عمد بھی خطا ہے لیکن بیہقی رح نے کہا کہ اسکی اسناد محض ضعیف ہے اور یہ معنی حضرت عمر رضی اللہ
عنہ سے بھی مروی ہیں بیہقی رح نے کہا کہ اسکی اسناد منقطع ہے غیر از ینکہ حنفیہ رح کے نزدیک یہ مضر نہیں ہے اسواسطے کہ
حکم بن عتیبہ ثقہ ہیں۔ پس اگر مجنون کے حق میں یہ حکم ہو تو طفل کے حق میں بدرجۂ اولی ہوگا کیونکہ عقل شاہد ہے کہ ان دونوں
میں عقل نہیں ہے۔ ولان الصبی مظنة المرحمة والعاقل الخاطی لما استحق التخفیف حتی وجبت الدیة
علی العاقلة فالصبی وہو اعذر اولی بہذا التخفیف۔ اور دوسری دلیل عقلی یہ کہ طفل تو محل ترحم ہے اور عاقل
جس نے اگر خطا سے قتل کیا ہو تو وہ مستحق تخفیف ہوتا ہے حتی کہ دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوا کرتی ہے تو طفل تو عقل
میں اس سے زیادہ معذور ہے پس بدرجۂ اولی اس تخفیف کا مستحق ہوگا ف۔ اور یہ جو آپ نے کہا کہ مجنون وغیرہ کا عمدی
قتل درحقیقت عمد ہے تو یہ صرف آپ کا خیال ہے۔ ولا نسلم تحقق العمدیة فانہا تترتب علی العلم والعلم بالعقل
والمجنون عدیم العقل والطفل قاصر العقل فانی یتحقق منہما القصد وصار کالنائم۔ اور ہم تسلیم
نہیں کرتے کہ قتل عمد ہونا متحقق ہوگیا اسواسطے کہ عمدی ہونا تو جاننے پر موقوف ہے اور جاننا بذریعۂ عقل ہے حالانکہ مجنون میں
عقل ندارد اور طفل میں محض ناقص ہے تو قصد عمدی ان دونوں کی طرف سے کہاں سے متحقق ہوگا اور مجنون وطفل کا
حال مثل خوابیدہ کے ہوگیا ف۔ کیونکہ جو شخص خواب میں کوئی حرکت کرے وہ بلا قصد ہے اسی واسطے کہ وہ دانستہ
سے خالی ہے اور یہ جو آپ نے تجویز کیا کہ مجنون وطفل جس سے قتل سرزد ہوا اگر اسنے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے
محروم ہے اور اسپر گناہ دور ہونے کے لیے کفارہ یعنی ایک مسلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ
قیاس بھی معقول نہیں ہے۔ وحرمان المیراث عقوبة وہما لیسا اہل العقوبة۔ اور میراث سے محروم ہونا سزائے
عقوبت ہے حالانکہ مجنون وطفل لائق عقوبت نہیں ہیں ف۔ حتی کہ بالاتفاق انپر مرتد ہونے کی سزا سے قتل وغیرہ
جاری نہیں ہوتی ہے۔ والکفارة کاسمہا ستارة ولا ذنب تسترہ لانہما مرفوعا القلم۔ اور کفارہ موافق اپنے
نام کے گناہ ڈھانکنے والا ہوتا ہے حالانکہ مجنون وطفل کے پاس کچھ گناہ نہیں جسکو کفارہ ڈھکے اسواسطے کہ مجنون وطفل
دونوں مرفوع القلم ہیں ف۔ چنانچہ حدیث کتاب الصلوٰة میں گزری۔ پس مجنون وطفل کے حق میں محرومی وکفارہ بھی نہیں ہے

فصل فی الجنین

یہ فصل جنین کے بیان میں ہے

ف۔ جنین پیٹ میں جو بچہ ہو۔ چونکہ ج ن ن۔ مادہ اختفاء ہے اور بچہ مخفی ہوتا ہے اسی واسطے اسکو جنین کہتے
ہیں جیسے جن کیونکہ وہ آدمی کی نظر سے پوشیدہ رہتے ہیں۔ اور جنین قبل ولادت کے گویا اپنی ماں کا جزو ہے اور
اسکے بعض احکام خاص ہیں لہٰذا بیان فرمایا۔ قال واذا ضرب بطن امرأة فالقت جنینا میتا ففیہ غرة
وہی نصف عشر الدیة قال رحمہ اللہ تعالی معناہ دیة الرجل وہذا فی الذکر وفی الانثی عشر دیة المرأة
وکل منہما خمس مائة درہم۔ اگر کسی آدمی نے ایک عورت کے پیٹ میں مارا پس اسنے مردہ جنین ڈال دیا تو اسمیں
ایک غرہ واجب ہے اور وہ دسویں حصہ دیت کا نصف ہے۔ شیخ رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ معنی یہ کہ مرد کی دیت کا نصف عشر
ہے اور یہ نرینہ میں ہے اور مونث میں عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہے۔ پھر خواہ مرد کی دیت سے دسویں کا نصف
ہو یا عورت کی دیت سے دسواں حصہ ہو دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو درم ہے ف۔ یعنی مرد کی دیت دس ہزار
درم ہے تو دسویں کا نصف حصہ پانچ سو درم ہیں اور عورت کی دیت پانچ ہزار درم ہے تو اسکا دسواں حصہ پانچ سو درم ہے

پس عورت کی دیت مرد سے نصف ہی۔ اور واضح ہو کہ پیٹ کی خصوصیت نہین بلکہ صدمہ مقصود ہی جس سے حمل ساقط
ہو جاوے جو پورے بچہ کے حکم مین ہو حتی کہ اگر پیٹھ یا پہلو یا سر یا کسی عضو دیگر مین مارے جس سے حمل ساقط ہو تو بھی یہی
حکم ہی۔ کذا قیل۔ اور بہرحال یہ شرط معتبر ہی کہ اسی ضرب سے اسقاط حمل ہوا اور یہ سب اسوقت کہ جنین مردہ ہوا اور عورت
صحیح سالم رہے ورنہ عورت کے قتل کا حکم سابق مین جو مذکور ہو چکا ہی جاری ہوگا اور یہان کلام صرف جنین مین ہی۔ والقیاس
ان لایجب شئی لانہ لم یتیقن بحیاتہ۔ اور قیاس یہ تھا کہ جنین کے بارہ مین کچھ واجب نہو اسواسطے کہ اسکی زندگی کا
تیقن نہین ہوا ف کہ وہ پیٹ مین زندہ تھا جو صدمۂ ضرب سے مردہ ہوا۔ ہان یہ کہا جا سکتا ہی کہ بظاہر حال وہ زندہ
تھا۔ والظاہر لا یصلح حجۃ للاستحقاق۔ اور ظاہر حال اس لائق نہین ہوتا کہ استحقاق کے واسطے حجت ہو ف
جیسا کہ کتاب التقصار وغیرہ مین اصول سے مذکور ہوا کہ ظاہر حال صرف اسواسطے کافی ہوتا ہی کہ اسکے ذریعہ سے دفع کیا جاوے
اور اس لائق نہین ہوتا کہ اسکے ذریعہ سے کوئی امر لازم کیا جاوے لیکن یہان ہمنے قیاس مذکور ترک کیا اور استحسانا غرہ کا
حکم دیا۔ وجہ الاستحسان ماروی عن النبی علیہ السلام انہ قال فی الجنین غرۃ عبد او امۃ قیمتہ خمس مائۃ
ویروی او خمس مائۃ۔ دلیل استحسان وہ حدیث ہی جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے
فرمایا کہ جنین کے حق مین غرہ ایک غلام یا باندی ہی جسکی قیمت پانچ سو درم ہون اور روایت یون بھی آئی کہ یا پانچ سو
درم ہین۔ فترکنا القیاس بالاثر۔ پس ہمنے قیاس مذکور کو بمقابلہ اس حدیث کے ترک کیا ف وبیان
حدیث بطور اختصار یہ کہ حضرت ابوہریرہ رض نے کہا کہ ہذیل کی دو عورتون مین سے ایکنے دوسرے کو پھینک مارا
پس وہ جنین ڈال گئی تو اسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غرہ غلام یا ولیدہ کا حکم فرمایا۔ رواہ مالک ومحمد بن الحسن
نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین کہ جب آزادہ عورت کے پیٹ مین مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو اسکی دیت مین
غرہ ایک غلام یا باندی یا پچاس دینار یا پانچ سو درم یعنے دسوین حصہ دیت کا نصف ہی اور اگر وہ اونٹ والون مین سے
ہو تو اس سے پانچ اونٹ لیے جاوین اور اگر بکریون والا ہو تو سو بکریان لی جاوین جو کہ دیت کے دسوین حصہ کا
نصف ہی۔ انتہی۔ اور لیث بن سعد ویونس رح کی روایت مین ہی کہ ایک عورت نے دوسرے کے پیٹ مین پتھر پھینک
مارا۔ کما فی البخاری ومسلم۔ اور ان دونون کے نام بھی مروی ہین کہ ام عفیف نے ملیکہ کو مارا۔ کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور
آئندہ آتا ہی کہ مضروبہ عورت بھی مرگئی اور اسکی دیت کا بھی حکم دیا گیا ہی۔ پھر ابراہیم نخعی رح سے روایت ہی کہ غرہ پانچ سو
درم ہین۔ اور ربیعہ رح نے کہا کہ پچاس دینار ہین۔ رواہ ابوداؤد۔ وشعبی رح کے موافق قول نخعی رح آیا۔ رواہ الحربی
فی غریب الحدیث باسناد صحیح۔ اور قتادہ رح سے موافق قول ربیعہ رح آیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ اور مالک رح نے ربیعہ رح
سے روایت کی کہ غرہ پچاس دینار یا چھ سو درم ہین۔ اور مالک رح نے کہا کہ غرہ جب واجب ہوتا ہی کہ پیٹ سے مردہ گر جاوے
اور مین نے نہین سُنا کہ اسمین کسی نے خلاف کیا ہو اور اسی طرح اگر زندہ گرنے کے بعد مرے تو بلا خلاف اسمین پوری
دیت ہی۔ اور اسمین نر و مادہ کا اعتبار بالاجماع ہی اور مالک رح نے کہا کہ جنین کی حیات یون ہی دریافت ہوگی کہ
وہ روے۔ اور شافعی وجملہ فقہاء نے کہا کہ اگر حرکت وچھینک وغیرہ کسی فعل سے حیات کا تیقن ہو تو اسکی موت سے
بھی پوری دیت واجب ہوگی۔ اور شیخین کی حدیث ابوہریرہ رض دلالت کرتی ہی کہ عورت مضروبہ بھی مری حتی کہ
اسکے دیت کا حکم فرمایا پس معلوم ہوا کہ شبہ العمد مین دیت کا حکم مددگار برادری پر ہوتا ہی اور واضح ہو کہ ظاہر لفظ سے
وہم ہوتا ہی کہ عورت قاتلہ مرگئی ولیکن ابن حبان رح نے روایات متعددہ سے ثابت کیا کہ مراد یہ ہی کہ مقتولہ مری اور
آپ نے اسکی میراث کا اسکی اولاد وشوہر کے واسطے حکم دیا اور قاتلہ کی مددگار برادری پر اسکی دیت واجب کی۔ مترجم

کیونکہ ہر گز صحیح اسکی روایت اسکے منافی نہیں ہے بلکہ حق یہ ہے کہ قاتلہ بھی مرگئی اور آپ نے قاتلہ کی میراث اسکی اولاد اور شوہر کو دلوائی۔ اور جو دیت اسپر واجب تھی وہ اسکی مددگار برادری پر لازم کی یعنی آنکہ یہ دیت اس عورت کے مال سے نہیں لیجائیگی واللہ تعالے اعلم۔م۔ وهو حجة على من قدرها بست مائة نحو مالك والشافعي۔ اور یہ حدیث اس عالم پر حجت ہے جسنے غرہ کی مقدار چھ سو درم بیان کی جیسے امام مالک وشافعی رح ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ روایات مذکورہ میں یہ مقدار منصوص نہیں ہے سوائے روایت طبرانی کے بسیاق واللہ تعالے اعلم۔ اور سابق میں تابعین سے اختلاف روایات ہمنے اوپر بیان کیا ہے۔ وهي على العاقلة عندنا اذا كانت خمس مائة درهم۔ اور یہ غرہ اسکی مددگار برادری پر ہمارے نزدیک لازم ہوگا جبکہ پانچ سو درم ہو ف۔ کیونکہ پانچ سو درم سے کم البتہ مددگار برادری پر نہیں ہوتا ہے۔ وقال مالك في ماله لانه بدل الجزء۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ مارنے والے کے مال میں ہوگا، سواسطے کہ یہ جزو کا بدل ہے ف۔ یعنی عورت کا جزو یہ حمل تھا جسکا عوض یہ غرہ ہے تو مارنے والے پر ہے اور مخفی نہیں کہ یہ حکم حدیث کے مخالف ہے ولنا انه عليه السلام قضى بالغرة على العاقلة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے غرہ کا حکم مددگار برادری پر دیا ف۔ اور صریح روایت ابوداؤد میں بحدیث مغیرہ رض موجود ہے۔ القاری۔ ولانه بدل النفس لهذا سماه عليه السلام دية النفس حيث قال دوه الخ۔ اور اس دلیل سے کہ مال مذکور عوض جان ہے یعنی بچہ کی جان کا عوض ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو دیۃ النفس فرمایا چنانچہ کہا کہ تم لوگ اسکی دیت دو ف۔ تو اسکو دیت فرمایا۔ وقالوا اندي من لا صاح ولا استهل الحديث۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اس جماعت نے جسکا معاملہ تھا کہا کہ کیا ہم دیت دیں ایسی جان کی جو نہ چلایا اور نہ رویا آخر تک ف۔ طبرانی رح نے ابوالملیح عن ابیہ سے روایت کی کہ ہم میں ایک شخص حمل بن مالک تھا جسکے دو زوجہ تھیں ایک ہذلیہ تھی اور دوسری عامریہ تھی پس ہذلیہ نے عامریہ کے پیٹ میں خیمہ کی چوب ماری جس سے وہ مردہ بچہ ڈال گئی (یعنے خود بھی مرگئی) پس عامریہ کو لیکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لائی اور اسکے ساتھ اسکا بھائی عمران بن عویمر تھا پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی دیت دو تب عمران نے کہا کہ یا رسول اللہ اندی من لا شرب ولا اکل ولا صاح ولا استهل ومثل هذا يطل۔ یعنی یا رسول اللہ کیا ہم ایسی چیز کی دیت دیں جسنے نہ پیا اور نہ کھایا۔ اور نہ رویا نہ چلایا ایسا تو ہدر کیا جاوے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنگلیوں کی سجع بنانے سے معاف رکھ اور اسمین ایک غرہ غلام یا باندی ہے یا پانچ سو درم یا گھوڑا یا ایک سو بیس بکریاں ہیں الخ۔ اسکی اسناد میں منہال بن خلیفۃ الکوفی مختلف فیہ ہے پس اس صورت میں حدیث بدرجہ حسن ہوگی اور اسمین پانچ سو درم کی مقدار بھی مذکور ہے۔ اور اسی طرح حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں آیا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو ڈھیلا مارا (جس سے پیٹ گر گیا) پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بچہ کے بارہ میں پانچ سو درم کا حکم دیا۔ رواه البزار وتفرد به يوسف بن صهيب وهو رجل ثقة مشهور۔ اور واضح ہو کہ حدیث طبرانی میں عورت قاتلہ کے بھائی کا نام علاء بن مسروح مذکور ہے جسنے سجع بنایا تھا اور صحاح روایات میں اسکا فاعل حمل بن النابغہ ہے حالانکہ اسمین اسکا نام حمل بن مالک لکھا ہے فلیتدبر م۔ حدیث مغیرہ بن شعبہ رض میں ہے کہ عورت ضاربہ کی مددگار برادری پر دیت کا اور حمل کے غرہ کا حکم دیا رواه ابن ابی شیبہ باسناد صحیح اور ابوداؤد کی حدیث ابراہیم رح میں صریح مذکور ہے کہ بچہ کے بارہ میں غرہ کا حکم دیا اور وہ عورت ضاربہ کی مددگار برادری پر رکھا۔ بالجملہ ان روایات سے اسکا دیت ہونا اور مددگار برادری پر ہونا صریح ہے۔ الا ان العواقل لا تعقل ما دون خمس مائة۔ لیکن اتنی بات ہے کہ مددگار برادری پانچ سو درم سے کم برداشت نہیں کرتی ہے ف۔ چنانچہ ہمنے سابق میں بیان کیا ہے پس اگر کسی عورت کا کوئی جزو ایسا تلف کیا جسکی دیت پانچ سو درم سے کم ہو تو وہ

مددگار برادری پر ہوگا۔ وتجب فی سنۃ۔ پھر اسکا ادا کرنا مددگار برادری پر ایک سال میں واجب ہوگا۔ وقال الشافعی فی ثلث سنین لانہ بدل النفس ولہذا یکون موروثا بین ورثتہ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ یہ مال بھی تین سال میں ادا کرنا واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ بھی نفس کا بدل ہے اور اسی وجہ سے اس بچہ کے وارثوں میں میراث ہوگا ولنا ماروی عن محمد بن الحسن انہ قال بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علے العاقلۃ فی سنۃ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ امام محمد بن الحسن سے روایت ہے کہ امام محمد رح نے کہا کہ ہم کو خبر پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دیت غرہ کو مددگار برادری پر ایک سال میں لازم کیا ف یہ روایت غریب ہے ع۔ مراد یہ کہ امام محمد رح نے جو خبر بیان فرمائی یہ کسی دوسرے راوی سے پائی نہیں جاتی ہے اور حق یہ ہے کہ اہل الروایۃ بھی اسکو قبول نہ کرینگے اسوجہ سے کہ امام محمد رح نے اکثر اوقات آثار میں بعض مجروحین سے قبول فرمایا چنانچہ آثار موطا وغیرہ شاہد ہیں اور امام مالک رح کے بلاغات صرف بلوغ کی وجہ سے قبول نہیں ہیں بلکہ دوسرے اسانید سے وہ موصول صحیح ہیں جیسے معلقات بخاری رح کہ وہ دوسری اسانید سے صحیح ہیں بوجہ التزام خاص کے۔ اور امام محمد رح نے اگر بلاغات میں یہ التزام فرمایا ہو تو قبول ہونگے لیکن یہ امر ظاہر نہیں اسواسطے کہ مثلاً اسی بلاغ میں فرمایا کہ غرہ ادا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال کی مہلت مقرر فرمائی حالانکہ یہ امر کسی دوسری روایت سے نہیں ملتا ہے چنانچہ زیلعی وعینی وابن حجر وغیرہم نے اعتراف کیا۔ پس مدار یہاں قیاس پر ہے کیونکہ شافعی رح کے واسطے بھی کوئی حجت منقول نہیں ہے بلکہ استدلال بقیاس ہے۔ اور حق یہ کہ امام شافعی کے نزدیک بھی اسکے ادا کے واسطے ایک ہی سال مدت ہے اور یہی کتب شافعیہ میں ظاہر المذہب ہے پس کچھ خلاف نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ غرہ بھی دیت ہے اور دیت کے واسطے تین سال کی مدت ہے تو اطلاق حجت ہے کہ اسمیں بھی تین سال ہونگے اور حنفیہ اطلاق کو قیاس سے مقید نہیں کرتے ہیں اگرچہ شافعیہ مقید کرتے ہوں جواب یہ کہ ہر دیت کے واسطے اطلاق مذکور جاری نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ ولانہ ان کان بدل النفس من حیث انہ نفس علی حدۃ فہو بدل العضو من حیث الاتصال بالام۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ہم اس غرہ کو ہر طرح سے دیت نفس نہیں ٹھہراتے جسمیں تین سال کی مہلت ہوتی ہے اسواسطے کہ اگرچہ غرہ اس لحاظ سے نفس کا عوض ہے کہ بچہ ایک علیحدہ جان ہے تو دوسری راہ سے یہ دیت عضو ہے اس معنی میں کہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا ف ہنوز پیدا نہیں ہوا تھا اگرچہ مجرم نے اس عورت کا ایک عضو کاٹ کر علیحدہ کر دیا پس اس دیت غرہ میں دو قسم کی مشابہت ہے ایک شبہ سے تو علیحدہ نفس کی دیت ہے اور دوسری مشابہت سے وہ عضو کی دیت ہے۔ فعملنا بالشبہ الاول فی حق التوریث۔ پس میراث جاری ہونے کے حق میں ہمنے شبہ اول پر عمل کیا ف چنانچہ کہا کہ یہ علیحدہ نفس کی دیت ہے تو اس بچہ کے ورثہ اس میراث کو ترکہ پاوینگے۔ وبالثانی فی حق التاجیل الی سنۃ۔ اور میعاد کے حق میں ہمنے دوسری مشابہت پر عمل کیا کہ ایک سال میں عاقلہ قاتل ادا کرے۔ لان بدل العضو اذا کان ثلث الدیۃ او اقل او اکثر من نصف العشر یجب فی سنۃ۔ اسواسطے کہ عضو کی دیت جب جان کی دیت سے تہائی یا کم اگرچہ دسویں حصہ کے نصف سے زائد ہو تو وہ ایک سال میں ادا کرنی واجب ہوتی ہے ف اگر کہا جاوے کہ پھر کبھی دیت نفس میں بھی یہ مقدار ہو جاتی ہے اسطرح کہ مقتول کے چند اولیاء وارثین ہوں کہ ہر ایک کے حصہ میں تہائی یا کم پڑے یا جیسے مقتول کے قاتل خطا کار چند زیادہ ہوں کہ ہر ایک کے عاقلہ پر تہائی دیت یا کم ہو کما قال بعض الشراح۔ تو چاہیئے کہ قاتل کے مال یا چند عاقلہ کے مال سے ہر ایک وارث کے واسطے ایک ہی سال میں ادا کی جاوے۔ جواب یہ کہ مقدار مذکورہ صرف دیت عضو میں جو کامل اسی قدر ہو معتبر ہے۔ بخلاف اجزاء الدیۃ لان کل جزء منہا علی من وجب یجب فی ثلث سنین۔ بخلاف دیت نفس کے

جز کے اسواسطے کہ دیت کا ہر جز جسپر واجب ہوگا وہ تین ہی سال میں ادا کرنا واجب ہوگا - ویستوی فیہ الذکر والانثی
اور غرہ واجب ہونے میں جنین مذکر و مؤنث برابر ہے ف — خواہ جنین ذکر لڑکا ہو یا لڑکی ہو دونوں کے واسطے قاتل
مذکور پر غرہ یا پانچ سو درم واجب ہونگے اور پچاس دینار۔ اسواسطے اعتبار نہیں کیے کہ دینار کی قیمت مختلف ہوجاتی ہے اور درم
ہر دس باعتبار وزن سبعہ کے اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متعین ہوچکے ہیں - اور مسئلہ مذکورہ میں شافعی و احمد و جمہور اہل العلم
متفق ہیں ذکرہ العینی رح — لاطلاق ما رویناہ - اس دلیل سے کہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلق ہے ف —
مذکر و مؤنث دونوں کو عام ہے چنانچہ فرمایا کہ جنین میں غرہ غلام یا باندی ہے - لان فی الجنین انما ظہر التفاوت
تفاوت معنی الآدمیۃ ولا تفاوت فی الجنین فیقدر بمقدار واحد وہو خمس مائۃ - اور اس دلیل سے
کہ زندہ مذکر و مؤنث میں تفاوت اس وجہ سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے معنی میں تفاوت ہے یعنی عورت و مرد میں حالی
فرق بسبب زندگی ہے اور جنین میں یہ تفاوت نہیں ہے تو اسکے واسطے مقدار واحد مقرر ہوگی اور وہ پانچ سو درم ہیں -
ف — اور یہ خیال نہو گا کہ اگر جنین زندہ رہتا تو لڑکا ہوتا کیونکہ یہ شیطانی خیال ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ایسا کرتے جبکہ تقدیر الٰہی
عزوجل ایک معاملہ میں ظاہر ہوگئی چنانچہ جب کوئی امر واقع ہوجاوے تو اسکے یہ خیال کہ اگر میں یوں تدبیر کرتا تو یہ نتیجہ ہوتا
یہ جہالت و بے ایمانی کی دلیل ہے چنانچہ حدیث صحیح میں اس سے ممانعت ہے - فافہم - پھر یہ حکم غرہ ایسی صورت میں کہ جنین
مذکور اس عورت مضروبہ کے پیٹ سے مردہ گرا ہو یعنی اسکی حیات بعد پیدائش کے ظاہر نہیں ہوئی - فان القت
حیا ثم مات ففیہ دیۃ کاملۃ لانہ اتلف حیا بالضرب السابق - اور اگر عورت مضروبہ اسکو زندہ ڈال گئی پھر وہ مرگیا
تو اسکے حق میں پوری دیت واجب ہے اسواسطے کہ مجرم ضارب نے اسکو پیدائش سے پہلے کی چوٹ سے تلف کیا -
ف — ابن المنذر رح نے کہا کہ اسمیں سب اہل العلم متفق ہیں لیکن اختلاف اس جنین کی زندگی پہچاننے میں ہے پس
اسمیں ۲ - قول ہیں - اول یہ کہ زندگی کی ہر علامت سے حیات ثابت ہوجائیگی جیسے رونا - دودھ پینا - سانس لینا
چھینکنا وغیرہ - اور یہی ہمارا و شافعی کا قول ہے - ۲ - یہ کہ کسی علامت سے زندگی کا حکم نہیں دیا جائیگا سوائے استہلال
کے یعنی چلا کر رونا اور یہی قول ابن عباس و حسن بن علی و جابر وغیرہ ہے اور یہی مذہب مالک و روایت از احمد ہے - ۳ -
دیت جبھی واجب ہوگی کہ ضرب سے اسکی موت معلوم ہو یہی قول احمد ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ قول احمد رح درحقیقت
اختلاف مسئلہ نہیں ہے اور معنی یہ کہ بلا خلاف جب ضرب کی وجہ سے مرنا معلوم ہو تو دیت واجب ہے پس جمہور کے نزدیک
وجود ضرب اور اسکا ساقط ہونا و مرنا دلیل ہے اور امام احمد رح کے نزدیک موت تک بقاء اور ساقط ہونے تک اسکی
جان کی بقاء صحیح سالم دلیل ہے فتامل فیہ - وان القت میتا ثم ماتت الام فعلیہ دیۃ بقتل الام وغرۃ
بالقائہا وقد صح انہ علیہ السلام قضی فی ہذا بالدیۃ والغرۃ - اور اگر عورت مضروبہ اسکو مردہ ڈال گئی پھر ماں
مرگئی تو ماں کے قتل کی وجہ سے دیت اور جنین ڈالنے کی وجہ سے غرہ واجب ہوگا اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے ایسی صورت میں دیت وغیرہ کا حکم فرمایا ہے ف — چنانچہ احادیث سابقہ بروایت صحاح و صحیح ابن حبان وغیرہ
سب اسی صورت میں ہیں چنانچہ بعض میں خود یہ تصریح موجود ہے اور مترجم نے وہاں تنبیہ کی کہ جس عورت نے مار کر بچہ و
عورت کو ہلاک کیا تھا وہ خود بھی بعد حکم دیت وغیرہ کے مرگئی اور اسکی میراث آپ نے اسکی اولاد و شوہر وغیرہ کو دلوائی
اور دیت مذکورہ بذمہ عاقلہ لازم کی حالانکہ بعضے لوگوں کو ظاہر عبارت میں تشویش پیش آئی فاستقم - اور عجب کہ
صاحب تخریج نے کہا کہ احادیث الصحاح میں یہ معنی نہیں موجود ہیں - کما ذکرہ العینی - حالانکہ عورت مضروبہ کی وفات
اسمیں مذکور ہے - ہاں زیادہ صریح روایت طبرانی بحدیث عویمر بن ساعدہ ہے جیسے حدیث ابی ہریرہ رض بروایت طحاوی

ہے فافہم۔ م۔ وان ماتت الام من الضربۃ ثم خرج الجنین بعد ذلک حیا ثم مات فعلیہ دیۃ فی الام
ودیۃ فی الجنین لانہ قاتل شخصین۔ اور اگر ماں بوجہ ضرب کے مرگئی پھر اسکے بعد جنین اس سے زندہ پیدا ہو
پھر بچہ مرگیا تو ضارب پر ماں کی بابت دیت واجب ہوگی اور جنین کی بابت ایک دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ ضارب
نے دو شخصوں کو قتل کیا ہے۔ وان ماتت ثم القت میتا فعلیہ دیۃ فی الام ولا شیء فی الجنین۔ اور اگر ضرب
سے عورت مضروبہ مرگئی پھر اسکے پیٹ سے مردہ بچہ نکلا تو ضارب مذکور پر عورت کے بارہ میں دیت واجب ہوگی اور
جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ وقال الشافعی تجب الغرۃ فی الجنین لان الظاہر موتہ بالضرب
فصار کما اذا القتہ میتا وہی حیۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ جنین کے واسطے بھی غرہ واجب ہوگا اسواسطے
کہ بظاہر اُسکی موت بوجہ ضرب کے واقع ہوئی تو ایسا ہوگیا جیسے عورت نے زندہ رہنے کی حالت میں اسکو مردہ گرایا۔
ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق جنین کا مرنا بوجہ ضرب کے قرار دیا جاتا ہے اور یہی قول احمد ہے ولنا ان موت
الام احد سببی موتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماں کا مرنا بھی دو سببوں میں ایک سبب موت جنین ہے ف۔ یعنی
جنین یا ضرب سے مرا یا ماں کی موت سے مرا۔ لانہ یختنق بموتہا اذ تنفسہ بتنفسہا فلا یجب الضمان بالشک
اسواسطے کہ جنین اپنی ماں کے مرنے سے گھٹکر مرجاتا ہے کیونکہ عورت ہی کے سانس لینے سے اسکی سانس ہے پس شک
کی وجہ سے تاوان نہیں واجب ہوگا ف۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں مرجع بقول اطباء ہو تو ضرور یہ کہا جائیگا
کہ خارج ہونے تک اسمیں حیات کا اثر موجود تھا ورنہ خروج ممکن نہیں تھا پس خروج کے بعد یا حالت خروج میں موت
واقع ہوئی حتی کہ علماء رح نے بھی اسکو مردہ گرنے میں زندہ قرار دیا اور اس صورت میں ظاہر قیاس شافعی رح ہے لیکن ائمہ
حنفیہ کے نزدیک ظاہر حجت الزامی نہیں ہوتا ہے۔ فافہم۔ قال وما یجب فی الجنین موروث عنہ۔ اور جو کچھ جنین کے
واسطے واجب ہو وہ اس سے میراث ہوگا ف۔ اگرچہ وہ مردہ گرا ہو پس گویا وہ زندہ پیدا ہوا پھر مرگیا تو اسکا مال
اسکے وارثوں میں تقسیم ہوگا۔ العنایہ ع۔ تو غرہ اسکے وارثوں میں میراث ہوگا۔ لانہ بدل نفسہ فیرثہ ورثتہ۔ اسواسطے
کہ غرہ مذکور اسکے جان کا بدل ہے تو اسکے وارث اسکو میراث پاوینگے ف۔ اگر کہا جاوے کہ اگر ضرب مارنے والا بھی
اسکے اقرباء میں سے ہو جسکو قرابت میراث حاصل ہے تو کیا وہ بھی وارث ہوگا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ دیگر وارث پاوینگے
ولا یرثہ الضارب۔ اور مارنے والا اسکا وارث نہیں ہوگا ف۔ کیونکہ قاتل اپنے مقتول کی میراث سے محروم
ہوجاتا ہے اگرچہ باپ ہو۔ حتی لو ضرب بطن امرأتہ فالقت ابنہ میتا۔ حتی کہ اگر ایک مرد نے اپنی حاملہ زوجہ کے
پیٹ میں مارا کہ جس سے وہ مرد مذکور کے نطفہ سے بیٹا مردہ ڈال گئی۔ فعلی عاقلۃ الاب غرۃ ولا یرث منہا
لانہ قاتل بغیر حق مباشرۃ ولا میراث للقاتل۔ تو باپ کی مددگار برادری پر غرہ دیت واجب ہوگا اور باپ
اس غرہ سے اپنے پسر مردہ کی میراث نہیں پاویگا اسواسطے کہ باپ بغیر کسی حق شرعی کے اپنے فعل سے اسکا قاتل
ہوا اور قاتل کے واسطے میراث نہیں ہوتی ہے ف۔ جبکہ بغیر حق شرعی کے قاتل ہو یہ سب آزاد عورت میں حکم
تھا۔ قال وفی جنین الامۃ اذا کان ذکرا نصف عشر قیمتہ لو کان حیا وعشر قیمتہ لو کان انثی۔ اور اگر
حاملہ باندی کے پیٹ میں مارا کہ وہ جنین ڈال گئی تو باندی کے جنین میں دیکھا جاوے کہ اگر وہ لڑکا ہو تو اسکے دسویں
حصہ قیمت کا نصف ہوگا اس حساب سے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اسکی کیا قیمت ہوتی۔ اور اگر لڑکی ہو تو اسکی قیمت
مذکورہ کا دسواں حصہ واجب ہوگا ف۔ پس دیت میں مرد کی دیت بہ نسبت عورت کے دوچند ہوتی ہے حالانکہ غرہ
میں بالاجماع مرد و عورت برابر ہیں تو برابری کے لحاظ سے مرد کے دسویں حصہ دیت کا نصف اور عورت کا دسواں حصہ

دونون برابر ہونگے کیونکہ پانچ سو درم جو واجب ہوتے ہین یہی حصہ ہین چنانچہ آزاد عورت کے جنین مین مذکور ہو چکا اور
جبکہ وہ آزاد تھا تو اسکی دیت سے حساب ہوا تھا اور باندی کا بچہ جبکہ اسکے مولی کے نطفہ سے نہو تو غلام ہی لہذا اسکی قیمت
سے بھی حساب لگایا گیا پھر قیمت سے حساب لگانے مین کچھ خلاف نہین ہی لیکن خود جنین کی قیمت سے اسکو زندہ فرض کرکے
حساب لگایا جاوے جیسا کہ ہمارا مذہب ہی یا ماں کی قیمت سے حساب ہو۔ **وقال الشافعی رح فیہ عشر قیمۃ الام لانہ
جزء من وجہ وضمان الاجزاء یؤخذ مقدارہا من الاصل** ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ اسمین ماں کی قیمت کا
دسوان حصہ تاوان ہوگا اس دلیل سے کہ جنین مذکور ایک راہ سے اپنی ماں کا جزو ہی (یعنی ماں اصل ہی جنین فرع ہی) اور
اجزاء کا تاوان لگانے مین تاوان کی مقدار کو اصل سے حساب کیا جاتا ہی ف۔ تو یہان بھی اصل سے حساب
لگایا جائیگا اور اصل یعنے ماں کی قیمت وہ معتبر ہوگی جو بچہ ڈال دینے کے دن تھی۔ یہ قول حسن ونخعی وزہری وقتادہ
رحمہم اللہ تعالے تابعین کا اور مالک واحمد واسحق وغیرہ فقہاء اتباع کا ہی ع۔ **ولنا انہ بدل نفسہ**۔ اور ہماری دلیل یہ ہی
کہ غرہ مذکورہ خود نفس جنین کا عوض ہی ف۔ اور اسکی ماں کے کسی عضو کا عوض نہین ہی جو ضمان اطراف ہوتی ہی
لان ضمان الطرف لایجب الا عند ظہور النقصان من الاصل ۔ اسواسطے کہ اعضاء مین سے کسی عضو کا
تاوان واجب نہین ہوتا مگر جبھی کہ اصل مین کوئی نقص ظاہر ہو ف۔ حتی کہ اگر اصل مین نقص ظاہر نہو تو صرف
مجرم کو تکلیف دینے کی سزا دیجاتی ہی اور تاوان واجب نہین ہوتا۔ **ولا معتبر بہ فی ضمان الجنین** ۔ حالانکہ جنین کے
تاوان مین نقص مذکور کا کچھ اعتبار نہین ہی ف۔ چنانچہ یہ حکم کسی کے نزدیک نہین کہ اگر ماں مین نقص ہو تو جنین
کا تاوان واجب ہوگا ورنہ نہین۔ بلکہ جنین کی جان کو صدمہ پہونچا دے تو غرہ واجب ہی۔ **فکان بدل نفسہ فیقدر
بہا**۔ پس تاوان مذکور نفس جنین کا عوض ٹھہرا تو اسی قیمت سے اندازہ کیا جائیگا ف۔ رہا یہ کہ ماں کے نقصان
کے واسطے کچھ واجب ہوگا یا نہین۔ تو عینی رح نے جو مبسوط سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوتا ہی کہ ظاہر الروایۃ مین ابوحنیفہ
وابو یوسف ومحمد رح کے نزدیک نقصان مطلقا واجب ہوگا اور ابو یوسف رح سے دوسری روایت نادر مین تفصیل
مذکور ہی چنانچہ شیخ مصنف رح نے لکھا۔ **وعن ابی یوسف رح یجب ضمان النقصان لو انتقصت الام اعتبارا
بجنین البہائم** ۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ اگر ماں مین نقصان آیا تو نقصان کا تاوان واجب ہوگا جیسے
بہائم کی جنین مین ہوتا ہی ف۔ یعنی بہائم کے بچہ ڈالنے مین اگر بہیمہ مین نقص آیا تو تاوان واجب ہوگا ورنہ نہین
واجب ہوگا۔ اسی طرح یہان بھی حکم ہی۔ لیکن ظاہرا یہ ابو یوسف رح کا خاص قیاس ہی۔ **وہذا لان الضمان فی
قتل الرقیق عندہ ضمان مال علی ما نذکر ان شاء اللہ تعالی فیصح الاعتبار علی اصلہ**۔ اور یہ اسوجہ سے کہ
ابو یوسف رح کے نزدیک رقیق کے قتل مین جو تاوان ہوتا ہی وہ تاوان مالی ہی چنانچہ ہم اسکو ان شاء اللہ تعالے بیان
کرینگے تو ابو یوسف کی اصل پر قیاس مذکور صحیح ہی ف۔ یعنی بہائم پر قیاس مذکور اسی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہی کہ یہ
تاوان مالی ہو اور اگر انسانی جرم مین داخل ہو تو بہائم پر قیاس کے کچھ معنی نہین ہین پس عینی کی روایت مبسوط مین غور
کرنا واجب ہی کتامل فیہ ۔م۔ **قال فان ضربت فاعتق المولے ما فی بطنہا ثم القتہ حیا ثم مات ففیہ قیمتہ
حیا ولا تجب الدیۃ وان مات بعد العتق لانہ قتلہ بالضرب السابق وقد کان فی حالۃ الرق فلہذا تجب
القیمۃ دون الدیۃ وتجب قیمتہ حیا لانہ صار قاتلا ایاہ وہو حی فنظرنا الے حالتی السبب والتلف** ۔
اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ مین مارا پس مولی نے جو کچھ اسکے پیٹ مین ہی آزاد کردیا پھر وہ جنین کو زندہ
ڈال گئی پھر جنین مرگیا تو اسکی قیمت بحساب زندہ ہونے کے واجب ہوگی اور دیت واجب نہوگی۔ اگرچہ وہ آزاد ہونے کے بعد

مرا ہے اسواسطے کہ اسنے والے نے اسکو یسی ضرب سے قتل کیا جو آزاد ہونے سے پہلے واقع ہوئی تھی حالانکہ ضرب کے وقت وہ غلامی کی حالت مین تھا اسی وجہ سے دیت نہین بلکہ قیمت واجب ہوئی۔ پھر اسکے زندہ ہونے کی قیمت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ ضارب اسکو ایسی حالت مین قتل کرنے والا ہوا کہ وہ زندہ تھا پس ہمنے اس مسئلہ مین حالت سبب اور حالت تلف دونون پر لحاظ کیا ف۔ چنانچہ حالت سبب پر لحاظ کرنے سے ہمنے کہا کہ سبب قتل تو اسکی ضرب ہے جو اسکی غلامی کی حالت مین واقع ہوئی۔ اور حالت تلف پر لحاظ کرکے ہمنے کہا کہ سبب تلف اسوقت ہوا کہ وہ زندہ تھا تو زندہ کی قیمت واجب ہوئی۔ وقیل ہذا عندہما وعند محمد تجب قیمتہ ما بین کونہ مضروبا الی کونہ غیر مضروب لان الاعتاق قاطع للسرایۃ علی ما یاتیک من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کا قول ہے اور امام محمد رح کے نزدیک مضروب ہونے اور غیر مضروب ہونے کی درمیانی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ آزاد کرنا سرایت زخم کو قطع کرنے والا ہے چنانچہ آیندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان آویگا ف۔ یعنی یہ کہ زخم اگر سرایت کرکے جان تلف کرے تو زخم مذکور بحکم قتل ہوتا ہے لیکن اگر درمیان مین مولی نے آزاد کیا تو سرایت کا حکم بقول امام محمد رح مٹ جاتا ہے کیونکہ اب استحقاق جس شخص کے واسطے ہے وہ متعین نہین ہو سکتا کیونکہ بنظر حالت زخم کے مولی مدعی ہے اور بنظر حالت آزادی کے مالک معلوم مستحق ہے تو کسی کی تعین نہین ہو سکتی ہے۔ قال ولا کفارۃ فی الجنین وعند الشافعی تجب لانہ نفس من وجہ فتجب الکفارۃ احتیاطا۔ قدوری رح نے لکھا کہ جنین کے قتل کرنے مین کفارہ ہمارے نزدیک واجب نہین ہے اور امام شافعی (ومالک واحمد واکثر اہل العلم رح) کے نزدیک کفارہ واجب ہے اسواسطے کہ جنین مذکور بھی ایک راہ سے ایک نفس ہے تو احتیاطا کفارہ واجب ہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ فیہا معنی العقوبۃ وقد عرفت فی النفوس المطلقۃ فلا تتعداہا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ مین عقوبت کے معنی موجود ہین (اور عقوبات صرف شرعی اجازت سے معلوم ہوتے ہین) اور شرعی اجازت سے کفارہ صرف ایسی جان کے عوض معلوم ہوا جو نفس مطلقہ ہے یعنی وہ ہر وجہ سے نفس ہے پس نفس مطلقہ سے اسکا تجاوز نہوگا ف۔ یعنی کفارہ بمقابلہ ایسے نفس مومنہ کے ہے جو خطا سے قتل ہو جاوے اور نفس مطلقہ سے فرد کامل مراد ہوتا ہے یعنی جو ہر طرح سے نفس ہو تو اس سے تجاوز نہین ہو سکتا اور جنین ایک راہ سے علیحدہ جان ہے اور ایک راہ سے وہ ماں کا جزو ہے تو ہر طرح نفس کاملہ نہین ہے پس اسکے عوض مین کفارہ نہوا کیونکہ شرع نے جہان تک اس سزا کی اجازت دی تھی اس سے جنین خارج ہے۔ اور حق یہ کہ اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہے کہ کفارہ مین معنی عقوبت ہین اور عقوبات محدود ہین کیونکہ پھر کفارہ کی قوبی مین کچھ خلاف نہین ہے بلکہ واجب ہونے مین اختلاف ہے اور راجح قول امام ابوحنیفہ رح ہے کیونکہ جنین کو دیگر نفوس مطلقہ پر قیاس کرنا صریح بعید ہے اسواسطے کہ کچھ شک نہین کہ مومن کو خطاء سے قتل کرنے مین کفارہ ہے اور مومن تو نفس بالغ ہے اور جنین اس مرتبہ پر نہین ہے۔ ولہذا لم یجب کل البدل۔ اور اسی جہت سے جنین کے مقابلہ مین پورا عوض واجب نہوا ف۔ یعنی دیت کامل واجب نہین بلکہ غرہ واجب ہوا تو یہ اسقدر سمجھنے کے واسطے کافی ہے کہ جنین مین نقصان ہے پس حق مالی مین ہمنے احتیاط کی چنانچہ اگر زندہ گرنے کے بعد مرگیا تو پوری دیت واجب ہے اور معنی عقوبت یعنی کفارہ مین بغلبہ ترحم آلہی عز وجل کی جانب دیگر راجح ہے کہ کفارہ واجب نہین ہے۔ قالوا الا ان یشاء ذلک لانہ ارتکب محظورا فاذا تقرب الی اللہ تعالیٰ کان افضل لہ۔ مشائخ نے کہا کہ لیکن اگر ضارب اپنے اختیار سے بردہ مومنہ آزاد کرے تو اولیٰ ہے اسواسطے کہ وہ ایک گناہ کا مرتکب ہوا (خواہ عمدا یا خطاء) پس اگر اسنے بردہ مومنہ آزاد کرکے جناب باری تعالیٰ مین تقرب چاہا تو افضل ہے ف۔ کیونکہ آیت وحدیث مین معلوم ہے کہ

نیکیاں ایسی خوب چیزیں ہیں کہ برائیوں کو دور کرتی ہیں اور گناہ سے بندہ دور پڑ جاتا ہے تو اس تقرب سے زیادہ کچھ مقصود نہیں
لیکن کفارہ ادا کرنے پر یہ زعم نہ کرے کہ گناہ کا دفعیہ ہو گیا بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر بھی واقع ہو تو یہ ایک سزا ہے لہٰذا
فرمایا - ویستغفر مما صنع - اور جو حرکت اس سے سرزد ہوئی اس سے استغفار کرے ف - اور شاید کہ رب سبحانہ
اپنے اس گناہ کے لیے مغفرت کا معاملہ کرے اور اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے - پھر واضح ہو کہ یہ سب جو مذکور ہوا ایسی جنین کے حق
میں ہے جس کی خلقت پوری ہو چکی ہو - والجنین الذی قد استبان بعض خلقہ بمنزلۃ الجنین التام فی جمیع
ہذہ الاحکام - اور جس جنین کی تھوڑی خلقت ظاہر ہوئی ہو (مثلاً سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو اور دیگر اعضاء نہ ہوں) تو وہ بھی
ان سب احکام مذکورہ میں بمنزلہ پورے جنین کے ہے - لاطلاق ما رویناہ - اس پر دلیل اول یہ کہ جو حدیث ہم نے روایت کی
وہ مطلق جنین کو شامل ہے ف - کیونکہ جب آپ نے فرمایا کہ اس کے بارہ میں غرہ غلام یا باندی ہے تو جنین مطلق ہے جو
پوری و ناقص جنین کو اور تھوڑی خلقت سے بھی اور دونوں کو شامل ہے - ولانہ ولد فی حق احکام اُخر مثل انقضاء العدۃ والنفاس
وغیر ذلک فکذا فی حق ہذا الحکم - اور دوسری وجہ یہ کہ جنین ناقص بھی ام ولد ہونے اور عدت گزرنے اور نفاس
ثابت ہونے وغیرہ احکام میں بچہ قرار پایا ہے تو اس حکم غرہ میں بھی بچہ قرار پاویگا ف - مثلاً ایک شخص نے اپنی مملوکہ
باندی سے وطی کی اور وہ حاملہ ہو گئی پھر یہ پورا جنین ہو اور ایسا پیٹ گرا جس کے بعض اعضاء ظاہر تھے تو یہ باندی اسکی
ام ولد ہو جائیگی جبکہ مولیٰ دعویٰ کرے و منکر نہ ہو - اور اگر زوجہ حاملہ کو طلاق دی پھر اس عورت کے جنین ناقص گر گیا تو عدت
گزر جائیگی - کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے تو یہ وضع حمل قرار پاویگا - جس عورت کے پیٹ سے جنین ناقص گرا تو نفاس
میں ہے حتی کہ نفاس کے احکام جاری رہینگے - حتی کہ وطی نہیں جائز ہے اور اگر جنین ناقص گرا تو طلاق کی رجعت منقطع ہو گی
اور دیگر احکام کثیرہ متعلق ہیں - پس جیسے ان احکام میں وہ جنین کامل معتبر ہوا اسی طرح اگر کسی شخص نے عورت کے
پیٹ میں مارا کہ وہ جنین ناقص ڈال گئی تو مارنے والے پر اس جنین کے بارہ میں غرہ واجب ہو گا - ولان بہذا القدر
یتمیز من العلقۃ والدم فکان نفسا واللہ اعلم - اور دلیل سوم یہ کہ جنین مذکور اسی قدر خلقت ناقصہ کی وجہ سے
علقہ و خون سے ممتاز ہو جاتا ہے تو وہ نفس انسانی ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم ف - یعنی نفس آدمی میں غرہ واجب
ہے تو جب وہ نفس انسانی متمیز ہو چکا تو غرہ واجب ہو گا اور واضح ہو کہ اگر عورت نے خود اپنے پیٹ میں عمداً ایسا
کیا جس سے جنین کامل یا ناقص ساقط ہو گیا یا اسنے اسقاط کے واسطے دوا پی جس سے ساقط ہوا تو فتاویٰ صغریٰ
میں زیادات سے منقول ہے کہ عورت کی عاقلہ اسکے غرہ کی ضامن ہو نگی - اور واقعات میں مذکور ہے کہ عورت کے عاقلہ
پر تین سال میں دیت واجب ہو گی واللہ تعالیٰ اعلم - اور کفایہ میں فتاویٰ صغریٰ سے مانند مذکورہ بالا نقل کیا
ہے اس شرط سے کہ عورت نے بلا اجازت شوہر کے ایسا کیا ہو اور اگر اسنے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا تو کچھ واجب
نہ ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم - اور عینی رحمہ نے نقل کیا کہ اگر کسی کی ضرب سے عورت کے پیٹ سے مضغہ یعنی لوتھڑا گرا کہ
جس کی خلقت میں سے کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا پس ثقہ دائیوں نے گواہی دی کہ اس سے انسان بنتا تو اسمیں غرہ واجب ہے
اور یہی اصح قول شافعی رحمہ کا ہے اور مالک رحمہ کے نزدیک اسمیں غرہ واجب ہے اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں اور
ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں حکومت عدل لازم ہے - م - پھر اس زمانہ میں جو دوا اسقاط کے باب میں لوگ
کتاب الحمل میں ہم نے ذکر کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب -

باب ما یحدثہ الرجل فی الطریق

باب ایسی چیزون کے بیان مین جو کوئی شخص راستہ مین بناوے وا یجاد کرے۔

قال ومن اخرج الى الطريق الاعظم كنيفا او ميزابا او جرصنا او بنى دكانا فلرجل من عرض الناس ان ينزعه۔ اگر کسی نے شارع کلان یعنے عام راستہ پر پیخانہ نکالا یا پرنالہ نکالا یا جُرصن نکالا یا چبوترہ بنایا تو عوام مین سے ہر شخص کو اختیار ہی کہ اسکو توڑدے ف۔ مراد یہ کہ شارع عام ہر مسلمان کا حق ہی خواہ شریف ہو یا رذیل ہو پس اگر کسی نے اپنے مکان کا پیخانہ عام راستہ کی حد مین نکالا یا چھت کا پرنالہ اس راستہ کی طرف نکالا یا جُرصن یا چبوترہ تو رذیل آدمی بھی دور کر سکتا ہی اور یہ اختلاف جبتک گرا کہ اسکو توڑدے یا قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ توڑدے اور قول دوم انسب و اصلح ہی اور جُرصن کی تفسیر مین اختلاف اقوال ہی ا۔ یعنی برج ۲۔ دیوار مین مرکب پرنالہ یا پانی کی موری ہی۔ ۳۔ دیوار سے دھنی یا شہتیر نکالا کہ اسپر عمارت بناوے ۴۔ راستہ کے دونون طرف دو دیوارون پر دھنی رکھنا تاکہ گزر ممکن ہو یعنے ایک مکان سے دوسرے مکان مین چھت سے راستہ ہو جاوے۔ اور شک نہین کہ جملہ نفایہ کے موافق جو امر ہو ممنوع ہی جبکہ جدید ایجاد کرے تو ہر شخص اسکو ہٹا سکتا ہی۔ لان كل واحد صاحب حق بالمرور بنفسه وبدوابه فكان له حق النقض كما فى الملك المشترك فان لكل واحد حق النقض لو احدث غيرهم فيه شيئا فكذا فى الحق المشترك۔ اسواسطے کہ راہ عام مین ہر شخص کو مع اپنے جانور سواری وغیرہ کے آمدرفت کا حق حاصل ہی تو اسکو ایسی جدید چیز توڑنے کا اختیار حاصل ہی جیسے ملکیت مشترکہ مین جملہ شرکا مین سے ہر ایک کو اختیار ہی کہ اگر کوئی غیر انکی ملک مین کوئی چیز ایجاد کرے تو ہر شریک اسکو توڑ سکتا ہی اسی طرح حق مشترک مین ہر حقدار کو یہی اختیار ہی ف۔ پس اگر اسمین مسلمانون کی آمدرفت مین تنگی و ضرر ہو تو بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔ قال ويسع للذى عمله ان ينتفع به مالم يضر بالمسلمين لان له حق المرور ولا ضرر فيه فيلحق ما فى معناه به اذ المانع متعنت۔ اور جس شخص نے ایسی چیز شارع عام پر بنائی اسکو اس چیز سے آرام و نفع حاصل کرنے کا اختیار ہی یعنے گنہگار نہوگا بشرطیکہ اس حد تک نہ پہونچے کہ گزرنے والون کو کچھ ضرر ہو اس دلیل سے کہ بنانے والے کو بھی خود اس راہ مین حق انتفاع آمدرفت حاصل ہی اور اس چیز سے کچھ ضرر نہین ہی تو جو چیز کہ آمدرفت کے انتفاع کے معنی مین ہو وہ بھی آمدرفت کے انتفاع کے ساتھ لاحق کی جاویگی ف۔ یعنی آمدرفت کے انتفاع کی طرح اسنے یہ انتفاع بھی حاصل کر لیا اور کسی کا کچھ ضرر نہین ہی تو اسکو اجازت ہی اسواسطے کہ جو شخص اس سے مانع ہو وہ سرکش ہی یعنی بغیر ضرر کے خواہ مخواہ جھگڑا کرتا ہی اور عرف فقہا مین متعنت وہ ہوتا ہی جو نفع کی بات سے منع کرے اور مسلمانون مین بھائی مسلمان کا نفع بمنزلہ اپنے نفع کے ہی تو اس سے منع کرنا تعنت ہوا۔ یہ سب اس صورت مین کہ کسی کو ضرر نہو۔ فاذا اضر بالمسلمين كره له ذلك لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام۔ پس اگر مسلمانون کو ضرر پہونچاوے تو بنانے والے کو خود اس سے انتفاع تحریمی مکروہ ہی اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسلام مین نہ ضرر ہی اور نہ ضرار ہی ف۔ ضرر یہ کہ دوسرے کو ناحق نقصان و ناگواری پہونچاوے اور ضرار یہ کہ باہم ایک دوسرے پر تعدی کرین اور ضرار جزاے ضرر ہی یعنے اگر کسی نے ضرر پہونچایا تو بھی دوسرے کو روا نہین کہ سواے اپنے حق کے اسکو بدلے کے طور پر ضرر پہونچاوے کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی ہی تو اسی طرح حرام ہی جیسے ابتداء مین تعدی حرام ہی۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو کسی نے اپنی دیوار مین پتھر وغیرہ نکالا تاکہ اسکے ذریعہ سے لادنے مین آسانی ہو یا راستہ کی طرف پیخانہ نکالا تو ضرر کرو جو کچھ اس سے صدمہ پہونچے وہ ضامن ہوگا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور جو حدیث مذکور ہی اسکو ابن ماجہ و عبدالرزاق و

احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسناد ابن ابی شیبہ میں عکرمہ عن ابن
عباس ہے اور غایت یہ کہ عکرمہ نے سنا ہو اور نیز سماک بن حرب نے عکرمہ سے روایت کی اور اسمیں بھی ایسا ہی کلام
ہے اور دارقطنی نے داؤد بن الحصین عن عکرمہ روایت کی پس متابعت قوی ہے اور اسناد حسن ہے خصوص جبکہ یہ حدیث
بطرق متعددہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے باسانید ضعیفہ مرفوع روایت ہے پس اسناد صحیح ہونا چاہیے اور
شک نہیں کہ حسن حجت ہے۔ پھر واضح ہو کہ شارع عام میں علت مسئلہ یہی کہ حقوق نفع مشترک عام ہیں پس جہاں خاص
حقوق ملک مشترک ہوں تو اجازت خاص درکار ہے کیونکہ اہل حقوق معلوم و مالک ہیں۔ قال ولیس لاحد من
اہل الدرب الذی لیس بنافذ ان یشرع کنیفا ولا میزابا الا باذنہم۔ جو دربہ نافذ نہو اس دربہ والوں
میں سے کسی کو اختیار نہیں کہ کوچہ کی طرف کوئی پاخانہ نکالے یا پرنالہ نکالے مگر اس دربہ والوں کی اجازت سے
البتہ جائز ہے۔ لانہا مملوکۃ لہم ولہذا وجبت الشفعۃ لہم علی کل حال فلا یجوز التصرف اضربہم اولم
یضر الا باذنہم۔ اسواسطے کہ یہ اس دربہ والوں کی ملکیت ہے (اور فخر الاسلام نے کہا کہ غیر نافذہ سے یہی مراد کہ
انکی مملوکہ ہو) اور اسی وجہ سے دربہ والوں کے واسطے اسمیں شفعہ ہر حال میں واجب ہوتا ہے (خواہ دیوار میں
اتصال ہو یا نہو) پس اسکو انکے ملک میں تصرف کرنے کا اختیار کسی حال میں نہیں خواہ اسکی ایجاد سے انکو ضرر ہو
یا نہو سوائے اس صورت کے کہ انسے اجازت حاصل کرے۔ وفی الطریق النافذ لہ التصرف الا اذا اضر
لانہ یتعذر الوصول الی اذن الکل فجعل فی حق کل واحد کانہ ہو المالک وحدہ کیلا یتعطل علیہ
طریق الانتفاع۔ اور کوچہ نافذہ کی صورت میں اسکو ایسا تصرف کرنے کا اختیار ہے سوائے اس صورت کے
کہ وہ مضر ہو اس دلیل سے کہ کل کی اجازت حاصل کرنا متعذر ہے تو ہر کوچہ والے کے حق میں ایسا قرار دیا گیا کہ گویا یہی
مالک ہے تاکہ اسکے حق میں طریقہ انتفاع معطل و مسدود نہو جاوے ف کیونکہ سب کی اجازت لیکر ہو تو جب یہ
حاصل نہیں کر سکتا تو معذور و مجبور شمار ہیگا اسواسطے کہ کوچہ نافذہ کی وجہ سے عام گزرگاہ ہے۔ ولا کذلک غیر النافذ
لان الوصول الی ارضائہم ممکن فبقی علی الشرکۃ حقیقۃ وحکما۔ اور یہ بات کوچہ نافذہ میں نہیں ہے یعنی غیر
نافذہ میں یہ بات نہیں ہے اسواسطے کہ اہل دربہ کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے تو یہ مقام حقیقۃ و حکما انکی ملکیت
میں رہا ف پس اسمیں ہر شخص کو مستقل مالک قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ حرج و ضرورت نہیں طاری ہے۔ قال و
اذا اشرع فی الطریق روشنا او میزابا او نحوہ فسقط علی انسان فعطب فالدیۃ علی عاقلتہ۔
اور جب کسی نے عام راستہ میں روشن یا پرنالہ یا اسکے مانند کوئی چیز نکالی پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ ہلاک
ہو گیا تو اسکی دیت اس شخص کی مددگار برادری پر واجب ہوگی ف بعض نے کہا کہ روشن وہ لکڑی ہو راستہ
کے دونوں طرف کی دیوار وں پر ہو تاکہ چھت سے آمدورفت ممکن ہو اور مترجم کے نزدیک مراد یہ کہ پرنالہ کی طرح گوکھ
نکالا جس سے روشنی آوے جیسے اکثر دیہات میں بناتے ہیں واللہ تعالے اعلم۔ غرضکہ پرنالہ وغیرہ جو چیز ایجاد کی
اور وہ مضر ہو یا نہو اسکی وجہ سے تلف ہونے پر وہ ضامن ہوگا اور قصاص نہیں ہے اسواسطے کہ اسنے عمداً قتل کا قصد
نہیں کیا بلکہ اپنی انتفاع کا قصد کیا تھا مگر اسنے ایسی جگہ ایجاد کیا جہاں اسکی ملکیت نہیں ہے تو وہ ضامن ہوا۔ لانہ
سبب لتلفہ متعد لشغلہ ہواء الطریق۔ اسواسطے کہ اس شخص کے تلف کا سبب انگیز یہی ہوا اور وہ فضائے راہ کو اپنی
بنائی ہوئی چیز سے گھیرنے میں متعدی ہے ف کہ اسنے بیجا تصرف کیا۔ وہذا من اسباب الضمان وہو الاصل
اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے اور قاعدہ کلیہ یہی کہ متعدی ضامن ہے۔ وکذلک اذا سقط شی

کما ذکرنا فی اول الباب- اور اسی طرح اگر ان چیزون مین سے کوئی چیز گری جنکو پہلے ابتداے باب مین ذکر کیا ہی تو بھی اسکی مددگار برادری دیت کی ضامن ہوگی ف کیونکہ یہ شخص جسنے پاخانہ یا جرمن وغیرہ بنایا تھا اسکی ہلاکت کا سبب انگیز ہی بس خاطی کی مددگار برادری ضامن ہو- ولکنا اذا التعثر بنقضہ انسان او عطبت بہ دابۃ- اور اسی طرح اگر اس پاخانہ یا پرنالہ وغیرہ کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھاکر کوئی آدمی یا جانور تلف ہوا تو بھی بنانے والا ضامن ہوگا ف کیونکہ یہی شخص اسکے بنانے مین سبب انگیز ہوا ہی جسکی ٹوٹن سے یہ نقصان پہونچا- وان عثر بذلک رجل فوقع علی آخر فماتا فالضمان علی الذی احدثہ فیہما لانہ یصیر کالدافع ایاہ علیہ- اور اگر اس ٹوٹن سے ایک آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گرا پس دونون مرگئے تو دونون کے بارہ مین تاوان دیت اسی شخص پر ہوگا جسنے یہ چیز ایجاد کی اسواسطے کہ ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا بنانے والے نے اول پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر دھکیل دیا ہی- وان سقط المیزاب نظر فان اصاب ما کان منہ فی الحائط رجلا فقتلہ فلا ضمان علیہ لانہ غیر متعد فیہ لما انہ وضعہ فی ملکہ- اور اگر اسنے شارع عام پر جو پرنالہ بنایا تھا وہ گرا تو اسمین دیکھا جاوے کہ اگر پرنالہ کا وہ حصہ جو دیوار مین تھا کسی شخص کے لگا اور اسکو ہلاک کیا تو بنانے والے پر تاوان نہین ہوگا اسواسطے کہ وہ اسکے بنانے مین متعدی نہین کیونکہ اسنے اسکو اپنی ملکیت مین بنایا ہی ف لیکن مخفی نہین کہ پرنالہ کل بمنزلہ واحد ہی تو اپنی ملکیت سے زائد مین وہ متعدی ہی اور شاید کہ وہی گرنے کا باعث ہوا اگرچہ اتفاق سے یہی حصہ اس شخص کو لگا- فالہم- وان اصابہ ما کان خارجا من الحائط فالضمان علی الذی وضعہ لکونہ متعدیا فیہ ولا ضرورۃ لانہ یمکنہ ان یرکبہ فی الحائط- اور اگر پرنالہ کا وہ حصہ لگا جو دیوار سے باہر ہی (اور وہ مرگیا) تو اسکی دیت کا تاوان اسی شخص پر ہوگا جسنے یہ پرنالہ بنایا ہی اسواسطے کہ وہ اسطرح بنانے مین متعدی ظالم ہی اور اسکو کوئی لاچاری کی ضرورت نہین تھی اسواسطے کہ وہ اسکو دیوار مین مرکب کر سکتا تھا ف پھر کلام یہ ہی کہ پرنالہ بنانے والا جسکے فعل کے نتیجہ مین یہ شخص ہلاک ہوا ہی کیا قاتل کے حکم مین ہی یا صرف ضامن ہی حتی کہ اگر اسکے ایجاد سے ایسا شخص مرگیا ہو جو بنانے والے کا مورث ہی تو کیا یہ اسکی میراث سے محروم ہوگا یا نہین تو جواب یہ کہ قاتل نہوگا- ولا کفارۃ علیہ ولا یحرم عن المیراث لانہ لیس بقاتل حقیقۃ- اور اس بنانے والے پر کفارۂ قتل بھی واجب نہوگا اور وہ میراث مقتول سے محروم نہین ہوگا اسواسطے کہ یہ شخص درحقیقت قاتل نہین ہی ف بلکہ قاتل وہ چیز ہی جسکے صدمہ سے وہ مرا ہی- ہان یہ شخص اسکا بنانے والا ہی اور چونکہ وہ چیز قابل جرمانہ نہین ہی اسواسطے یہ شخص مجرم تاوان ہوگا واللہ تعالے اعلم- ولو اصابہ الطرفان جمیعا وعلم ذلک وجب النصف وہدر النصف- اور اگر مقتول کو پرنالہ کے دونون جانب لگین یعنے دیوار کے اندر جسقدر ہی وہ لگا اور جو دیوار کے باہر ہی وہ بھی لگا پس اگر یہ بات بدلیل شرعی معلوم ہو جاوے تو نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہوگی ف لیکن معلوم ہونا بدون گواہی کے ممکن نہین ہی- کما اذا جرحہ سبع وانسان- جیسے اس صورت مین کہ ایک شخص کو ایک درندہ نے مجروح کیا اور اسکو ایک آدمی نے بھی مجروح کیا ف پس وہ دونون زخم سے مرگیا پس اگر دونون کا زخمی کرنا معلوم ہو تو زخمی کرنے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور درندہ کی نصف دیت ساقط ہی- اور یہ سب اسوقت کہ پرنالہ کے دونون جانب سے صدمہ پہونچنا معلوم ہو جاوے- وان لم یعلم ای طرف اصابہ یضمن النصف اعتبارا للاحوال- اور اگر یہ معلوم نہو کہ پرنالہ کی کون جانب اسکو لگی ہی تو بھی پرنالہ بنانے والا نصف دیت کا ضامن ہوگا بنظر اعتبار احوال ف یعنی یہ امر تو معلوم ہی کہ وہ پرنالہ کی جراحت سے مرا پس اگر دیوار کا رخ لگا تو کچھ ضمان نہین

اور اگر باہر کا رخ لگا تو کل تاوان ہے اور اگر دونوں لگے ہوں تو نصف کا ضامن ہے پس شک کی وجہ سے قیاس یہ تھا کہ تاوان کچھ نہو لیکن جب یہ معلوم ہے کہ دو زخم پڑا اسے مراد نصف سے کم دو حال میں نہیں ہے اور تیسری حالت پر تحقیق نہیں پس ضمان ساقط نہوگی اور یہی استحسان ہے۔ ولو اشرع جناحا الی الطریق ثم باع الدار فاصاب الجناح رجلا فقتله۔ اور اگر ایسی صورت واقع ہو کہ ایک شخص نے ایک جناح جانب شارع عام نکالی یعنی کوئی دھنی وغیرہ یا پرنالہ کیطرح روشندان نکالا (قاموس وغیرہ) پھر اسنے یہ مکان فروخت کر دیا پھر جناح مذکور کسی شخص کے لگا کہ اسکو قتل کیا۔ ف۔ پس آیا بنانے والا ضامن ہوگا یا جسنے خریدا ہے۔ او وضع خشبة فی الطریق ثم باع الخشبة وبرئ الیه منها فترکها المشتری حتی عطب بها انسان۔ یا کسی نے راہ میں لکڑی ڈالی مثلاً شہتیر وغیرہ ڈال دیا پھر اسنے یہ لکڑی فروخت کی اور مشتری سے اسکی بابت برارت کرلی یعنی اسکو کامل قبضہ دیدیا اور جو کچھ اسکے ساتھ پیدا ہو اس سے برارت کرلی پھر مشتری نے اس لکڑی کو وہیں چھوڑ دیا پھر اس سے کوئی آدمی تلف ہو گیا ف۔ تو آیا بائع ضامن ہوگا یا مشتری ضامن ہوگا تو جواب یہ کہ۔ فالضمان علی البائع۔ دونوں صورتوں میں بائع پر تاوان دیت واجب ہے ف۔ یعنی جناح مکان کی صورت میں اور لکڑی کی صورت میں دونوں میں بائع پر ضمان واجب ہے۔ لان فعله وهو الوضع لم ینفسخ بزوال ملکه وهو الموجب۔ اسواسطے کہ تاوان دیت کا موجب تو بائع کا فعل ہے اور وہ اسکی ملک زائل ہونے سے فسخ نہیں ہوا ف۔ یعنی مکان میں جناح نکالنا ہی موجب تاوان ہے خواہ مکان اپنے پاس رکھے یا منہدم کردے یا فروخت کرے پس جب تک جناح مذکور موجود ہے یہ ضامن ہے اور لکڑی ڈالنا موجب ضمان ہے تو جب تک پڑی رہے وہ ضامن ہے۔ رہا یہ امر کہ اسنے مشتری سے برارت کرلی تھی تو اسکا جواب یہ ہے کہ جس وقت تک اسنے مشتری کے ہاتھ فروخت کی کوئی تاوان اسپر واجب نہیں ہوا تھا یا مشتری کا کوئی حق واجب نہیں ہوا تھا کہ برارت صحیح ہوتی پس برارت کرنا اور نکرنا دونوں برابر ہے پس وہ بہرحال ضامن ہے۔ ہاں اگر مشتری نے جناح توڑ کر پھر بنایا ہو یا لکڑی راستہ سے ہٹا کر پھر ڈالی ہو تو بائع بری ہو جائیگا کیونکہ اسکا فعل باقی نہیں رہا اگرچہ مشتری کے مدد کرنے سے باقی نہیں رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جناح نکالا پھر کسی آدمی نے توڑ کر پھینکدیا تو تاوان زائل ہو گیا پھر اگر کسی دوسرے نے بنا دیا تو مالک مکان اس سے بری ہے۔ ولو وضع فی الطریق جمرا فاحرق شیئا یضمنه لانه متعد فیه۔ اور اگر اسنے راہ میں انگارا رکھا پس اسنے کسی کی چیز جلادی تو رکھنے والا ضامن ہوگا اسواسطے کہ وہ شخص متعدی ہے ف۔ یہ اسوقت کہ انگارا اپنی جگہ پر ہو اور اسمیں کوئی امر پیدا نہوا ہو۔ ولو حرکته الریح الی موضع آخر ثم احرق شیئا لم یضمنه لنسخ الریح فعله۔ اور اگر ہوا اس انگارے کو حرکت دیکر دوسری جگہ لے گئی پھر اسنے کچھ جلا دیا تو رکھنے والا ضامن نہوگا اسواسطے کہ ہوا نے اسکا فعل مٹا دیا ف۔ اور اب یہ ہوا کے فعل سے ضرر جاری ہوا حالانکہ یہ باطل ہے۔ وقیل اذا کان الیوم ریحا یضمنه لانه فعله مع علمه بعاقبته فقد افضی الیها فجعل کمباشرته۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر یہ دن ایسا ہو جس میں زور سے ہوا چلتی ہو تو رکھنے والا اب بھی ضامن ہوگا اسواسطے کہ اس شخص نے اسکا انجام جاننے کے باوجود ایسا کیا اور آخر اسی حد تک نوبت پہونچی تو گویا اسنے خود جلا دیا ف۔ یعنی اسکو معلوم تھا کہ تیز ہوا میں انگارے سے آگ لگ جاتی ہے اور یہی واقع ہوا تو گویا اسنے جان بوجھکر خود جلا دیا پس ضامن ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں مفسدوں کی کثرت ہے پس اسی قول پر فتوی ضروری ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ولو استأجر رب الدار العملة لاخراج الجناح او الظلة۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مالک مکان نے شارع عام پر جناح نکالنے یا چھتہ چھانے کے واسطے کاریگروں کو ٹھیکہ دیا ف۔ کہ یہ کام بنا کر میرے سپرد کریں اور

اجرت کے مستحق ہون۔ ولو وقع فقتل انسانا قبل ان یفرغوا من العمل فالضمان علیہم لان التلف بفعلہم و
مالم یفرغوا من العمل لم یکن العمل مسلما الی رب الدار۔ جو کام پورا ہونے سے پہلے یہ چھاج یا چھجا کسی شخص پر
گرا اور وہ مرگیا تو اس شخص کی دیت انھین کاریگرون پر واجب ہے اسواسطے کہ تلف ہونا انھین لوگون کے فعل سے واقع ہوا
اور جب تک یہ لوگ اس کام سے فارغ نہون تب تک یہ کام مالک مکان کے سپرد نہوگا ف۔ بلکہ خود کاریگرون
کے پاس رہیگا تو گویا انھون نے ایک کام بیجا بنایا جس سے یہ شخص تلف ہوا۔ وہذا لانہ انقلب فعلہم قتلا حتی
وجبت علیہم الکفارۃ والقتل غیر داخل فی عقدہ فلم ینتقل فعلہم الیہ فاقتصر علیہم۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انکا
فعل معماری بدل کر قتل ہوگیا حتی کہ انھین لوگون پر کفارہ واجب ہوا اور مستاجر کے ٹھیکہ مین قتل کرنا داخل نہین
ہے تو انکا یہ فعل مستاجر کی جانب منتقل نہوا پس انکا فعل انھین تک منحصر رہا ف۔ پس انھین پر ضمان واجب
ہوگی اور مستاجر ابھی تک اس سے بری ہے۔ وان سقط بعد فراغہم فالضمان علی رب الدار استحسانا لانہ
صح الاستیجار حتی استحقوا الاجر ووقع فعلہم عمارۃ واصلاحا فانتقل فعلہم الیہ فکانہ فعل بنفسہ فلہذا یضمنہ
اور اگر یہ چھاج یا چھجا ان کاریگرون کے کام سے فارغ ہونیکے بعد گرا تو استحسانا مقتول کی دیت مالک مکان
پر واجب ہوگی اسواسطے کہ اجارہ لینا صحیح واقع ہوا تھا حتی کہ یہ لوگ اجرت کے مستحق ہوئے اور انکا فعل تعمیر و اصلاح
واقع ہوچکا تو انکا فعل منتقل ہوکر مالک مکان کی طرف آیا تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا لہذا وہ مقتول کی دیت
کا ضامن ہوگا۔ وکذا اذا صب الماء فی الطریق فعطب بہ انسان او دابۃ وکذا اذا رش الماء او توضأ لانہ
متعد فیہ بالحاق الضرر بالمارۃ بخلاف ما اذا فعل ذلک فی سکۃ غیر نافذۃ وہو من اہلہا او قعد او وضع
متاعہ لان لکل واحد ان یفعل ذلک فیہا لکونہ من ضرورات السکنی کما فی الدار المشترکۃ قالوا انما
اذا رش ماء کثیرا بحیث یزلق بہ عادۃ اما اذا رش ماء قلیلا کما ہو المعتاد والظاہر انہ لا یزلق بہ عادۃ
لا یضمن۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ مین پانی بہایا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسلکر مرگیا تو یہ شخص ضامن
ہوگا۔ اور اسی طرح اگر راستہ مین چھڑکا یا وضو کیا جس سے کوئی آدمی یا جانور مرگیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ ایسا کرنے
مین اسوجہ سے ظالم ہے کہ اُسنے راہ گیرون کو ضرر لاحق کیا بخلاف اسکے اگر اُسنے کوچۂ غیر نافذہ مین ایسا کیا اور یہ شخص اسی کوچہ
کا رہنے والا ہو یا وہ کوچہ مین بیٹھا یا اپنا اسباب رکھدیا تو اسکے ذریعہ سے اگر کسی کو صدمہ پہونچے تو وہ ضامن نہوگا
اسواسطے کہ کوچۂ غیر نافذہ مین ہر ایک کوچہ والے کو ایسے افعال کا اختیار ہے کیونکہ یہ امور تو سکونت کی ضروریات مین سے
ہین جیسے دار مشترکہ مین ہر ایک شخص کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ پانی چھڑکنے مین ضامن ہونے کا حکم
ایسی صورت مین ہے کہ اُسنے زیادہ پانی چھڑکا ہو کہ جس سے از راہ عادت کے آدمی پھسل جاتا ہے اور اگر اُسنے قلیل پانی چھڑکا
جو معتاد سے زیادہ نہین ہے اور بظاہر اتنے پانی سے پھسلن پیدا ہونے کی عادت جاری نہین ہے تو وہ ضامن نہوگا۔ ولو
تعمد المرور فی موضع صب الماء فسقط لا یضمن الراش لانہ صاحب علۃ وقیل ہذا اذا رش بعض
الطریق لانہ یجد موضعا للمرور ولا اثر للماء فیہ فاذا تعمد المرور علی موضع صب الماء مع علمہ بذلک لم یکن
علی الراش شئ۔ اور اگر چلنے والا عمداً ایسی جگہ سے ہوکر چلا جہان پانی بہایا گیا ہے پس گر پڑا تو پانی چھڑکنے والا
ضامن نہوگا کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کی علت پیدا کی۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ اُسنے رستہ
کے ایک جزو مین پانی چھڑکا ہو کیونکہ ایسی صورت مین چلنے والے کو گزر جانے کے لیے ایسی جگہ ملیگی جہان پانی نہین ہے
پس جب جان بوجھ کر عمداً ایسی جگہ سے ہوکر چلا جہان پانی بہایا گیا ہو تو پانی بہانے والے پر کچھ واجب نہوگا ف

ان رش جمیع الطریق یضمن لانہ مضطر فی المرور ہے اور اگر اُسنے راستہ کی بعض عرض میں پانی چھڑکا ہو تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ چلنے والا وہاں پانی میں چلنے پر مجبور نہیں۔ وکذا الحکم فی الخشبۃ الموضوعۃ فی الطریق فی اخذہا جمیعہ او بعضہ۔ اور اسی طرح راستہ میں لکڑی ڈالدینے کی صورت میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہوگا کہ لکڑی نے پورا راستہ گھیر لیا ہے یا تھوڑا گھیرا ہے ف۔ یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ پر ہو کہ راہ گیر کو خالی جگہ میں ہوکر گذر جانے کا موقع حاصل ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ گذرنے والا عمداً لکڑی پر گر پڑنے سے خود ہی اپنی ہلاکت کا باعث ہوا اور اگر لکڑی نے تمام راستہ گھیر لیا ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہے کیونکہ گذرنے والے کو لکڑی پر ہوکر گذرنے سے چارہ نہیں ہے۔ ولو رش فناء حانوت باذن صاحبہ فضمان ما عطب علی الآمر استحساناً۔ اور اگر سقا نے مالک دوکان کے حکم سے اُسکی دوکان کے آگے چھڑکاؤ کر دیا تو جو چیز اس سے تلف ہو استحساناً اسکا تاوان بذمہ مالک دوکان ہے ف۔ اور اسی طرح اگر نوکر وغیرہ کو چھڑکنے کا حکم دیا تو بھی مالک دوکان ضامن ہے اسواسطے کہ حکم مذکور صحیح واقع ہوا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا تو اسکا تاوان وضو کرنے والے کے ذمہ ہے ع۔ واذا استاجر اجیرا لیبنی لہ فی فناء حانوتہ فتعقل بہ انسان بعد فراغہ من العمل فمات یجب الضمان علی الآمر استحساناً ولو کان امرہ بالبناء فی وسط الطریق فالضمان علی الاجیر لفساد الامر۔ اگر زید نے اپنی دوکان کے سامنے عمارت بنانے کے واسطے کوئی مزدور کیا پھر اُسکے بنانے سے فارغ ہونے کے بعد کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھاکر مرگیا تو استحساناً اسکا تاوان مالک دوکان پر واجب ہوگا اور اگر مالک دوکان نے اسکو بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا ہو تو اسکا تاوان معمار پر واجب ہوگا کیونکہ حکم مذکور فاسد تھا ف۔ یعنے معمار کو خوب معلوم تھا کہ بیچ راستہ اسکی ملکیت نہیں ہے اور اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ قید لگائی کہ یہ راستہ شارع عام معروف ہو یعنی کوچہ وغیرہ کی طرح مملوک راستہ خاص نہو اور علی ہذا دوکان کے آگے میں عمارت بنوانے کے مسئلہ میں بھی جامع محبوبی میں لکھا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ معمار کو یہ بات معلوم نہو کہ صحن دوکان کسی غیر کی ملکیت ہے اور اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی تاوان معمار پر واجب اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے ع۔ قال ومن حفر بئرا فی طریق المسلمین او وضع حجرا فتلف بذلک انسان فدیتہ علی عاقلتہ وان تلفت بہیمۃ فضمانہا فی مالہ لانہ متعد فیہ فیضمن ما یتولد منہ غیر ان العاقلۃ تتحمل النفس دون المال فکان ضمان البہیمۃ فی مالہ والقاء التراب واتخاذ الطین فی الطریق بمنزلۃ القاء الحجر والخشبۃ لما ذکرنا بخلاف ما اذا کنس الطریق فعطب بموضع کنسہ انسان حیث لم یضمن لانہ لیس بمتعد فانہ ما احدث شیئا فیہ انما قصد دفع الاذی عن الطریق حتی لو جمع الکناسۃ فی الطریق وتعقل بہ انسان کان ضامنا لتعدیہ بشغلہ۔ اور اگر کسی نے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودا یا کوئی پتھر ڈالدیا جس سے کوئی آدمی تلف ہوگیا تو اسکی دیت اس فاعل کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر اسکی وجہ سے کوئی جانور تلف ہوگیا تو اسکا تاوان اس فاعل کے مال میں واجب ہوگا اسواسطے کہ فاعل مذکور اس فعل میں ظالم ہے تو جو بات اس فعل سے پیدا ہو وہ اسکا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانور کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ مددگار برادری دیت نفس کی ضامن ہوتی ہے اور مال کی ضامن نہیں ہوتی بلکہ جانور کا تاوان خود اسکے مال میں واجب ہوگا اور اگر اُسنے راہ میں بالو یا کیچڑ ڈالدی تو اسکا حکم وہی ہے جو پتھر یا لکڑی ڈالنے کا حکم ہے کیونکہ اس فعل میں بھی وہ ظالم ہے جیسے ہمنے ذکر کیا بخلاف اسکے اگر کسی شخص نے راستہ جھاڑا پس اسکے صاف کئے ہوئے مقام پر کوئی شخص پھسلکر مرگیا

ورنہ ضامن نہوگا اسواسطے کہ اُسنے کوئی ظلم نہین کیا کیونکہ اُسنے رستہ مین کوئی چیز ایجاد نہین کی بلکہ راستہ سے
صرف کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا قصد کیا تھا (اور یہ عمدہ خصلت ایمانی ہی کما فی الحدیث) ہان اگر اُسنے راستہ مین
کوڑا جمع کر دیا ہو جس سے اوبھکر کوئی آدمی مرگیا والبتہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے راستہ مین کوڑا لگا دیا۔ ولو
وضع حجرا فنحاه غیره عن موضعه فعطب به انسان فالضمان علی الذی نحاه لان حکم فعله قد انتسخ لفراغ
ما شغله وانما اشتغل بالفعل الثانی موضع آخر۔ اور اگر ایک شخص نے ناجائز طور پر راہ مین ایک پتھر رکھا پھر
دوسرے شخص نے اُسکو دوسری جانب ہٹا دیا پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھاکر مرگیا تو اسکی دیت کا ضامن دوسرا
شخص ہی اسواسطے کہ اول کا فعل تو دوسرے شخص کے ہٹانے سے منسوخ ہوگیا تھا پس دوسری جگہ رکھنا شخص دیگر کا فعل
ہی پس وہی ضامن ہوگا۔ وفی الجامع الصغیر فی البالوعة یحفرها الرجل فی الطریق فان امره السلطان
بذلک او اجبره علیه لم یضمن لانه غیر متعد حیث فعل ما فعل بامر من له الولایة فی حقوق العامة۔ اور جامع صغیر
مین مذکور ہی کہ اگر کسی شخص نے رستہ مین چہ بچہ کھودا (پس اسمین کوئی تلف ہوگیا) تو دیکھا جاوے کہ اگر سلطان نے
اُسکو چہ بچہ کھودنے کا حکم دیا یا چہ بچہ کھودنے کے واسطے اسکو مجبور کیا ہو تو وہ ضامن نہوگا اسواسطے کہ جو کچھ اُسنے کیا وہ
اسی حاکم کے حکم سے کیا جسکو ولایت عامہ حاصل ہی۔ وان کان بغیر امره فهو متعد اما بالتصرف فی حق غیره او
بالافتیات علی رأی الامام او هو مباح مقید بشرط السلامة وکذا الجواب علی هذا التفصیل فی جمیع ما فعل
فی طریق العامة مما ذکرناه وغیره لان المعنی لا یختلف وکذا ان حفر فی ملکه لم یضمن لانه غیر متعد۔ اور اگر اُسنے
بغیر حکم سلطانی یہ کام کیا ہو تو ظالم ہی خواہ اسوجہ سے کہ اُسنے غیر کے حق مین تصرف کیا یا اسوجہ سے کہ اُسنے بغیر اجازت سلطان
کے اس کام مین پیش قدمی کی یا اسوجہ سے کہ اس فعل مباح کی اجازت اس شرط سے تھی کہ کسی شخص کی سلامتی مین خلل واقع
ہو (جیسے فقہا نے اجازت اسی شرط کے ساتھ مشروط ہی) اور اسی طرح جو افعال اُسنے عام راستہ پر بے حکم سلطان
کے کئے جنکو ہم نے ذکر کیا ہی یا نہین ذکر کیا ہی سب کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہی لیکن شارع عام پر پاخانہ یا چھجا بنایا یا کنگرہ وغیرہ
اگر بحکم سلطانی ہو تو فاعل ضامن نہین ہی ورنہ ضامن ہی اسواسطے کہ جو علت ہی وہ ان سب افعال مین یکسان ہی کسی مین
تفاوت نہین ہی حتی کہ اگر بحکم سلطانی ہو تو کسی صورت مین ضامن نہوگا۔ اور اسی طرح اگر اُسنے اپنے ملک مین چہ بچہ
کھودا پس اُسمین کوئی آدمی تلف ہوا تو بھی ضامن نہوگا اسواسطے کہ وہ ایسا کرنے مین ظالم نہین ہی۔ وکذا اذا حفر
فی فناء داره لان له ذلک لمصلحة داره والفناء فی تصرفه وقیل هذا اذا کان الفناء ملوکا له او کان له
حق الحفر فیه لانه غیر متعد اما اذا کان لجماعة المسلمین او مشترکا بان کان فی سکة غیر نافذة فانه یضمن
لانه مسبب متعد وهذا صحیح۔ اور اسی طرح اگر اُسنے اپنے مکان کے فناء مین چہ بچہ کھودا ہو تو بھی وہ ظالم نہین ہی
کیونکہ اپنے مکان کی ضرورت کے واسطے ایسا کرنے کا اختیار ہی اور فناء مذکور اُسکے تصرف مین ہی اور بعض مشائخ نے کہا
یہ حکم اُسوقت ہی کہ فناء مذکور اُسکی ملک ہو یا اُسکو فناء مذکور مین کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت مین وہ ضامن
نہوگا کیونکہ اُسنے کچھ تجاوز نہین کیا اور اگر فناء مذکور عام مسلمانون کی ملکیت ہو یا فناء مذکور مشترک ہو مثلا ایک کوچہ
غیر نافذہ مین واقع ہو کہ اُسمین سب اہل کوچہ کی ملکیت ہو تو وہان چہ بچہ کھودنے سے ضامن ہوگا کیونکہ تلف ہونے
والے کے سبب کا پیدا کرنے والا یہی شخص ہی پس ایسا کرنے مین ظالم ہی۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قول صحیح ہی۔ ف
فناء سے مراد وہ میدان جو مکان کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہی تاکہ مثلا عقد نکاح وغیرہ مین وہان لوگون کے بیٹھنے کی گنجائش
ہو اور اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہی جو شہر کی ضروریات کے واسطے اُسکے آگے چھوڑ دیا جاتا ہی۔ ولو حفر فی الطریق

وماتَ الواقع فیہ جوعًا او غمًّا فلا ضمان علی الحافر عند ابی حنیفۃ رح لانہ مات لمعنی فی نفسہ والضمان انما
یجب اذا مات من الوقوع وقال ابو یوسف رح ان مات جوعًا فکذلک وان مات غمًّا فالحافر ضامن لہ
لانہ لا سبب للغم سوی الوقوع اما الجوع لا یختص بالبیر وقال محمد رح ہو ضامن فی الوجوہ کلہا لانہ انما حدث
بسبب الوقوع اذ لولاہ لکان الطعام قریبا منہ۔ اور اگر اُسنے راستہ میں کنواں کھود دیا پس جو شخص اُسمیں گرا
وہ بھوک یا غم سے مرگیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہوگا کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرگیا جو اُسکی ذات
میں پیدا ہوا اور تاوان جبھی واجب ہوتا کہ وہ کنوئیں میں گر جانے کی وجہ سے مرتا اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر
بھوک سے مرا تو البتہ یہی حکم ہے اور اگر غم سے مرگیا تو کھودنے والا اسکا ضامن ہے کیونکہ سوائے کنوئیں میں گرنے کے
غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور رہی بھوک تو اسکو کنوئیں کے ساتھ کچھ خصوصیت نہیں ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ بہرصورت
ضامن ہے کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ اسی سبب سے پیدا ہوا کہ وہ کنوئیں میں گر پڑا اسواسطے کہ اگر یہ امر نہوتا تو طعام اُس
سے نزدیک تھا۔ قال وان استاجر اجراء لیحفروا لہ فی غیر فنائہ فذلک علی المستاجر ولا شیٔ علی الاجراء
ان لم یعلموا انہا فی غیر فنائہ لان الاجارۃ صحت ظاہرۃ اذا لم یعلموا فنقل فعلہم الیہ لانہم کانوا مغرورین
فصار کما اذا امر آخر بذبح ہذہ الشاۃ فذبحہا ثم ظہر ان الشاۃ لغیرہ الا ان ہناک یضمن المامور و
یرجع علی الآمر لان الذابح مباشر والآمر مسبب والترجیح للمباشرۃ فیضمن ویرجع للغرور وہنا یجب
الضمان علی المستاجر ابتداء لان کل واحد منہما سبب والاجیر غیر متعد والمستاجر متعد فترجح جانبہ
اور ایک شخص نے مزدور مقرر کیے جنہوں نے اُسکی فناء کے سوا دوسری جگہ اُسکے لیے کنواں کھودا تو اسکا تاوان بذمہ
مستاجر ہے اور مزدوروں پر کچھ واجب نہوگا بشرطیکہ انکو یہ معلوم نہو کہ یہ اُسکی فناء نہیں ہے کیونکہ اجارہ بظاہر صحیح ہے جبکہ
مزدوروں کو یہ بات معلوم نہ تھی تو مزدوروں کا فعل بجانب مستاجر منتقل ہوا کیونکہ مستاجر نے ان لوگوں کو دھوکا دیا
تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ یہ بکری ذبح کردے پس اُسنے ذبح کردی پھر ظاہر ہوا کہ یہ
بکری کسی غیر کی ملک تھی تو مامور دھوکا کھانے والا قرار دیا جاتا ہے اسی طرح یہاں مزدور بھی دھوکا کھانے والے قرار
دیے جائینگے لیکن دونوں مسئلوں میں اسقدر فرق ہے کہ ذبح کے مسئلہ میں مامور ضامن ہوگا پھر وہ حکم دینے والے
سے تاوان واپس لیگا اسواسطے کہ مامور اپنے فعل سے مرتکب ذبح ہے اور حکم دینے والا صرف سبب انگیز ہے اور خود
مرتکب کو سبب انگیز پر ترجیح ہوتی ہے اور کنوئیں کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے تجاوز کرنے والے نہیں ہیں بلکہ مستاجر
متعدی ہے تو تاوان کے واسطے مستاجر کی جانب ترجیح ہے فقط اور یہ سب اسوقت ہے کہ مزدوروں کو یہ بات معلوم
نہو کہ فناء مذکور اس شخص کی ملک نہیں ہے۔ وان علموا ذلک فالضمان علی الاجراء لانہ لم یصح امرہ بما لیس
بمملوک لہ ولا غرور فبقی الفعل مضافا الیہم۔ اور اگر مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو کہ فناء مذکور اُسکی ملک نہیں ہے
تو اسکا تاوان مزدوروں ہی پر واجب ہوگا کیونکہ مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جو اُسکی ملکیت نہیں ہے اور
دھوکا بھی نہیں ہے کیونکہ مزدور خود جانتے تھے کہ یہ جگہ اسکی مملوک نہیں ہے تو مزدوروں کا فعل خود انہیں کی جانب منسوب
رہا۔ وان قال لہم ہذا فنائی ولیس لی فیہ حق الحفر فحفروا فمات فیہ انسان فالضمان علی الاجراء قیاسا
لانہم علموا بفساد الامر فما غرہم وفی الاستحسان الضمان علی المستاجر لان کونہ فناء لہ بمنزلۃ کونہ مملوکا
لہ لانطلاق یدہ فی التصرف فیہ من القاء الطین والحطب وربط الدابۃ والرکوب وبناء الدکان فکان
امرا بالحفر فی ملکہ ظاہرا بالنظر الی ما ذکرنا فکفی ذلک لنقل الفعل الیہ۔ اور اگر مستاجر نے مزدوروں سے یہ کہا کہ

کہ یہ فنا میری ملک ہی لیکن مجھے اسمین گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہو پس مزدورون سے اُسکے واسطے گڑھا کھودا پھر کوئی آدمی اُسمین گر کر مرگیا تو قیاساً اسکا تاوان مزدورون پر واجب ہوگا اسواسطے کہ مزدورون نے حکم مستاجر کا فاسد ہونا جان لیا تھا تو مستاجر نے اُنکو دھوکا نہین دیا لیکن دلیل استحسان مین منقول کا تاوان بذمہ مستاجر واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ مقام اسکے مکان کے واسطے فنا ہو تو بمنزلہ اسکے ہو کہ یہ جگہ اُسکی ملک ہو کیونکہ اس جگہ مین اُسکے لیے تصرف کا قابل کھلا ہوا ہو کہ وہ ہر طرح کا تصرف کرتا ہو جیسے مٹی وگارا ڈالنا اور لکڑیان ڈالنا اور اپنا جانور باندھنا اور وہان سوار ہو کر آنا جانا اور وہان چبوترہ بنانا و مانند اسکے دیگر تصرفات مین اُسکا ہاتھ کھلا ہوا ہی پس بنظر مذکورہ بالا کنوان کھودنے کا حکم اپنی ملک مین ظاہر ہی پس مزدورون کا فعل اُسکی جانب منتقل ہونے کے لیے اسقدر کافی ہو۔ قال ومن جعل قنطرة بغیر اذن الامام فتعمد رجل المرور علیها فعطب فلا ضمان علی الذی جعل القنطرة وکذلک ان وضع خشبة فی الطریق فتعمد رجل المرور علیها لان الاول تعدی هو تسبیب والثانی تعدی هو مباشرة فکان الاضافة الی المباشر اولی ولان تخلل فعل فاعل مختار یقطع النسبة کما فی الحافر مع الملقی اگر کسی نے بغیر اجازت سلطان کے پانی پر پل بنایا پھر کوئی شخص عمداً اس پل پر چلا پس گر کر ہلاک ہوگیا تو جس شخص نے پل بنایا ہو اسپر تاوان واجب نہوگا۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے راستہ مین لکڑی ڈالدی یعنی دھنی وغیرہ ڈالدی پس باوجود راستہ خالی ہونے کے ایک شخص عمداً اس لکڑی پر چلا اور ہلاک ہوگیا تو بھی لکڑی ڈالنے والا ضامن ہوگا اسواسطے کہ شخص اول کا فعل اگرچہ تعدی بیجا ہی لیکن وہ ہلاکت کے واسطے سبب انگیز ہو یعنے خود قاتل نہین ہوا اور شخص دوم کا فعل بھی راہ راست سے تجاوز ہو مگر یہ خود ارتکاب ہو یعنے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے تلف ہوگیا تو ہلاکت کی نسبت ایسے فعل کی جانب اولی ہو جو خود ارتکاب ہو اور اس دلیل سے کہ سبب تعدی کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہونا متعدی کی جانب نسبت کو قطع کر دیتا ہو جیسے کنوان کھودنے والے اور کنوئین مین ڈھکیلنے والے کی کیفیت ہو ف یعنی اگر ایک شخص نے غیر ملکیت مین کنوان کھودا پس دوسرے شخص نے ایک آدمی کو اُسمین ڈھکیل دیا تو یہان مقتول کے بارہ مین ایک تو وہ شخص سبب ہو جسنے کنوان کھودا تھا حتی کہ اگر اُسکے کنوئین مین خود یہ شخص گر کر ہلاک ہوتا تو کھودنے والا ضامن ہوتا لیکن یہان یہ امر حائل ہوا کہ ایک شخص نے عمداً اُسکو ڈھکیل دیا تو کنوان کھودنے والے کی سبب انگیزی جاتی رہی اور ڈھکیلنے والے کا فعل عمد معتبر رہا پس ڈھکیلنے والا ضامن ہوگا اور کنوان کھودنے والا ضامن نہوگا کیونکہ کنوان کھودنے والا صرف ایک ایسا سبب پیدا کرنے والا ہو جس سے ناگاہ آدمی تلف ہوجاتا ہی اور ڈھکیلنے والا خود اختیاری قاتل ہو تو قتل کی نسبت سبب کی جانب منقطع ہوگئی اور خود اختیاری قاتل کی جانب متعین ہوگئی حتی کہ یہ قاتل کہلاویگا اور اسپر کفارہ واجب ہوگا کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے بردہ مومنہ آزاد کرے اور اگر یہ مقتول کا قرابتی وارث ہو تو میراث سے محروم ہوگا پس معلوم ہوا کہ قتل کی نسبت اسی فاعل مختار کی جانب ہوگئی اور سبب کا اعتبار نہین رہا پس اسی طرح اس مقام پر ہو کہ پل بنانے والے یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا بلکہ عمداً چلنے والے نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تو اسی کا فعل معتبر رہا۔ قال ومن حمل شیئا فی الطریق فسقط علی انسان فعطب به فهو ضامن وکذا اذا سقط فتعثر به انسان وان کان رداء قد لبسه فسقط فعطب به انسان لم یضمن وهذا اللفظ یشمل الوجهین والفرق ان حامل الشیء قاصد حفظه فلا حرج فی التقیید بوصف السلامة واللابس لا یقصد حفظ ما یلبسه فیحرج بالتقیید بما ذکرنا فجعلناه مباحا مطلقا وعن محمد رح انه اذا لبس ما لا یلبس فهو کالحامل لان الحاجة لا تدعو الی لبسه۔ اگر

کوئی حمال راستہ مین کوئی چیز لادے لیے جاتا تھا پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو حمال ضامن ہوگا
کیونکہ راستہ مین لادنا مباح ہی لیکن اس قید سے کہ سلامتی رہے یعنی کسی کی جان یا مال تلف نہو - ع - ش) اور اسی طرح
اگر یہ بوجھ گر پڑا پس اس سے ٹھوکر کھا کر کسی شخص کی جان گئی تو بھی یہ شخص ضامن ہوگا - اور اگر ایک شخص راستہ
مین چادر اوڑھے جاتا تھا پس وہ چادر گری جس سے کوئی شخص مر گیا تو وہ ضامن نہوگا اور یہ لفظ دونون صورتون کو شامل
ہی یعنی خواہ چادر اُسکے اوپر گری کہ جس سے آنکھ بند ہو کر وہ تلف ہوا یا زمین پر گری کہ جس سے الجھ کر تلف ہوا۔ دونون
صورتون مین ضامن نہوگا بشرطیکہ چادر اوڑھی ہو پس بوجھ لادنے مین اور چادر اوڑھنے مین فرق ہی) اور فرق یہ ہی
کہ بوجھ شخص بوجھ لادے ہوتا ہی وہ اُسکی حفاظت کا قصد رکھتا ہی پس اگر اُسکے ساتھ یہ قید لگائی جاے کہ لادنا بشرط
سلامتی جائز ہی تو کوئی حرج نہوگا اور کپڑا پہننے والا اپنے لباس کی حفاظت کا قصد نہین رکھتا ہی تو اُسکے ساتھ سلامتی کی
قید لگانے مین تنگی و حرج ہی پس پہنکر چلنا مطلقاً مباح ہی اور امام محمد سے ایک روایت ہی کہ اگر اُسنے ایسا کپڑا پہنا جو
پہنا نہین جاتا ہی تو وہ بمنزلہ اُسکے لادنے والے کے ہوگا یعنی اُسکے ساتھ بھی سلامتی کی قید ہوگی اسواسطے کہ ایسا کپڑا
پہننے کی کوئی حاجت نہین ہی ف — یعنی اگر فرش یا قالین اوڑھکر چلا تو یہ اوڑھنا نہین بلکہ لادنا شمار ہوگا اور بیان
ہی کہ اگر راستہ مین چادر اوڑھی نہو بلکہ لادی ہو تو اُسکا حکم مثل بوجھ کے ہوگا - الدرر - قال واذا کان المسجد
للعشیرة فعلق رجل منہم فیہ قندیلا او جعل فیہ بواری او حصاة فعطب بہ رجل لم یضمن وان کان الذی
فعل ذلک من غیر العشیرة ضمن قالوا ہذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا یضمن فی الوجہین لان ہذہ من القرب
وکل احد ماذون فی اقامتہا فلا یتقید بشرط السلامة کما اذا فعلہ باذن واحد من اہل المسجد ولابی حنیفة
وہو الفرق ان التدبیر فیما یتعلق بالمسجد لاہلہ دون غیرہم کنصب الامام واختیار المتولی وفتح بابہ
واغلاقہ وتکرار الجماعة اذا سبقہم بہا غیر اہلہ فکان فعلہم مباحا مطلقا غیر مقید بشرط السلامة وفعل غیرہم
تعدیا او مباحا مقیدا بشرط السلامة وقصد القربة لا ینافی الغرامة اذا اخطا الطریق کما اذا تفرد
بالشہادة علی الزنا والطریق فیما نحن فیہ الاستیذان من اہلہ - اگر کوئی مسجد ایک قوم خاص کے
واسطے ہو یعنی انھین لوگون کی تعمیر ہو پس اگر انھین لوگون مین سے کسی شخص نے اس مسجد مین قندیل لٹکائی یا مسجد مین
بوریے ڈالے یا کنکر ڈالے پس اسکی وجہ سے کوئی شخص تلف ہوگیا تو وہ ضامن نہین ہوگا اور اگر ان لوگون کے سوا
کسی غیر شخص نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا یعنی اہل مسجد مین سے کسی شخص کے بغیر اجازت غیر شخص نے ایسا کیا تو
ضامن ہوگا - مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی یعنے اہل مسجد اور غیر مین فرق ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ خواہ
کسی اہل مسجد نے کیا ہو یا غیر نے کیا ہو دونون صورتون مین ضامن نہوگا (شیخ حلوانی نے کہا کہ اکثر مشائخ نے صاحبین
کا قول لیا اور اسی پر فتوی ہی - الذخیرہ - اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہی - ع - ذ -) اسواسطے کہ افعال مذکورہ
از قسم قربت ہین اور ہر ایک کو ایسے قربات قائم کرنے کا اختیار ہی تو اسمین شرط سلامت نہوگی یعنی اگر اس سے کوئی
شخص تلف ہو تو وہ ضامن نہوگا جیسے اگر غیر شخص نے ایسا فعل اہل مسجد مین سے کسی کی اجازت سے کیا تو ضامن
نہین ہوتا ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل جس سے اہل مسجد وغیرہ مین فرق بھی ظاہر ہوتا ہی یہ ہی کہ جو تدبیر متعلق بہ تعمیر
مسجد ہو وہ غیر کے اختیار مین نہین بلکہ اہل مسجد کے اختیار مین ہی جیسے امام مقرر کرنا اور متولی پسند کرنا اور مسجد کا
دروازہ کھولنا یا بند کرنا اور جیسے فرض وقتی کی جماعت مکرر ہونا جبکہ سواے اہل مسجد کے دوسرون نے جماعت کر لی
یعنی اگر ایک وقت مین مکرر جماعت کرنا مکروہ ہو اور سواے اہل مسجد کے کچھ لوگون نے جماعت سے نماز پڑھ لی تو

اہل مسجد کو اسمین دوبارہ جماعت کا اختیار ہی بس ثابت ہوا کہ اہل مسجد کا فعل مطلقاً مباح ہی کہ اسمین کسی شرط
سلامتی کی قید نہین ہی اور سوائے اہل مسجد کے دوسرون کا فعل یا تو تعدی و ظلم ہی یا مباح ہی مگر اسمین سلامتی کی شرط
ہی اور یہ جو اسنے کہا کہ یہ فعل قربت ہی تو اسکی وجہ سے تاوان کیونکر ہوگا اسکا جواب یہ ہی کہ یہ دونون باتین جمع ہوسکتی ہین
اور جب طریقہ مین خطا واقع ہو تو قصد قربت کو تاوان سے منافات نہین ہی یعنی اگر کسی قربت کا قصد کیا مگر ایسے
طریقے سے کیا جس سے دوسرے کو ضرر پہونچا تو وہ اس ضرر کا ضامن ہوگا اور اپنی نیت خیر کا ثواب بھی پاویگا اسکی
مثال یہ ہی کہ ایک شخص نے تنہا بہ نیت ثواب ایک شخص زانی پر زنا کی گواہی دی (اور طریقہ یہ تھا کہ چار آدمی گواہی
دین ورنہ ثبوت نہوگا تو اسکو بہتان کی حد ماری جائیگی) اور پہلے اس مسئلہ مین بھی غیر کے واسطے طریقہ یہ تھا کہ
اہل مسجد مین سے کسی شخص سے اجازت لے لے ف — شیخ مصنف نے جو زنا کی مثال دی وہ قابل کشف
ہی کیونکہ ظاہر مادہ یہ ہی کہ گواہی دینے مین چار آدمیون کی شرط ہی کیونکہ یہی اعلان ہی تو کم کی صورت مین اجازت نہین ہی بلکہ
ارتکاب منع ہی کیونکہ اُسنے مسلمانون مین فحش کا اعلان کیا اور یہ حرام ہی بقولہ تعالیٰ ان الذین یحبون ان تشیع
الفاحشة فی الذین آمنوا الآیہ ۔م۔ اگر اہل مسجد نے مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع ہونے کے واسطے گڑھا کھودا یا
پانی بھرنے کے واسطے مٹکا رکھدیا دروازہ لگایا یا سائبان چھایا جس سے کوئی آدمی مر گیا تو ان پر تاوان نہین ہی۔ الحاکم
اگر مسجد بنانے والا موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اسی کو ہی۔ ابو اللیث رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین ح ع ۔ م ۔ مع
ہو کہ حدیث مین ہی کہ جو شخص مسجد مین نماز کا انتظار کرتا ہو وہ نماز مین ہی جب تک حدث نہو ۔ احمد والنسائی وابن حبان
برابر ہر ایک آدمی نماز مین رہیگا جب تک اُسکو نماز روکے رہے کہ سوائے نماز کے کوئی چیز اُسکو گھر لوٹ جانے
سے مانع نہو۔ ابوداؤد والبخاری ومسلم وغیرہم۔ قال وان جلس فیه رجل منهم فعطب به رجل لم یضمن
ان کان فی الصلوٰة وان کان فی غیر الصلوٰة ضمن وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا یضمن علی کل
حال ولو کان جالسا لقراءة القرآن او للتعلیم او للصلوٰة او نام فیه فی اثناء الصلوٰة او نام فی
غیر الصلوٰة او مر فیه مارا او قعد فیه لحدیث فهو علی هذا الاختلاف واما المعتکف فقد قیل علی هذا الاختلاف
وقیل لا یضمن بالاتفاق لهما ان المسجد انما بنی للصلوٰة والذکر ولا یمکنه اداء الصلوٰة بالجماعة الا
بانتظارها فکان الجلوس فیه مباحا لانه من ضرورات الصلوٰة او لان المنتظر للصلوٰة فی الصلوٰة حکما
بالحدیث فلا یضمن کما اذا کان فی الصلوٰة وله ان المسجد بنی للصلوٰة وهذه الاشیاء ملحقة بها فلا بد من
اظهار التفاوت فجعلنا الجلوس للاصل مباحا مطلقا والجلوس لما یلحق به مباحا مقیدا بشرط السلامة
ولا غرو ان یکون الفعل مباحا او مندوبا الیه وهو مقید بشرط السلامة کالرمی الی الکافر او الی الصید
والمشی فی الطریق والمشی فی المسجد اذا وطئ غیره والنوم فیه اذا انقلب علی غیره ۔ا۔ اور اگر اہل مسجد مین سے
کوئی شخص مسجد مین بیٹھا پس اُسکی وجہ سے کوئی شخص تلف ہوگیا پس اگر بیٹھنے والا نماز مین ہو (خواہ فرض ہو یا نفل
ہو ح ع۔) تو ضامن نہوگا اور اگر نماز مین نہو تو ضامن ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی ف — اور شمس الائمہ حلوانی
نے کہا کہ اگر نماز کے انتظار مین بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہ کہ بقول ابوحنیفہ رح وہ نماز مین ہی ح ک ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ
ہر حال مین ضامن نہوگا یعنی خواہ نماز مین ہو یا نہو (اور یہی قول شافعی ومالک واحمد ہی ع ۔) اور اگر وہ قرآن پڑھنے
یا تعلیم شرعی یا انتظار نماز کے واسطے بیٹھا ہو یا اثنائے نماز یا غیر نماز مین سوگیا یا مسجد مین ہوکر گزرا یا بات سننے کے واسطے
مسجد مین بیٹھا اگر اس حالت مین ٹھوکر کھاکر کوئی اُس سے مر گیا تو اسمین بھی امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف مذکور

جاری ہوا اھ۔ یا معتکف و بعض مشائخ نے فرمایا کہ اسمیں بھی اختلاف ہی یعنی اگر معتکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مرا تو بعض کے نزدیک بقول ابوحنیفہ رح معتکف ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ضامن ہوگا اور بعض نے کہا کہ معتکف بالاتفاق ضامن نہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ مسجد تو نماز و ذکر الٰہی کے واسطے بنائی گئی ہی اور جماعت سے نماز ادا کرنا سوائے اسکے ممکن نہ تھا کہ نماز کا انتظار کرے تو اسکو مسجد میں بیٹھنا مباح تھا کیونکہ یہ ضرورت نماز کے واسطے ہی پس اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ بدلیل حدیث شریف کے حکماً نماز میں ہی تو ضامن نہوگا جیسے حقیقۃً نماز میں ہو تو ضامن نہیں ہوتا ہی اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ مسجد تو فقط نماز کے واسطے بنائی گئی ہی اور دیگر اشیاء مثل ذکر وغیرہ ملحق بنماز ہیں تو ضرور ہوا کہ اصل نماز میں اور اسکے ساتھ لحقات میں فرق ظاہر کیا جائے پس بجنسہ اصل نماز کے واسطے بیٹھنا مطلقاً مباح جانا اور دیگر ملحقات کے واسطے بیٹھنا اس شرط سے مباح جانا کہ سلامتی میں خلل نہو اور یہ بات کچھ عجیب نہیں ہی کہ ایک فعل مباح یا مستحب ہو حالانکہ اسکے ساتھ یہ قید ہو کہ کسی کی سلامتی میں خلل نہ آوے اسکی مثال یہ ہی کہ کافر کو تیر مارنا مستحب ہی بشرطیکہ مسلمان کے نہ لگے یعنی جبکہ ایسا ممکن ہو اور جیسے شکار کو تیر مارنا جائز ہی بشرط سلامت اور راستہ میں چلنا بھی اسی شرط سے مباح ہی اور جیسے مسجد میں چلنا لیکن اگر دوسرے کو روند ڈالے تو ضامن ہی۔ اور اسی طرح مسجد میں سو جانا مباح ہی لیکن اگر دوسرے پر گر پڑے تو ضامن ہوگا ف۔ اور واضح ہو کہ باتوں کے واسطے مسجد میں بیٹھنا بعض احادیث میں مستنکر و علامات قیامت سے ہی۔ لیکن اگر یہ باتیں ذکر الٰہی عزوجل یا کسی عبرت و فائدہ علمی یا نصیحت کو متضمن ہوں تو جواز ہونا چاہیے بدلیل حدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کہ میں سو بار سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مسجد میں حاضر ہوا درحالیکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم شعر و دیگر اشیاء جاہلیت کا تذکرہ کرتے تھے اور ہنستے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی انکے ساتھ تبسم فرماتے تھے۔ کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رح کے واسطے جو دلیل ذکر کی وہ مشعر ہی کہ انتظار نماز کے واسطے بھی بیٹھنا مطلقاً مباح ہو ولیکن وارد ہوتا ہی کہ تعمیر مسجد بغرض نوافل نہیں ہی حالانکہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز نفل میں بھی مطلقاً ضامن نہوگا اور شاید کہ جواب یہ ہو کہ بہ نسبت دیگر افعال کے نماز نفل کو نماز فرض سے زیادہ اتحاد ہی یعنی گویا وہ دونوں متحد ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

وان جلس رجل من غير العشيرة فيه في الصلوة فتعقل به انسان ينبغي ان لا يضمن لان المسجد بني للصلوة وامر الصلوة بالجماعة ان كان مفوضا الى اهل المسجد فلكل واحد من المسلمين ان يصلي فيه وحده۔ اور اگر اس قوم کی مسجد میں سوائے اس قوم والوں کے کوئی دوسرا شخص نماز میں بیٹھا پس اس سے الجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو چاہیے کہ نمازی ضامن نہو کیونکہ مسجد تو نماز ہی کے واسطے بنی ہی اور نماز بجماعت کا کام اگرچہ اہل مسجد کے سپرد ہی لیکن مسلمانوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہی کہ تنہا اسمیں نماز پڑھے ف تو یہ شخص متعدی یا ظالم نہوا پس ضامن بھی نہوگا۔

فصل فی الحائط المائل

یہ فصل جھکی ہوئی دیوار کے بیان میں ہی۔

قال واذا مال الحائط الى طريق المسلمين فطولب صاحبه بنقضه واشهد عليه فلم ينقضه في مدة يقدر على نقضه حتى سقط ضمن ما تلف به من نفس او مال والقياس ان لا يضمن لانه لا صنع منه مباشرة

ولا مباشرة شرط ہو متعد فیہ لان اصل البناء کان فی ملکہ والمیلان وشغل الہواء لیس من فعلہ فصار کما قبل الاشہاد۔ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہو پس مالک دیوار سے اسکے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ کر لیے گئے مگر اسنے دیوار نہ توڑی حالانکہ اتنی مدت گزر گئی کہ اگر چاہتا توڑ سکتا تھا یہانتک کہ وہ دیوار گر پڑی تو اس سے جو کوئی جان یا مال تلف ہو تو اسکا ضامن ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ ضامن نہو اور یہی قول شافعی ہے کیونکہ اسمیں مالک دیوار کہ بذات خود اسکا فعل نہیں ہے اور نہ وہ کسی ایسی شرط کا مرتکب ہے جسمیں ظلم ہو کیونکہ اصل دیوار اسکی ملک میں ہے اور اسکا جھکنا اور فضا میں جگہ گھیرنا اسکا فعل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے گواہ کر لینے سے پہلے حال تھا ف کیونکہ اگر مطالبہ و گواہ کر لینے سے پہلے دیوار گر پڑی تو ضامن نہیں ہوتا ہے لیکن یہ قیاس مجوز کہ ہمنے وامام مالک واصحاب احمد نے استحسان اختیار کیا ہے۔ وجہ الاستحسان ان الحائط لما مال الی الطریق فقد اشتغل ہواء طریق المسلمین بملکہ ورفعہ فی یدہ فاذا تقدم الیہ وطلب تفریغہ یجب علیہ فاذا امتنع صار متعدیا بمنزلۃ ما لو وقع ثوب انسان فی حجرہ یصیر متعدیا بالامتناع عن التسلیم اذا طولب بہ کذا ہنا بخلاف ما قبل الاشہاد لانہ بمنزلۃ ہلاک الثوب قبل الطلب ولانا لو لم نوجب علیہ الضمان یمتنع عن التفریغ فینقطع المارۃ حذرا علی انفسہم فیتضررون بہ ودفع الضرر العام من الواجب ولہ تعلق بالحائط فیتعین لدفع ہذا الضرر وکم من ضرر خاص یتحمل لدفع العام منہ ثم فیما تلف بہ من النفوس تجب الدیۃ وتتحملہا العاقلۃ لانہ فی کونہ جنایۃ دون الخطاء فیستحق فیہ التخفیف بالطریق الاولی کیلا یؤدی الی الاستئصال والاجحاف بہ وما تلف بہ من الاموال کالدواب والعروض یجب ضمانہ فی مالہ لان العواقل لا تعقل المال۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دیوار مذکور جب شارع عام کی طرف جھکی تو اسنے اپنے ملک کے ذریعہ سے مسلمانوں کی عام راہ کا میدان گھیر لیا اور اسکا دور کرنا مالک دیوار کے اختیار میں ہے پس جب اس سے پیشتر کہدیا گیا اور خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو اسپر خالی کر دینا واجب ہے پس جب اسنے انکار کیا تو ظالم ٹھہرا جیسے اگر ایک شخص کا کپڑا دوسرے کی گود میں ہو کر گرا تو طلب کرنے کے بعد انکار کرنے سے وہ ظالم وضامن ہو جاتا ہے ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے بخلاف اسکے مطالبہ و گواہ کرنے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہوگا اسواسطے ایسا ہے جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اسکے مالک کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم مالک دیوار پر تاوان واجب نکریں تو وہ اسکو دور کرنے سے برابر انکار کریگا تو راہگیروں کا راستہ اپنی جان کے خوف سے بند ہو جائیگا جس سے عام ضرر پہونچیگا حالانکہ عام ضرر دور کرنا واجبات سے ہے اور چونکہ مالک دیوار ہی کو اس دیوار سے تعلق ہے تو وہی اس ضرر دفع کرنے کے واسطے متعین ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ خاص ضرر بمقابلہ عام ضرر کے برداشت کیا جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس دیوار سے جو جانیں تلف ہوں انکی دیت واجب ہوگی اور مالک دیوار کی مددگار برادری اسکو برداشت کریگی کیونکہ اسمیں بہ نسبت قتل خطا کم جرم ہے تو مالک دیوار بدرجہ اولی اسمیں تخفیف کا مستحق ہے تاکہ وہ بیخ و بن سے برباد نہو جائے اور نہایت تنگ و پریشان نہو اور جو اموال کہ مانند جانوروں و اسباب کے اس دیوار سے تلف ہوں انکا تاوان خود مالک دیوار کے مال میں واجب ہوگا کیونکہ مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے۔ والشرط التقدم الیہ وطلب النقض منہ دون الاشہاد وانما ذکر الاشہاد لیتمکن من اثباتہ عند انکارہ فکان من باب الاحتیاط وصورۃ الاشہاد ان یقول الرجل اشہدوا انی قد تقدمت الی ہذا الرجل فی ہدم حائطہ ہذا ولا یصح الاشہاد قبل ان یہی الحائط لانعدام التعدی۔ اور شرط یہ ہے کہ مالک دیوار سے پہلے کہدیا جاوے اور دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا جاوے اور گواہ کرنا خاصہ شرط نہیں ہے اور صرف

نے گواہ کر دیا اسواسطے شرط کیا کہ اگر مالک دیوار مطالبہ سے انکار کرے تو ثابت کرنا ممکن ہو تو گواہ کرنا از قسم احتیاط ہو اور گواہ کرنے کی یہ صورت ہو کہ مطالبہ کرنے والا گواہوں سے کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس شخص سے اسکی یہ دیوار توڑنے کے بارہ میں پہلے کہدیا۔ اور واضح ہو کہ دیوار گرنے کے قابل ہو جانے سے پہلے گواہ کر دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ جب تک دیوار درست ہو تو کچھ تعدی نہیں ہے ف۔ اور اگر یوں کہا کہ یہ دیوار گرا دینا چاہیے کیونکہ یہ جھکی ہوئی ہے تو یہ مطالبہ نہیں بلکہ مشورہ ہے بلکہ یوں کہے کہ یہ دیوار گرا دو اور یہ شرط ہے کہ ایسے شخص سے کہے جسکو دیوار توڑنے کا اختیار ہے حتیٰ کہ اگر باجارہ یا عاریت رہنے والے سے مطالبہ کیا تو باطل ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ مطالبہ کرنے والا حقدار ہو پس شارع عام میں سب حقدار ہیں اور کوچہ خاص میں اہل کوچہ ہیں اور کسی شخص کا مطالبہ کافی ہے یہ سب اسوقت ہے کہ ابتدا میں دیوار درست ہو۔ قال ولو بنی الحائط مائلا فی الابتداء قالوا یضمن ما تلف بسقوطہ من غیر اشہاد لان البناء تعد ابتداء کما فی اشراع الجناح - اور اگر ابتداء سے اُسنے دیوار جھکی ہوئی بنائی تو مشائخ نے فرمایا کہ اُسکے گرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ گواہ کر لینا نہ پایا گیا ہو کیونکہ دیوار کی تعمیر میں ابتداء سے تعدی واقع ہوئی جیسے جناح نکالنے میں بالاتفاق ضامن ہوتا ہے۔ قال وتقبل شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین علی التقدم لان ہذہ لیست بشہادۃ علی القتل وشرط الترک فی مدۃ یقدر علی نقضہ فیہا لانہ لا بد من امکان النقض لیصیر بترکہ جانیا ویستوی ان یطالبہ بنقضہ مسلم او ذمی لان الناس کلہم شرکاء فی المرور فیصح التقدم الیہ من کل واحد منہم رجلا کان او امرأۃ حرا کان او مکاتبا ویصح التقدم الیہ عند السلطان وغیرہ لانہ مطالبۃ بالتفریغ فینفرد کل صاحب حق بہ وان مال الی دار رجل فالمطالبۃ الی مالک الدار خاصۃ لان الحق لہ علی الخصوص وان کان فیہا سکان لہم ان یطالبوہ لان لہم المطالبۃ بازالۃ ما شغل الدار فکذا بازالۃ ما شغل ہواء ہا ولو اجلہ صاحب الدار او ابرأہ منہا او فعل ذلک ساکنوہا فذلک جائز و لا ضمان علیہ فیما تلف بالحائط لان الحق لہم بخلاف ما اذا مال الی الطریق فاجلہ القاضی او من اشہد علیہ حیث لا یصح لان الحق لجماعۃ المسلمین ولیس الیہما ابطال حقہم۔ اور پیشتر مطالبہ پر دو مردوں یا ایک مرد دو عورتوں کی گواہی کافی ہے کیونکہ یہ گواہی کچھ قتل پر نہیں واقع ہوئی (تاکہ مرد ہی مرد ہونا شرط ہو) اور واضح ہو کہ اتنی دیر تک توقف شرط ہے کہ مالک دیوار اس مدت میں دیوار توڑ سکتا کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے تاکہ ایسا نکرنے سے مجرم قرار پاوے پھر توڑنے کے مطالبہ میں مسلمان و ذمی برابر ہیں (بشرطیکہ اس راہ میں حقدار ہو) کیونکہ گزرنے کے حق میں سب آدمی برابر ہیں تو ہر آدمی سے تقدم مطالبہ صحیح ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور خواہ آزاد ہو یا مکاتب ہو۔ اور واضح ہو کہ اسکا تقدم سلطان یا غیر سلطان سب سے صحیح ہے کیونکہ یہ تو خالی کرنے کا مطالبہ ہے پس ہر ایک حقدار کو ایسا حق حاصل ہے اور اگر دیوار کسی شخص کے مکان کی جانب جھکی ہو تو توڑنے کا مطالبہ خاص کر مالک دار پر ہے اسواسطے کہ علی الخصوص مالک ہی کے واسطے حق ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت لوگ رہتے ہوں تو ہر ایک کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ جو چیز اس مکان کو گھیرے اُسکو دور کرنے کا مطالبہ ہر ایک کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح جو چیز اس مکان کی فضا کو گھیرے اُسکے دور کرنے کا بھی ہر ایک مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور اگر مالک مکان نے صاحب دیوار کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس مطالبہ سے بری کیا یا ساکنان مکان میں سے ایسا کیا تو یہ امر جائز ہے اور دیوار سے جو کچھ تلف ہو تو صاحب دیوار اسکا ضامن نہوگا کیونکہ حق تو اہل مکان کے واسطے تھا بخلاف اسکے اگر دیوار مذکور راہ عام کی جانب جھکی ہو پس مالک دیوار کو قاضی نے مہلت دی یا جس شخص نے اُسپر مطالبہ و گواہ کیے تھے مہلت دی تو صحیح نہیں ہے اسواسطے کہ یہ حق جماعت مسلمانوں کا ہے اور قاضی

یا مطالبہ کرے تو ہٹانے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو باع الدار بعد ما اشہد علیہ وقبضہا المشتری بری من ضمانہ لان الجنایۃ بترک الہدم مع تمکنہ وقد زال تمکنہ بالبیع بخلاف اشراع الجناح لانہ کان جانیا بالوضع ولم ینفسخ بالبیع فلا یبرأ علی ما ذکرنا ولا ضمان علی المشتری لانہ لم یشہد علیہ ولو اشہد علیہ بعد شرائہ فہو ضامن لترکہ التفریغ مع تمکنہ بعد ما طولب بہ والاصل انہ یصح التقدم الی کل من یتمکن من نقض الحائط وتفریغ الہواء ومن لا یتمکن منہ لا یصح التقدم الیہ کالمرتہن والمستاجر والمودع وساکن الدار ویصح التقدم الی الراہن لقدرتہ علی ذلک بواسطۃ الفکاک والی الوصی والی اب الیتیم او امہ فی حائط الصبی لقیام الولایۃ وذکر الام فی الزیادات والضمان فی مال الیتیم لان فعل ہؤلاء کفعلہ والی المکاتب لان الولایۃ لہ والی العبد التاجر سواء کان علیہ دین او لم یکن لان ولایۃ النقض لہ ثم التالف بالسقوط ان کان مالا فہو فی عنق العبد وان کان نفسا فہو علی عاقلۃ المولی لان الاشہاد من وجہ علی المولی وضمان المال الیق بالعبد وضمان النفس بالمولی ویصح التقدم الی احد الورثۃ فی نصیبہ وان کان لا یتمکن من نقض الحائط وحدہ لتمکنہ من اصلاح نصیبہ بطریقہ وہو المرافعۃ الی القاضی۔

اور اگر صاحب دیوار پر مطالبہ کے گواہ کر لینے کے بعد اُسنے دیوار بیچ ڈالی اور مشتری نے اُسپر قبضہ کر لیا تو بائع اُسکی ضمان سے بری ہوگا کیونکہ دیوار منہدم نکرنے سے جرم جبھی ہے کہ قدرت باقی ہو حالانکہ فروخت کی وجہ سے قدرت زائل ہو گئی بخلاف اسکے اگر مکان سے شارع عام کی طرف جناح نکالا تو بعد فروخت مکان کے بھی ضامن رہتا ہے کیونکہ یہ فعل ہی جرم تھا اور بیع کی وجہ سے وہ فسخ نہیں ہوا تو تاوان سے بری نہ ہوگا جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ رہا دیوار کا خریدار تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ اُسپر گواہ نہیں کیے گئے اور اگر بعد خرید کے اُسپر مطالبہ و گواہ کر لیے گئے ہوں تو وہ ضامن ہو جائیگا کیونکہ بعد مطالبہ ہو چکنے کے اُسنے فضاء کو خالی نہ کیا باوجودیکہ اُسکو قدرت حاصل تھی اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ تقدم ہر ایسے شخص کی جانب صحیح ہے کہ جسکو دیوار توڑنے اور فضاء خالی کرنے کی قدرت ہو اور جسکو یہ قدرت حاصل نہو اُس سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے جیسے مرتہن یا مستاجر یا مستودع یا عاریت پر رہنے والا کہ ان میں سے کسی سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے۔ ہاں تقدم مطالبہ راہن سے صحیح ہے کیونکہ اُسکو دیوار توڑنے کی قدرت اسطرح حاصل ہے کہ فک رہن کر لے اور صغیر کے وصی سے بھی صحیح ہے اور صغیر کے باپ یا اُسکی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے جبکہ یہ دیوار ملک صغیر ہو کیونکہ ان لوگوں کی ولایت موجود ہے اور ماں کا ذکر کتاب الزیادات میں منصوص ہے اور اس دیوار کی بابت جو تاوان لازم ہو وہ صغیر کے مال میں ہوگا کیونکہ اُسکے والدین و وصی کا فعل بمنزلہ فعل صغیر ہے۔ اور مکاتب سے بھی مطالبہ صحیح ہے کیونکہ مکاتب کو اپنی کمائی میں ولایت حاصل ہے اور غلام تاجر سے بھی مطالبہ صحیح ہے خواہ اُسپر قرضہ ہو یا نہو کیونکہ وہ دیوار توڑ سکتا ہے پھر دیوار گرنے سے جو چیز تلف ہوا اُسکو دیکھا جاوے کہ اگر وہ مال ہے تو مال کا تاوان اس غلام تاجر کی گردن میں واجب ہوگا یعنی اسکے واسطے فروخت ہو سکتا ہے اور اگر کوئی جان ہو تو اسکی دیت اس غلام کے مولی کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام تاجر پر مطالبہ و گواہ کرنا ایک راہ سے اُسکے مولی پر ہے اور مالی تاوان لازم ہونا غلام سے زیادہ لائق ہے اور جانی تاوان اُسکے مولی سے زیادہ لائق ہے۔ اور صحیح ہو کہ تقدم مطالبہ بطور وارثوں کے ایک وارث پر اُسکے حصہ میں صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ اُسکو تنہا یہ دیوار توڑنے کا اختیار نہیں ہے لیکن اسوجہ سے صحیح ہے کہ وہ اصلاح کے طریقہ سے اپنے حصہ میں اصلاح کر سکتا ہے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی کے حضور میں مرافعہ کرے۔

ولو سقط الحائط المائل علی انسان بعد الاشہاد فقتلہ فتعثر بالقتیل غیرہ فعطب لا یضمنہ لان التفریغ عنہ الی الاولیاء لا الیہ وان عطب بالنقض ضمنہ لان التفریغ الیہ اذ النقض ملکہ والاشہاد

علی الحائط اشہاد علی النقض لان المقصود اشتغال الشغل ولو عطب بجرۃ کانت علی الحائط سقطت بسقوطہ وہی ملکہ ضمنہ لان التفریغ الیہ وان کان ملک غیرہ لا یضمنہ لان التفریغ الی مالکہا ۔ اور اگر گواہ کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گری پس اسکو ہلاک کردیا پھر مقتول سے ٹھوکر کھاکر دوسرا شخص مرگیا تو مالک دیوار دوسرے مقتول کا ضامن نہوگا اسواسطے کہ مقتول اول سے راستہ خالی کرنا مقتول کے اولیا پر واجب ہے اور مالک دیوار کے ذمہ نہیں ہے اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھاکر مرا ہو تو مالک دیوار اسکے دیت کا بھی ضامن ہوگا اسواسطے کہ ٹوٹن سے راستہ صاف کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ ٹوٹن اسی کی ملک ہے اور دیوار کے بارہ مین جو اشہاد کیا گیا تھا وہی ٹوٹن کے واسطے اشہاد ہے یعنے ٹوٹن اٹھانے کے لیے جدید اشہاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اشہاد کا مقصود یہ تھا کہ راہ عام فارغ کیجاوے ۔ اور اگر دیوار مین کوئی گھڑا رکھا ہوا تھا اور دیوار کے گرنے سے وہ بھی گرا جس سے بھکر کوئی آدمی تلف ہوگیا حالانکہ گھڑا اسکی ملک تھا تو بھی ضامن ہوگا اسواسطے کہ اسپر راستہ خالی کرنا واجب تھا اور اگر گھڑا غیر کی ملک ہو تو ضامن نہوگا کیونکہ خالی کرنا اسکے مالک پر واجب تھا ۔ تو اسکا مالک ضامن ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم

قال واذا کان الحائط بین خمسۃ رجال اشہد علی احدہم فقتل انسانا ضمن خمس الدیۃ ویکون ذلک علی عاقلتہ وان کانت دار بین ثلثۃ نفر فحفر احدہم فیہا بیرا او الحفر کان بغیر رضا الشریکین الاخرین او بنی حائطا فعطب بہ انسان فعلیہ ثلثا الدیۃ علی عاقلتہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا علیہ نصف الدیۃ علی عاقلتہ فی الفصلین لہما ان التلف بنصیب من اشہد علیہ معتبر وبنصیب من لم یشہد علیہ ہدر فکانا قسمین فانقسم نصفین کما مر فی عقر الاسد ونہش الحیۃ وجرح الرجل ولہ ان الموت حصل بعلۃ واحدۃ وہو الثقل المقدر والعمق المقدر لان اصل ذلک لیس بعلۃ وہو القلیل حتی یعتبر کل جزء علۃ فیجتمع العلل واذا کان کذلک یضاف الی العلۃ الواحدۃ ثم تقسم علی اربابہا بقدر الملک بخلاف الجراحات فان کل جراحۃ علۃ التلف بنفسہا صغرت او کبرت علی ما عرف الا ان عند المزاحمۃ اضیف الی الکل لعدم الاولویۃ ۔

اگر ایک جھکی دیوار پانچ آدمیون مین مشترک ہو جنمین سے ایک شخص پر اشہاد کیا گیا پھر وہ دیوار گری جس سے ایک آدمی مرگیا تو جسپر اشہاد کیا گیا ہے وہ پانچوین حصہ دیت کا ضامن ہوگا اور یہ حصہ اُسکی مددگار برادری پر لازم ہوگا ۔ ایک مکان تین آدمیون مین مشترک ہو پھر انمین سے ایک شخص نے بغیر رضامندی دونون شریکون کے اسمین کنوان کھودا یا گڑھا کھودا یا کوئی دیوار بنائی پھر اس گڑھے یا دیوار سے کوئی آدمی مرگیا تو اس ایجاد کرنے والے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہے جو اُسکی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونون صورتون مین نصف دیت اُسکی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جسپر اشہاد کیا گیا اُسکے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا معتبر ہے اور جسپر اشہاد نہیں کیا گیا اُنکے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا ہدر ہے یعنے معتبر نہیں ہے پس یہ دو قسمین ہوئین تو تاوان بھی دو حصہ ہوکر تقسیم ہوگا جیسا کہ شیر کے زخمی کرنے اور سانپ کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ مین گزرا ہے یعنے اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا اور سانپ نے کاٹا اور آدمی نے زخمی کیا اور ان سب سے وہ مرگیا تو شیر و سانپ کا زخم دونون باطل ہین اور آدمی کا زخمی کرنا معتبر ہے پس ایک قسم معتبر اور ایک قسم غیر معتبر پس زخمی کرنے والے آدمی پر نصف دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہان ہوگا ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت بوجہ علت واحدہ کے پیدا ہوئی اور وہ دیوار کی صورت مین ثقل مقدر ہے اور گڑھے کی صورت مین عمق مقدر ہے اور مقدر کی قید اسواسطے لگائی کہ اصل ثقل و عمق یعنے قلیل کچھ موت کی علت نہین ہے تو ایک مقدار خاص پر پہونچکر علت ہوگا

تو ہر ایک جزو اسکی علت نہوا تا کہ کئی علتین جمع ہو جائین اور جب یہ ثابت ہوا کہ بیان ایک ہی علت ہو تو مقتول کا مرنا ایکی
علت واحدہ کی جانب منسوب ہوگا پھر اس علت کو مالکان مکان پر بقدر ہر ایک کی ملکیت کے تقسیم کیا جائیگا ف
پس دیوار کی صورت میں جسپر اشہاد ہوا ہو وہ پانچوین حصہ کا مالک ہو پس اسی قدر ضامن ہوگا اور مکان کی صورت مین
نہانے والا صرف تہائی کا مالک ہو تو اسقدر حصہ کا ضامن ہوگا کیونکہ اسقدر اُسنے اپنی ملک مین ایجاد کیا ہو اور باقی
تہائی اُسکے دونون شریکون کی ملکیت ہو حالانکہ بغیر اُنکی رضامندی کے ایسا کیا تو اُنکے حصہ کی بابت دو تہائی دیت کا ضامن
ہوگا۔م۔ بخلاف مسئلہ جراحات کے یعنی شیر و سانپ و آدمی کے زخمی کرنے کی کہ اُسمین کئی علتین ہین کیونکہ ہر جراحت
بذات خود موت کی علت ہو خواہ بڑی ہو یا چھوٹی ہو چنانچہ سابق مین معلوم ہوا لیکن اس مسئلہ مین زخمی کرنے والے
آدمی کے ساتھ شیر و سانپ کا زخم مزاحم ہو تو موت ان سب کی جانب منسوب کی گئی کیونکہ کسی زخم کو اوسے لغو نہین
قرار دے سکتے ف۔ اگرچہ کوئی جراحت قلیل ہو کیونکہ ہمنے بیان کیا کہ جراحت خفیف وشدید ہر ایک علت موت ہو
تو موت کی علت ہونے مین سب برابر ہین اور کسی کو ترجیح نہین ہو تو لا محالہ اُسکی دو قسمین معتبر ہوئین جیساکہ سابق
مین مفصل بیان ہوا ہو۔

باب جناية البهيمة والجناية عليها

باب چوپائے پر تعدی کرنے اور چوپائے کے تعدی کرنے کے بیان مین

قال الراكب ضامن لما وطأت الدابة ما اصابت بيدها او رجلها او راسها او كدمت او خبطت
وكذا اذا صدمت ولا يضمن ما نفحت برجلها او ذنبها والاصل ان المرور في طريق المسلمين مباح
مقيد بشرط السلامة لانه يتصرف في حقه من وجه وفي حق غيره من وجه لكونه مشتركا بين كل الناس
فقلنا بالاباحة مقيدا بما ذكرنا ليعتدل النظر من الجانبين ثم انما يتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز
عنه ولا يتقيد بها فيما لا يمكن التحرز عنه لما فيه من المنع عن التصرف وسد بابه وهو مفتوح والاحتراز عن
الايطاء وما يضاهيه ممكن فانه ليس من ضرورات التسيير فقيدناه بشرط السلامة عنه والنفحة بالرجل
والذنب ليس يمكنه الاحتراز عنه مع السير على الدابة فلم يتقيد به۔ جانور پر اگر سوار ہو تو جو کچھ وہ پامال کرے
خواہ اگلے پاؤن سے یا پچھلے پاؤن سے یا سر سے یا کاٹنے سے یا اگلے پاؤن سے کھڑے ہوکر تو سوار اُسکا ضامن
ہوگا اور اسی طرح اگر دھکے سے تلف کرے تو بھی ضامن ہوگا اور جو چیز کہ پچھلے پاؤن کی ٹاپ سے یا دم سے تلف
کرے اُسکا ضامن نہوگا اس باب مین قاعدہ کلیہ یہ ہو کہ مسلمانون کے عام راستہ مین چلنا مباح ہو مگر اس قید کے
ساتھ کہ سلامتی کو ضرر نہ پہونچے کیونکہ اس راہ مین چلنا ایک وجہ سے اپنے حق مین تصرف ہو اور ایک راہ سے دوسرے
کے حق مین تصرف ہو کیونکہ یہ راستہ کل آدمیون کے درمیان مین مشترک ہو تو ہمنے اُسمین چلنا اسی قید کے ساتھ
مباح کیا کہ سلامتی کو ضرر نہ پہونچے تاکہ جانبین کے حق مین اعتدال کا لحاظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ قید سلامتی مرف اُن
چیزون مین ہو جنسے احتراز ممکن ہو اور جن امور سے احتراز ممکن نہین ہو اُنمین سلامتی کی قید نہین ہو کیونکہ غیر ممکن
مین یہ قید لگانا تصرف سے منع کے معنی مین ہوگا یعنی گویا راستہ چلنے کی اجازت مسدود کردی حالانکہ یہ اجازت
کھلی ہوئی ہو تو معلوم ہوا کہ غیر ممکن مین یہ قید بھی نہین ہو پھر جانور کے پامال کرنے اور اُسکے مانند امور سے احتراز
ممکن ہو کیونکہ یہ امر کچھ روان کرنے کی ضروریات مین سے نہین ہو لہذا ہمنے قید لگائی کہ روانی کی حالت مین

ان چیزون سے احتراز ہو یعنی سلامتی کی شرط ہے کہ ضرر نہ پہونچے اور رہا پچھلی لات سے یا دم سے ضرر پہونچانا ایسی چیز ہے جس سے
احتراز ممکن نہیں ہے یعنے جانور پر روانی کی حالت مین اس سے احتراز نہیں ہو سکتا تو اسمین سلامتی کی قید بھی نہیں ہے
ف۔ یعنی جس حالت مین جانور روان ہو تو ضرور ہے کہ وہ لات کی لگ اُٹھائیگا اور دم ہلاویگا اور سوار کو اس سے
احتراز ممکن نہیں ہے۔ فان اوقفها فی الطریق ضمن النفحۃ ایضا لانہ یمکنہ التحرز عن الایقاف وان لم یمکنہ
عن النفحۃ فصار متعدیا فی الایقاف وشغل الطریق بہ فیضمنہ۔ اگر اُسنے جانور کو راستہ مین کھڑا کیا ہو تو
اُسکی پچھلی لات کے نقصان کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اگرچہ پچھلی لات سے احتراز ممکن نہیں ہے تو راستہ مین کھڑا
کرنے سے بچاو ممکن ہے تو راستہ مین کھڑا کر کے راستہ گھیرنے سے متعدی ہوا پس ضامن ہوگا۔ قال وان
اصابت بیدہا او برجلہا حصاۃ او نواۃ او اثارت غبارا او حجرا صغیرا ففقأ عین انسان او افسد
ثوبہ لم یضمن وان کان حجرا کبیرا ضمن لانہ فی الوجہ الاول لا یمکن التحرز عنہ اذ سیر الدواب لا یعری
عنہ وفی الثانی ممکن لانہ ینفک عن السیر عادۃ انما ذلک بتعنیف الراکب والمرتدف فیما ذکرنا کالراکب
لان المعنی لا یختلف۔ اور اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤن یا پچھلے پاؤن سے کنکریان یا خرمہ کی گٹھلیان اُڑائین
یا غبار یا چھوٹی پتھریان اُڑائین جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اُسکا کپڑا برباد ہوگیا تو سوار ضامن نہوگا اور اگر
بڑا پتھر اُڑایا تو ضامن ہوگا اسکی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت مین احتراز ممکن نہیں ہے کیونکہ جانور کی رفتار ان امور سے
خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت مین احتراز ممکن ہے کیونکہ از راہ عادت کے رفتار اس سے خالی ہوتی ہے اور جو کچھ
پیش آیا یہ سوار ہی کی سختی سے پیش آیا تو ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ جیسے سوار ضامن ہے ویسے ہی وہ شخص سوار کی ردیف
مین ہو یعنی پیچھے بیٹھا ہو وہ بھی ضامن ہوگا کیونکہ وجہ ضمان مین دونون کے حق مین کچھ فرق نہیں ہے۔ قال
فان راثت او بالت فی الطریق وہی تسیر فعطب بہ انسان لم یضمن لانہ من ضرورات السیر
فلا یمکنہ الاحتراز عنہ۔ اگر رفتار کی حالت مین جانور نے راستہ مین لید یا پیشاب کیا جس سے پھسلکر کوئی آدمی
مرگیا تو سوار ضامن نہوگا کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات مین ہے جس سے احتراز ممکن نہین ہے۔ وکذا اذا اوقفہا لذلک
لان من الدواب ما لا یفعل ذلک الا بالایقاف وان اوقفہا لغیر ذلک فعطب انسان بروثہا
او بولہا ضمن لانہ متعد فی ہذا الایقاف لانہ لیس من ضرورات السیر ثم ہو اکثر ضررا بالمارۃ من السیر
لما انہ ادوم منہ فلا یلحق بہ۔ اور اگر اُسنے پیشاب یا لید کرنے کے واسطے اسکو راستہ مین کھڑا کر دیا تو بھی ضامن نہوگا
کیونکہ بعضے جانورون کی عادت ہوتی ہے کہ بغیر کھڑا کیے پیشاب یا لید نہیں کرتے ہین اور اگر اُسنے سوا اسکے کسی دوسرے
کام کے واسطے کھڑا کیا ہو پھر کوئی شخص اسکے پیشاب یا لید سے پھسلکر مرگیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ اسطرح کھڑا کرنے مین
متعدی ہے کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات مین سے نہین ہے پھر بہ نسبت رفتار کے راہگیرون پر اسکا ضرر زائد ہے کیونکہ یہ رفتار
سے زیادہ پائدار ہے تو اسکو رفتار کے ساتھ لاحق نہین کیا جائیگا۔ والسائق ضامن لما اصابت بیدہا او رجلہا
والقائد ضامن لما اصابت بیدہا دون رجلہا والمراد النفحۃ قال رضی اللہ عنہ ہکذا ذکرہ القدوری رح
فی مختصرہ والیہ مال بعض المشائخ رح ووجہہ ان النفحۃ بمرای عین السائق فیمکنہ الاحتراز عنہ وغائب عن
بصر القائد فلا یمکنہ التحرز عنہ وقال اکثر المشائخ ان السائق لا یضمن النفحۃ ایضا وان کان یراہا اذ لیس
علی رجلہا ما یمنعہا بہ فلا یمکنہ التحرز عنہ بخلاف الکدم لامکانہ کبحہا بلجامہا وبہذا ینطق اکثر النسخ وہو الاصح
اور جو شخص جانور کو پیچھے سے ہانکتا ہو وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہے جو جانور کے اگلے پاؤن یا پچھلے پاؤن سے ہونے اور

جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتا ہو وہ صرف جانور کے اگلے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہے اور اسکے پچھلے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہے اور اس سے مراد اُسکے پچھلی لات کا صدمہ ہے شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ ایسا ہی قدوری رحمہ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا اور اسی جانب بعض مشائخ نے میلان کیا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ پچھلی لات تو پیچھے سے ہانکنے والے کے پیش نظر ہے پس وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہے اور آگے سے کھینچنے والے کی نظر سے غائب ہے تو اُس سے احتراز ممکن ہے۔ اور اکثر مشائخ نے فرمایا کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہوگا اگرچہ وہ اُسکو دیکھتا ہے کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اُسکو لات مارنے سے روکے تو ہانکنے والے سے بچاؤ ممکن نہوگا بخلاف منھ سے کاٹنے کے کیونکہ وہ باگ کھینچکر اس سے روک سکتا ہے اور اکثر نسخون میں یہی عبارت ہے اور یہی اصح ہے۔ قال الشافعی رح یضمنون النفحۃ کلہم لان فعلہا مضاف الیہم والحجۃ علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام الرجل جبار معناہ النفحۃ بالرجل والمقال الفعل تخویف القتل کما فی المکرہ وہذا تخویف بالضرب وفی الجامع الصغیر وکل شئی ضمنہ الراکب ضمنہ السائق والقائد لانہما سببان بمباشرتہما شرط التلف وہو تقریب الدابۃ الی مکان الجنایۃ فیتقید بشرط السلامۃ فیما یمکن الاحتراز عنہ کالراکب الا ان علی الراکب الکفارۃ فیما اوطئتہ الدابۃ بیدہا اوبرجلہا ولا کفارۃ علیہما ولا علی الراکب فیما وراء الایطاء لان الراکب مباشر فیہ لان التلف بثقلہ وثقل الدابۃ تبع لہ لان سیر الدابۃ مضاف الیہ وہی آلۃ لہ وہما سببان لانہ لا یتصل منہما الی المحل شئی وکذا الراکب فی غیر الایطاء والکفارۃ حکم المباشرۃ لا حکم التسبیب وکذا یتعلق بالایطاء فی حق الراکب حرمان المیراث والوصیۃ دون السائق والقائد لانہ یختص بالمباشرۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکتا ہو یا آگے سے کھینچتا ہو یہ سب پچھلی لات کے ضامن ہونگے اور یہی قول مالک رحمہ ہے) کیونکہ جانور کا فعل انہین لوگون کی جانب منسوب ہے اور امام شافعی پر حجت وہ دلیل ہے جو ہمنے اوپر بیان کی یعنے بچاؤ اُسکے اختیار مین نہین ہے اور نیز یہ حدیث حجت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پاؤن ہدر ہے رواہ ابوداود والنسائی باسناد حسن۔ اور اسکے معنی یہ ہین کہ جانور کے پاؤن کی لات سے جو نقصان ہو اُسکا کوئی ضامن نہین بلکہ رائگان ہے اور رہا فعل منتقل ہونا تو قتل کی تخویف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو مجبور کیا اور خوف دلایا کہ اگر تو فلان شخص کا مال ضایع نکرے تو مین تجھے قتل کرونگا پس مجبور کا فعل اُس جبر کرنے والے کی جانب منتقل ہوتا ہے کیونکہ اُسنے تعمیل نکرنے پر جان لینے کا خوف دلایا اور یہان یہ بات نہین بلکہ مارنے کی دھمکی ہے اور جامع صغیر مین مذکور ہے کہ ہر چیز جسکا ضامن سوار ہوتا ہے اُسی کا ضامن ہانکنے والا و کھینچنے والا بھی ہوگا کیونکہ یہ دونون بھی ایسے فعل کے مرتکب ہوئے جو تلف ہونے کا سبب ہے اور فعل مذکور یہ ہے کہ انھون نے جانور کو ایسی جگہ کر دیا جہان یہ جرم سرزد ہوا تو انکے فعل کے ساتھ یہ شرط ہوگی کہ سلامتی مین فرق نہو در صورتیکہ احتراز ممکن ہو جیسے سوار کا حال ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ جانور نے اگر اپنے ہاتھ یا پاؤن سے کوئی آدمی روندڈالا تو سوار پر اسکی بابت کفارہ لازم ہوگا اور کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ نہوگا اور سوائے روندنے کے دوسری صورت مین سوار پر بھی کفارہ نہین ہے اور روندنے مین اسواسطے کفارہ ہے کہ سوار اپنے فعل سے اسکا مرتکب ہوا کیونکہ سوار کے بوجھ سے یہ آدمی مرگیا اور جانور کا بوجھ تو سوار کے تابع ہوگیا اسواسطے کہ جانور کی رفتار اسکے سوار کی جانب منسوب ہوتی ہے اور جانور اُسکی رفتار کا آلہ ہوجاتا ہے اور کھینچنے و ہانکنے والا مرتکب قتل نہین بلکہ سبب انگیز ہے اسواسطے کہ کھینچنے و ہانکنے والے کی طرف سے مقتول کے جسم مین کوئی چیز لاحق نہین ہوئی جیسے سوائے روندنے کے دوسری صورتون مین سوار کی طرف سے بھی مقتول مین کوئی چیز متصل نہین ہوئی ہے۔ اور کفارہ تو ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب انگیزی کا حکم نہین ہے اور

سوار در صورت روندنے کے میراث و وصیت سے بھی محروم ہوگا حالانکہ کھینچنے والا و ہانکنے والا محروم نہوگا کیونکہ میراث سے محرومی کا تعلق بذات خود ارتکاب سے مخصوص ہے فـــ یعنی اپنی ذات سے ایسا فعل کرے جسکا اثر اسکے مورث پر پہونچے خواہ عمداً ہو یا خطاء سے ہو اور یہاں سوار کے بوجھ سے اسکا مورث قتل ہوا ہے اسکا اثر مقتول کے جسم میں پہونچا برخلاف ہانکنے و کھینچنے والے کے کہ انکا کوئی اثر مقتول میں نہیں ہے بلکہ فقط ضامن ہونگے۔ ولو کان راکب وسائق قیل لا یضمن السائق ما اوطئت الدابة لان الراکب مباشر فیہ لما ذکرنا والسائق مسبب والاضافة الی المباشر اولی وقیل الضمان علیہما لان کل ذلک سبب الضمان۔ اور اگر جانور پر ایک سوار ہو اور ایک اسکو پیچھے سے ہانکتا ہو پس جانور نے جان یا مال روند ڈالا تو بعض نے کہا کہ ہانکنے والا ضامن نہوگا کیونکہ بدلیل مذکورہ بالا سوار اسکا خود مرتکب ہے اور ہانکنے والا اسکا سبب انگیز ہے اور جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف اولی ہے جسکی ذات سے فعل کا لگاؤ ہوا اور بعض نے کہا کہ سوار و ہانکنے والا دونوں پر تاوان واجب ہوگا کیونکہ یہ ہر ایک سبب ضمان ہے۔ قال واذا اصطدم فارسان فماتا فعلی عاقلة کل واحد منہما دیة الآخر وقال زفر والشافعی رح یجب علی عاقلة کل واحد منہما نصف دیة الآخر لما روی ذلک عن علی رضی اللہ عنہ ولان کل واحد منہما مات بفعلہ و فعل صاحبہ لانہ بصدمتہ آلم نفسہ وصاحبہ فیہدر نصفہ ویعتبر نصفہ کما اذا کان الاصطدام عمداً او جرح کل واحد منہما نفسہ وصاحبہ جراحة او حفرا علی قارعة الطریق بیرا فانہا علیہما یجب علی کل واحد منہما النصف فکذا ہذا ولنا ان الموت مضاف الی فعل صاحبہ لان فعلہ فی نفسہ مباح وہو المشی فی الطریق فلا یصلح مستندا للاضافة فی حق الضمان کالماشی اذا لم یعلم بالبیر ووقع فیہا لا یہدر شیئ من دمہ وفعل صاحبہ وان کان مباحا لکن الفعل المباح فی غیرہ سبب للضمان کالنائم اذا انقلب علی غیرہ وروی عن علی رضی اللہ عنہ انہ اوجب علی کل واحد منہما کل الدیة فتعارضت روایتاہ فرجحنا بما ذکرنا وفیما ذکر من المسائل الفعلان محظوران فوضح الفرق۔ اور دو سوار آپس میں ٹکرائے دیگر یہ فعل چوک سے واقع ہوا عمداً نہیں ہے اور یہ دونوں آزاد ہیں یا دو پیدلوں میں ایسا واقع ہوا (القاری و الغرر) پس ٹکرانے سے دونوں مرگئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی اور امام شافعی و زفر (و مالک) نے کہا کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اسی طرح حکم دیا (یہ روایت نہیں ملی) اور اس دلیل سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت بذریعہ اپنے فعل و ساتھی کے فعل کے واقع ہوئی کیونکہ ٹکرانے دھکے سے اپنی ذات کو اور اپنے ساتھی کو دکھ دیا تو نصف باطل اور نصف معتبر ہوگا جیسے باہم ٹکرانا عمداً ہو یا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا یا دو شخصوں نے شارع عام پر کنواں کھودا جو نہیں دونوں پر گر پڑا تو یہی حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہے تو ایسا ہی یہاں حکم ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کے فعل کی جانب ہے اسواسطے کہ اسکا ذاتی فعل مباح تھا اور وہ فعل یہی تھا کہ راستہ میں چلا قریہ تاوان واجب ہونے کے واسطے مستند نہیں ہو سکتا جیسے کوئی چلنے والا اگر راہ میں کنواں دیکھتا ہو اور اسمیں گر پڑے تو اسکا کچھ خون باطل نہیں ہوتا ہے اور ساتھی کا فعل اگرچہ مباح واقع ہوا لیکن مباح فعل جب دوسرے کے اندر واقع ہو تو سبب ضمان ہوتا ہے جیسے سونے والا اگر دوسرے پر گر پڑے تو تاوان واجب ہوتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت آئی ہے کہ آپ نے دونوں میں سے ہر ایک پر پوری دیت واجب کی رواہ عبدالرزاق و غیرہ پس حضرت علی سے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں تو ہم نے بذریعہ قیاس مذکور کے اسی روایت کو

وجیع دی (بلکہ روایت اصلی ثابت ہی نہیں ہے تو سارا غصہ ہی مارا دہی) اور یہ مسائل امام شافعی کے نزدیک بھی ہیں کیونکہ
دونوں فعل حرام ہیں تو فرق ظاہر ہوگیا۔ وہذا الذی ذکرنا اذا کانا حرین فی العمد والخطاء ولو کانا عبدین یہدر
الدم فی الخطاء لان الجنایۃ تعلقت برقبتہ دفعا وفداء وقد فاتت لا الی خلف من غیر فعل المولی فہدر
ضرورۃ وکذا فی العمد لان کل واحد منہما ہلک بعد ما جنی ولم یخلف بدلا ولو کان احدہما حرا والآخر عبدا
ففی الخطاء تجب علی عاقلۃ الحر المقتول قیمۃ العبد فیاخذہا ورثۃ المقتول الحر ویبطل حق الحر المقتول
فی الدیۃ فیما زاد علی القیمۃ لان علی اصل ابی حنیفۃ ومحمد رح تجب القیمۃ علی العاقلۃ لانہ ضمان الآدمی
فقد اخلف بدلا بہذا القدر فیاخذہ ورثۃ الحر المقتول ویبطل ما زاد علیہ لعدم الخلف وفی العمد تجب علی
عاقلۃ الحر نصف قیمۃ العبد لان المضمون ہو النصف فی العمد وہذا القدر یاخذہ ولی المقتول وما علی العبد
فی رقبتہ وہو نصف دیۃ الحر یسقط بموتہ الا قدر ما اخلف من البدل وہو نصف القیمۃ۔ یہ حکم جو پہلے بیان کیا
یہ اُس صورت میں ہے کہ وہ دونوں ٹکر کھانے والے آزاد ہوں خواہ یہ فعل عمداً واقع ہو یا خطاءً واقع ہوا اور اگر یہ دونوں غلام
ہوں تو خطاء سے ٹکر ہونے کی صورت میں خون باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ یہ جرم اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا تھا
کہ وہ اس جرم میں وارثان مقتول کو دیا جاتا یا اُسکا فدیہ دیا جاتا حالانکہ یہ بات گم ہو چکی یعنے غلام کی گردن بوجہ موت کے
نابود ہو گئی اور اُسنے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو سوائے فعل مولی کے ہو تو بضرورت اسکا خون باطل کیا گیا
یعنی ہر ایک غلام تو ٹکر کرنے کے بعد مرگیا اور اُسنے اپنا قائم مقام کوئی نہیں چھوڑا بغیر اسکے کہ اسکا مولی چاہے تو اسکا
فدیہ دیوے لیکن مولے جس چیز کا فدیہ دیتا ہے تو بجائے فدیہ کے وہ چیز موجود رہتی ہے حالانکہ یہاں غلام مرچکا تو
یہ تاوان واجب نہوگا لہذا بضرورت یہ خون باطل ہے اور اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے عمداً ایسا کیا ہو تو بھی یہی حکم
ہے کہ خون باطل ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک غلام بعد جرم کے مرگیا اور اُسنے اپنا عوض نہیں چھوڑا یعنی جو عوض
مولی پر فدیہ واجب ہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو فعل خطاء کی صورت میں مقتول آزاد
کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی پس اسکو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور قیمت غلام سے زائد
اُسکی دیت تک جو حق رہا وہ باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے اصول کے موافق آزاد کی مددگار برادری پر
غلام کی قیمت واجب ہے اسواسطے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے پس غلام نے اسی قدر اپنا خلیفہ چھوڑا یعنی بجائے اسنے
صرف یہی قیمت چھوڑی ہے تو آزاد مقتول کے ورثہ بجائے غلام کے یہی قیمت لے سکتے ہیں اور آزاد کی دیت تک جو کچھ
زائد رہا وہ اسوجہ سے باطل ہوگیا کہ سوائے قدر قیمت کے غلام کی جگہ کچھ موجود نہیں ہے اور اگر یہ ٹکر لڑنا عمداً ہو تو آزاد کی
مددگار برادری پر غلام کی نصف قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ فعل عمد کی صورت میں صرف نصف تاوانی ہے اور اس
نصف قیمت کو غلام مقتول کا ولی لے لیگا اور رہی آزاد مقتول کی نصف دیت جو غلام مذکور کی گردن میں واجب ہوئی تھی
تو وہ بوجہ موت غلام کے ساقط ہو جائیگی سوائے اسی نصف قیمت کے جو غلام نے بجائے اپنے چھوڑی ہے ف
پس اس نصف قیمت کو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور اس سے زیادہ نصف دیت تک جو کچھ رہا وہ سب باطل ہے
قال ومن ساق دابۃ فوقع السرج علی رجل فقتلہ ضمن وکذا علی ہذا سائر ادواتہ کاللجام ونحوہ وکذا
ما یحمل علیہا لانہ متعد فی ہذا التسبیب لان الوقوع بتقصیر منہ وہو ترک الشد او الاحکام فیہ بخلاف الرداء
لانہ لا یشد فی العادۃ ولانہ قاصد لحفظ ہذہ الاشیاء کما فی المحمول علی عاتقہ دون اللباس علی ما مر من قبل
فیقید بشرط السلامۃ۔ اگر کوئی شخص جانور ہانکتا تھا پس اُسکی زین ایک شخص پر گری جس سے وہ مرگیا تو ہانکنے والا

ج

ضامن ہوگا اور یہی حکم اس جانور کے دیگر آلات مثل رکاب ولگام وغیرہ میں ہی اور اسی طرح جو چیز جانور پر لادی جاتی ہی
یہی حکم اُسکے گرنے میں بھی ہی کیونکہ ہانکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہی کیونکہ گرپڑنا اُسی کے قصور سے واقع ہوا ہی
اور قصور یہ ہی کہ اُسنے باندھنا اور مضبوط کرنا چھوڑ دیا اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہی اس وجہ سے کہ چادر کو باندھنے
کی عادت نہیں ہوتی ہی اور اس دلیل سے کہ جیسے کندھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہی ویسے ہی زین
وغیرہ سامان سواری کی حفاظت مقصود ہوتی ہی اور لباس میں یہ بات نہیں ہوتی چنانچہ سابق میں بیان ہوچکا تو نہ زین
وغیرہ کے ساتھ یہ قید مشروط ہی کہ سلامتی میں خلل ہو۔ قال ومن قاد قطارا فهو ضامن لما اوطأ فان وطئ بعير
انسانا ضمن به الدية على العاقلة لان القائد عليه حفظ القطار كالسائق وقد امكنه ذلك وقد صار متعديا
بالتقصير والتسبيب بوصف التعدي سبب الضمان الا ان ضمان النفس على العاقلة فيه وضمان
المال في ماله وان كان معه سائق فالضمان عليهما لان قائد الواحد قائد للكل وكذا سائقه لاتصال
الازمة وهذا اذا كان السائق في جانب من الابل اما اذا كان وسطها واخذ بزمام واحد يضمن ما عطب
بما هو خلفه ويضمنان ما تلف بما بين يديه لان القائد لا يقود ما خلف السائق لانفصام الزمام والسائق
يسوق ما يكون قدامه۔ اور جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے لیے جاتا ہو تو قطار سے جو چیز کچلی یا روندی جائے اُسکا
ضامن ہوگا پس اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو کھینچنے والا اُسکی دیت کا ضامن ہوگا جو اُسکی مددگار برادری
پر لازم ہوگی کیونکہ کھینچنے والے پر قطار کی حفاظت لازم ہی جیسے ہانکنے والے پر لازم ہوتی ہی اور یہ حفاظت اُس سے
ممکن تھی حالانکہ اُسنے حفاظت میں تقصیر کرکے تعدی وظلم کیا حالانکہ جو سبب انگیزی ایسے طور پر ہو جس سے تعدی لازم
آتی ہو وہ تاوان کا سبب ہوجاتی ہی (پس جو جان یا مال اس سبب سے تلف ہو اُسکا ضامن ہوگا) لیکن اتنا فرق
ہی کہ جان کا تاوان اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگا اور مال کا تاوان خود اُسکے مال میں واجب ہوگا (یہ اُس صورت
میں کہ فقط کھینچنے والا ہو) اور اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا ہو تو تاوان مذکور ان دونوں
پر واجب ہوگا یعنی نصفا نصف واجب ہوگا اسواسطے کہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا کل قطار کا کھینچنے والا
ہی اور اسی طرح ایکا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہی اسواسطے کہ نکیلیں ملی ہوئی ہیں پھر دونوں پر نصفا نصف تاوان
ہونے کا حکم اُسوقت ہی کہ ہانکنے والا کل قطار کے پیچھے ہو اور اگر وہ قطار کے درمیان میں ہو اور ایک کی نکیل پکڑے ہو
(وہ اپنے آگے والوں کا ہانکنے والا ہی اور اپنے پیچھے والوں کا کھینچنے والا ہی) تو جو کچھ اُسکے پیچھے والوں نے تلف
کیا ہو اُسکا فقط یہی ضامن ہوگا اور جو کچھ اُسکے آگے والوں سے تلف ہو اُسکی ضمان اس ہانکنے والے اور اگلے
کھینچنے والے دونوں پر ہوگی اسواسطے کہ اگلا کھینچنے والا اُن اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہی جو اس درمیانی ہانکنے والے
کے پیچھے ہیں کیونکہ بیچ میں سے نکیل منقطع ہوگئی اور ہانکنے والا اُن جانوروں کا ہانکنے والا ہوتا ہی جو اُسکے آگے ہوں
فقط۔ پس درمیانی شخص اپنے پیچھے والوں کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ وہ اُنکو کھینچتا ہی اور آگے والوں کا
اس سبب سے ضامن ہوگا کہ اُنکو ہانکتا ہی لیکن اسکے آگے والوں کو ایک شخص کھینچنے والا بھی ہی تو اُنکے تاوان میں یہ
دونوں مشترک ہونگے اور پیچھے والوں کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہی کہ اُنکی وجہ سے جو تاوان لازم ہو وہ فقط
اسی درمیانی پر واجب ہوگا پھر اگر تاوان جانی ہو تو اُسکی مددگار برادری پر لازم ہی اور اگر مالی ہو تو اُسکے مال پر
واجب ہی۔ قال وان ربط رجل بعيرا الى القطار والقائد لا يعلم فوطئ المربوط انسانا فقتله فعلى
عاقلة القائد الدية لانه يمكنه صيانة القطار عن ربط غيره فاذا ترك الصيانة صار متعديا وفي التسبيب

الدیۃ علی العاقلۃ کما فی القتل الخطاء۔ اور اگر قطار میں کسی شخص نے اپنا ایک اونٹ باندھ دیا اور قطار کھینچنے والے
کو یہ بات معلوم نہ ہوئی پھر اس شتر بستہ نے کسی شخص کو روند کر مار ڈالا تو قطار کھینچنے والے کی مددگار برادری پر اسکی
دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ وہ قطار کو غیر کے ربط سے محفوظ کر سکتا تھا پس جب اُسنے یہ حفاظت چھوڑ دی تو اعتدال
سے تجاوز کیا جسکے سبب سے جان تلف ہوئی اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت لازم ہوتی ہے جیسے قتل خطا
کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ ف۔ پس ابتدا میں کھینچنے والے کی مددگار برادری والے دیت مقتول کے
ضامن ہونگے پھر باندھنے والے کی مددگار برادری سے مواخذہ ہوگا۔ ثم یرجعون بہا علی عاقلۃ الرابط لانہ
ہو الذی اوقعہم فی ہذہ العہدۃ وانما لا یجب الضمان علیہما فی الابتداء و کل منہما سبب لان الربط
من القود بمنزلۃ التسبیب من المباشرۃ لاتصال التلف بالقود دون الربط قالوا ہذا اذا ربط و
القطار تسیر لانہ آمر بالقود دلالۃ فاذا لم یعلم بہ لا یمکنہ التحفظ من ذلک فیکون قرار الضمان علی الرابط
اما اذا ربط والابل قیام ثم قادہا ضمنہا القائد لانہ قاد بعیر غیرہ بغیر اذنہ لا صریحا ولا دلالۃ فلا یرجع
بما لحقہ علیہ۔ پھر کھینچنے والے کی مددگار برادری والے اس تاوان دیت کو اونٹ باندھنے والے کی مددگار برادری
سے واپس لینگے کیونکہ اسی باندھنے والے نے ان لوگوں کو اس تاوانی ذمہ داری میں ڈالا ہے۔ اور واضح ہو کہ شروع
سے مقتول کی دیت قطار کھینچنے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوئی حالانکہ ان دونوں میں سے
ہر ایک سبب انگیز ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ قطار سے اونٹ باندھ دینا اور قطار کھینچنا دونوں میں ایسی نسبت ہے جیسے سبب
پیدا کرنے اور واجبی طور سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے یعنی مثلاً ایک شخص نے گڑھا کھودا جسکے سبب سے زید اسمیں
گر کر مر گیا تو یہ صرف سبب انگیزی ہے۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کیا تو یہ بذات خود ارتکاب ہے اور
سبب انگیزی کا سے زیادہ قوی ہے اسی طرح قطار میں اونٹ باندھنا بمنزلہ کنواں کھودنے کے ہے۔ اور قطار کھینچنا بمنزلہ بذات خود
ارتکاب کے ہے یعنی قطار کھینچنا اس مقتول کے تلف کرنے میں زیادہ قوی ہے۔ اسواسطے کہ اس آدمی کا تلف ہونا قطار
کھینچنے سے متصل ہوا نہ قطار میں اونٹ باندھنے سے یعنی باندھنے والے نے کسی وقت قطار میں اونٹ باندھا تھا تو اُس وقت
میں مقتول نہیں کچلا تھا بلکہ اسکے بعد جب کھینچنے والا کھینچتا تھا تو آدمی کچل کر مرا پس اسکا مرنا کھینچنے سے متصل ہوا نہ
قطار میں اونٹ باندھنے سے لہذا کھینچنے والا پہلے ضامن ہوگا پھر وہ باندھنے والے سے واپس لیگا کیونکہ اُسی کے
سبب سے کھینچنے والے نے تاوان اُٹھایا (پھر واضح ہو کہ اسمیں یہ بیان نہیں کہ باندھنے والے نے ٹھہری قطار میں
باندھا تھا یا چلتی قطار میں باندھا تھا) اور مشائخ رح نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اسوقت
باندھ دیا کہ قطار رواں تھی تو باندھنے والا موافق مذکورہ بالا آخر ضامن ہوگا اسواسطے کہ ایسی صورت میں باندھنے والا اپنے
اونٹ کو کھینچنے کا حکم دینے والا بطور دلالت ہو جائیگا یعنی چلنے کی حالت میں باندھنا دلیل ہے کہ اپنا اونٹ چلانا مقصود ہے گویا
اسنے کھینچنے والے کو حکم دیا کہ میرا اونٹ بھی کھینچ پس جب کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہیں کہ کسنے باندھا ہے تو اس سے
حفاظت نہیں ہو سکتی ہے مگر وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا لیکن آخر تاوان مذکور کا ٹھہراؤ جاکر اس باندھنے والے پر
ہوگا جسنے چلتی قطار میں باندھ دیا اور دلالت سے اپنا اونٹ چلنے کی اجازت دی۔ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ اسنے ایسی
حالت میں اپنا اونٹ باندھ دیا کہ قطار ٹھہری ہوئی تھی پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ لے چلا (اور باندھے ہوئے اونٹ سے
کوئی تلف ہوا) تو کھینچنے والا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا
اور یہ لوگ اسکو باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔ اسواسطے کہ کھینچنے والے نے غیر کا

اونٹ بدون اسکی اجازت صریحی یا دلالتی کے کھینچا تو اس بے اجازت چلانے سے جو کچھ پیش آوے تو وہی اسکا ضامن ہوگا

ف — اگر کہا جاوے کہ باندھنے والے نے بھی یہ خطا کی کہ اسکی قطار مین بلا اجازت باندھ دیا تو جواب یہ ہو کہ ان یہ فعل جرم ہو اور اسی فعل کی حالت مین اگر وہ کچل ڈالے تو باندھنے والا ضامن ہو اور جب کھینچنے والے نے اسکا فعل منسوخ کر دیا اور اسکا اونٹ کھینچا تو وہ تاوان سے بری ہوگیا جیسے کسی شخص نے راہ مین پتھر ڈالا اور دوسرے نے اسکو ہٹا دیا تو دوسرا ضامن ہوگا۔ قال ومن ارسل بہیمۃ وکان لہا سائقا فاصابت فی فورہا یضمن لان الفعل انتقل الیہ بواسطۃ السوق۔ اگر کسی نے کتا چھوڑا حالانکہ اسکا ہانکنے والا تھا پس بفور چھوڑنے کے اُسنے کوئی تلف کی شکار مارا تو ضامن ہوگا کیونکہ کتے کا فعل بذریعہ ہانکنے کے اسی کی جانب منتقل ہوگیا۔ قال ومن ارسل طیرا وساقہ فاصاب فی فورہ لم یضمن والفرق ان بدن البہیمۃ یحتمل السوق فاعتبر سوقہ والطیر لا یحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمہ بمنزلۃ وکذا لو ارسل کلبا ولم یکن لہ سائقا لم یضمن ولو ارسلہ الی صید ولم یکن لہ سائقا فاخذ الصید وقتلہ حل۔ اور اگر کوئی شکاری پرندہ باز وغیرہ چھوڑا اور اُسکو ہانکا پس اُسنے بفور چھوڑنے کے کوئی شکار ہلاک مارا تو ضامن نہوگا پس کتے اور پرند شکاری مین فرق ہو اور فرق یہ ہو کہ کتے کا بدن ہانکنے کی بار برداشت کر سکتا ہو تو اُسکے حق مین ہانکنا معتبر ہوا اور پرند کا بدن اس لائق نہین ہو کہ وہ ہانکنے کو برداشت کر سکے تو اُسمین ہانکنے کا وجود اور عدم دونون برابر ہین اور اسی طرح اگر کتا چھوڑا اور اُسکا کوئی ہانکنے والا نہین ہو تو وہ ضامن نہوگا اور اگر اُسکو کسی شکار پر چھوڑا حالانکہ اُسکا کوئی ہانکنے والا نہین ہو اور اُسنے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہو۔ ووجہ الفرق ان البہیمۃ مختارۃ فی فعلہا ولا تصلح نائبۃ عن المرسل فلا یضاف فعلہا الی غیرہا ہذا ہو الحقیقۃ الا ان الحاجۃ مست فی الاصطیاد فاضیف الی المرسل لان الاصطیاد مشروع ولا طریق لہ سواہ ولا حاجۃ فی حق ضمان العدوان۔ اور فرق کی وجہ یہ ہو کہ شکاری جانور اپنے فعل مین مختار ہوتا ہو اور وہ چھوڑنے والے کا نائب نہین ہو سکتا تو اُسکا فعل غیر کی جانب مضاف نہوگا اور امر حقیقت یہی ہو لیکن شکار مارنے کے حق مین ضرورت پیش آئی یعنے شکار کی صورت مین شکاری جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو جاتا ہو حتی کہ چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائم مقام ہو جاتا ہو اسواسطے کہ شکار مارنا شرعًا جائز ہو حالانکہ اسکا کوئی طریقہ سوائے اسکے نہین ہو کہ جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو تو بوجہ حاجت شرعی کے یہ انتقال تسلیم کیا گیا اور تعدی کا تاوان واجب ہونے مین کوئی ضرورت نہین ہو تو اس تاوان کے حق مین جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب نہوگا یعنی چھوڑنے والا ضامن نہوگا۔ وعن ابی یوسف رح انہ اوجب الضمان فی ہذا کلہ احتیاطا صیانۃ لاموال الناس قال رضی اللہ عنہ وذکر فی المبسوط اذا ارسل دابتہ فی طریق المسلمین فاصابت فی فورہا فالمرسل ضامن لان سیرہا مضاف الیہ ما دامت تسیر علی سننہا ولو انعطفت یمنۃ او یسرۃ انقطع حکم الارسال الا اذا لم یکن لہ طریق آخر سواہ وکذا اذا وقفت ثم سارت بخلاف ما اذا وقفت بعد الارسال فی الاصطیاد ثم سارت فاخذت الصید لان تلک الوقفۃ تحقق مقصود المرسل لانہ لتمکنہ من الصید وہذہ تنافی مقصود المرسل وہو السیر فینقطع حکم الارسال۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ اُنھون نے احتیاطًا ان سب مین تاوان واجب کیا تاکہ لوگون کے اموال محفوظ رہین۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مبسوط مین مذکور ہو کہ اگر کسی نے اپنا جانور مسلمانون کے عام راستہ مین چھوڑ دیا پس اُسنے جلد ہی کسی چیز کو تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہو اسواسطے کہ جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوگی

جب تک کہ وہ اسی روش پر چلا جائے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ صدر الشہید رح۔) اور اگر وہ داہنے یا بائیں مڑ گیا تو چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا لیکن اگر سوائے مڑنے کے کوئی دوسرا راستہ نہ ہو تو منقطع نہ ہوگا اور اسی طرح اگر یہ جانور ٹھہر کر پھر روانہ ہوا تو بھی چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا بخلاف اسکے اگر شکار کے لیے چھوڑنے کی صورت میں شکاری جانور کچھ ٹھہرا پھر روانہ ہوا اور جا کر اُسنے شکار مارا تو یہ شکار حلال ہوگا اور چھوڑنے کا حکم منقطع نہیں ہوگا اسواسطے کہ یہ ٹھہرنا اُسکے چھوڑنے والے کی مراد پوری کرنے کے واسطے ہے اسلیے کہ وہ اسواسطے ٹھہر گیا تاکہ شکار پر قابو حاصل کرے اور رہا یہاں ٹھہرنا جسنے راستہ میں چھوڑا ہے تو یہ چھوڑنے والے کی مراد کے خلاف ہے کیونکہ اُسکی مراد تو یہ تھی کہ روانہ ہو جاوے تو ٹھہرنے سے اُسکے روانہ کرنے کا حکم جاتا رہا۔ وبخلاف ما اذا ارسلہ الی صید فاصاب نفسا او مالا فی فورہ لا یضمنہ من ارسلہ وفی الارسال فی الطریق یضمنہ لان شغل الطریق تعد فیضمن ما تولد منہ اما الارسال للاصطیاد فمباح ولا تسبیب الا بوصف التعدی۔ بخلاف اسکے اگر اُسکو شکار پر چھوڑا پس اسی روش میں بعدہٗ اُسنے کوئی جان یا مال تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا اور اگر اُسنے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہوگا اسواسطے کہ راستہ گھیرنا تعدی ہے تو راستہ میں چھوڑنے سے جو امر حادث ہو اُسکا ضامن ہوگا اور شکار پر چھوڑنا شرعاً مباح ہے اور سبب انگیزی وہی موجب ضمان ہوتی ہے جو تعدی کے ساتھ ہو۔ قال ولو ارسل بھیمۃ فافسدت زرعا علی فورہ ضمن المرسل وان مالت یمینا او شمالا ولہ طریق آخر لا یضمن لما مر ولو انفلتت الدابۃ فاصابت مالا او آدمیا لیلا او نہارا لا ضمان علی صاحبھا لقولہ علیہ السلام جرح العجماء جبار وقال محمد رح ہی المنفلتۃ ولان الفعل غیر مضاف الیہ لعدم ما یوجب النسبۃ الیہ من الارسال واخواتہ۔ اور اگر کسی نے ایک چارپایہ چھوڑ دیا پس اُسنے اسی چھوڑنے کی رفتار پر علی الفور کسی کی زراعت تباہ کر دی تو چھوڑنے والا ضامن ہے یعنے اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری وغیرہ کسی کے کھیت پر روان کی اور اُسنے اسی روانگی میں کھیت میں جا کر کھیت کو تباہ کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اور اگر وہ داہنے یا بائیں مڑ گیا اور اُسکی رفتار کے لیے دوسرا راستہ بھی موجود ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی اُسکے چھوڑنے و روان کرنے کا حکم منقطع ہو گیا حتی کہ اگر کھیت میں جانے کے واسطے یہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ گیا ہے تو ضامن رہیگا۔ اور اگر کوئی چوپایہ چھوٹ گیا یعنے خود چھوٹ کر چل دیا پس اُسنے کوئی مال یا آدمی تباہ کیا خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو تو اسکے مالک پر تاوان واجب نہ ہوگا اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چوپایوں کی جراحت ہدر یعنی باطل ہے۔ رواہ الستۃ وغیرہم۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ وہی چوپایہ ہے جو خود چھوٹ بھاگا اور کسی کو زخمی کرے (اور چھوٹ بھاگنے سے یہ مراد ہے کہ مالک وغیرہ کوئی آدمی اُسکے ساتھ نہو) اور اس دلیل سے کہ چوپایہ کا فعل اُسکے مالک کی جانب منسوب نہ ہوگا کیونکہ چھوڑنے یا ہانکنے وغیرہ کے مانند کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو مالک کی جانب اُسکا فعل منتقل ہونے کے واسطے موجب ہو۔ شاۃ لقصاب فقئت عینہا ففیہا ما نقصہا لان المقصود منہا ہو اللحم فلا یعتبر الا النقصان۔ بز قصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ پھوڑ دی تو جسقدر نقصان ہوا وہ واجب ہوگا کیونکہ اس سے گوشت ہی مقصود تھا تو سوائے نقصان مالیت کے اور کچھ اعتبار نہ ہوگا وفی عین بقرۃ الجزار وجزورہ ربع القیمۃ وکذا فی عین الحمار والبغل والفرس وقال الشافعی رح فیہ النقصان ایضا اعتبارا بالشاۃ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قضی فی عین الدابۃ بربع القیمۃ وہکذا قضی عمر رضی اللہ عنہ ولان فیہا مقاصد سوی اللحم کالحمل والرکوب والزینۃ والجمال والعمل فمن ہذا

او جہ تشبہ الآدمی و ہذہ تسک للاکل فمن ہذا الوجہ تشبہ الماکولات فعملنا بالشبہین فبشبہ الآدمی فی
ایجاب الربع وبالشبہ الآخر فی نفی النصف ولانہ انما یمکن اقامۃ العمل بہا باربعۃ اعین عیناہا وعینا
المستعمل فکانہا ذات اعین اربعۃ فیجب الربع بفوات احدہا۔ اور قصائی کی گاے یا اونٹ کی آنکھ میں
چوتھائی قیمت واجب ہے اور اسی طرح گدھے وخچر وگھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہے یعنی خواہ گوشت
کے واسطے جانور ہو یا جتنے والے وسواری کا ہو یا ایسا جانور ہو جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے سب کی آنکھ میں
چوتھائی قیمت واجب ہوگی اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اسمین بھی نقصان ہی واجب ہوگا جیسے بکری میں واجب
ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چارپایہ کی آنکھ کے بارہ میں چوتھائی قیمت کا
حکم دیا اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں میں سوائے گوشت
کے دیگر مقاصد بھی ہوتے ہیں جیسے لادنا و سواری و زینت و تحمل و کار ہاے دیگر مانند جوتنا و سینچنا وغیرہ پس ان
مقاصد کی راہ سے انکو آدمی سے مشابہت ہے اور کبھی یہ جانور صرف کھانے کے واسطے رکھے جاتے ہیں تو اس
راہ سے انکو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہے تو ہمنے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا پس آدمی کی مشابہت کی وجہ سے
چوتھائی قیمت واجب کی اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف قیمت نہیں رکھی یعنے آدمی کی آنکھ میں نصف قیمت
واجب ہے لیکن ان میں دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی اور اس دلیل سے
کہ ان جانوروں سے کام لینا چار آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے یعنے دو آنکھیں ان جانوروں کی اور دو آنکھیں کام لینے والے
آدمی کی پس گویا کامل انمیں چار آنکھیں ہیں تو ایک آنکھ بیکار کرنے سے چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا ف۔
تخریج مصنف نے جس حدیث کا اشارہ کیا اسکو طبرانی نے معجم میں اور عقیلی نے کتاب الضعفا میں حدیث زید بن ثابت سے
روایت کیا اور عقیلی نے کہا کہ اسماعیل بن یعلی ضعیف ہے چنانچہ اسکا ضعف ایک جماعت سے نقل کیا اور توثیق کسی
سے روایت نہیں کی اور رہا اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اسکو عبد الرزاق نے روایت کیا لیکن اس روایت میں
جابر الجعفی متروک ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے عبد الوہاب عن ایوب عن ابی قلابہ عن ابی المہلب عن عمر
رضی اللہ عنہ روایت کیا۔ ابن حجر نے کہا کہ یہ اصح ہے۔ اور نیز ابن ابی شیبہ نے جریر عن مغیرہ عن ابراہیم عن شریح
روایت کی کہ شریح نے کہا کہ عروۃ البارقی میرے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہاں سے آئے اس حکم کے ساتھ
کہ چوپائے کی آنکھ میں اسکے ثمن کا چوتھائی ہے یہ اسناد بھی صحیح ہے واللہ تعالے اعلم۔ اگر کسی شخص نے کتا پالا کہ
جو کوئی گزرتا ہے اسکو کاٹ کھاتا ہے تو گانون والون کو اختیار ہے کہ اسکو مار ڈالیں، اور اگر اسنے کسی کو کاٹ کھایا تو دیکھا جاوے
کہ اگر کاٹنے سے پہلے لوگوں نے کتے والے سے تقدم کر دیا تھا تو اسپر تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں اور امام شافعی و
احمد کے نزدیک مطلقاً ضامن ہوگا ع۔ اور شاید یہ اختلاف ایسے کتے کی صورت میں ہے جسکا پالنا شرعاً جائز ہو یعنی شکار
یا زراعت یا ریوڑ یا چوروغیرہ کی ضرورت سے جائز ہو اور اگر بطور ناجائز ہو تو بلا خلاف ضامن ہونا چاہیے واللہ اعلم
م۔ قال ومن سار علی دابۃ فی الطریق فضربہا رجل او نخسہا فنفحت رجلا او ضربتہ بیدہا او نفرت
فصدمتہ فقتلتہ کان ذلک علی الناخس دون الراکب ہو المروی عن عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما و
لان الراکب والمرکب مدفوعان بدفع الناخس فاضیف فعل الدابۃ الیہ کانہ فعلہ بیدہ ولان الناخس
متعد فی تسبیبہ والراکب فی فعلہ غیر متعد فیترجح جانبہ فی التغریم للتعدی حتی لو کان واقفا دابتہ
علی الطریق یکون الضمان علی الراکب والناخس نصفین لانہ متعد فی الایقاف ایضا۔ اگر ایک

شخص جانور پر سوار ہو کر راستہ میں چلا پس اس جانور کو کسی غیر شخص نے راستہ میں مارا یا چونکا پس جانور نے
کسی دوسرے شخص کو لات ماری یا اگلے پاؤں سے مارا یا وہ بھڑکا کہ جسکے دھکے سے وہ شخص مرگیا تو یہ چونکنے والے
پر لازم ہوگا نہ سوار پر یعنی اسکا تاوان چونکنے والے پر ہے اور سوار اس سے بری ہے یہی حکم حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ
عنہما سے مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سوار و سواری اس چونکنے والے سے بھاگے تو جانور کا فعل اسی چونکنے
والے کی طرف منسوب ہوا گویا اس چونکنے والے نے یہ امر اپنے ہاتھ سے کیا اور اس دلیل سے کہ چونکنے والا اس
سبب انگیزی میں متعدی ہے اور سوار اپنی سواری کے کام میں متعدی نہیں ہے تو تعدی کی وجہ سے چونکنے والے کا پلہ
درباره تاوان کے راجح قرار دیا جائیگا حتی کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو تاوان سوار اور چونکنے والے
پر نصفا نصف واجب ہوگا کیونکہ سوار بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے متعدی ہوا ف ـــ اور حضرت عمر و ابن
مسعود رضی اللہ عنہما کا اثر جو شیخ مصنف رح نے ذکر کیا تو اسکو امام محمد نے کتاب مبسوط میں بدون اسناد کے اسطرح ذکر
کیا کہ ہمکو حضرت عمر و ابن مسعود سے یوں میں خبر پہونچی ہے اور عبد الرزاق نے بطریق عبد الرحمان المسعودی عن
قاسم ابن عبد الرحمان سے روایت کی کہ ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لاتا تھا راہ میں اسکا گذر ایک ایسے
شخص کے پاس ہوا جو سواری پر کھڑا تھا پس ایک شخص نے اسکے جانور کو چونکا جس سے اسنے پچھلی لات
پھینکی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی پس یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعۃ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو انہوں نے
سوار کو ضامن قرار دیا پس یہ خبر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے
پاس لاؤ کیونکہ اس صورت میں ضامن وہی شخص ہے جسنے جانور کو چونکا ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت
کیا اور یہی حکم ابن ابی شیبہ نے شریح و شعبی سے روایت کیا۔ ت ع ن ۔ قال وان نفحت الناخس کان دمہ ہدرا لانہ بمنزلۃ
الجانی علی نفسہ ۔ اور اگر اس جانور نے چونکنے والے کو لات ماردی تو اسکا خون باطل ہوگا کیونکہ اسنے گویا اپنے آپ کو خود
ہلاک کیا ۔ وان القت الراکب فقتلتہ کان دیتہ علی عاقلۃ الناخس لانہ متعد فی تسبیبہ وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ ۔ اور
اگر اسنے چونکنے کے سبب سے سوار کو گرادیا جس سے وہ مرگیا تو اسکی دیت چونکنے والے کی مددگار برادری پر واجب
ہوگی کیونکہ چونکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی
ہے ۔ قال ولو وثبت بنخسہ علی رجل او وطئتہ فقتلتہ کان ذلک علی الناخس دون الراکب لما بینا
والواقف فی ملکہ والذی یسیر فی ذلک سواء وعن ابی یوسف انہ یجب الضمان علی الناخس والراکب
نصفین لان التلف حصل بثقل الراکب ووطئ الدابۃ والثانی مضاف الی الناخس فیجب الضمان
علیہما وان نخسہا باذن الراکب کان ذلک بمنزلۃ فعل الراکب لو نخسہا ولا ضمان علیہ فی نفحتہا لانہ
امرہ بما یملکہ اذ النخس فی معنی السوق فصح امرہ بہ وانتقل الیہ لمعنی الامر ۔ اور اگر اسکے چونکنے سے جانور
بدک کر کسی شخص پر کودا یا اسکو روندا پس وہ مرگیا تو اسکا تاوان سوار پر نہیں بلکہ چونکنے والے پر واجب ہوگا بدلیل
مذکورۂ بالا کہ چونکنے ہی کی وجہ سے سوار و سواری بھڑکی اور اس بارہ میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا اور روان ہونا
دونوں برابر ہیں اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ تاوان چونکنے والے و سوار دونوں پر نصفا نصف واجب
ہوگا کیونکہ جان کا تلف ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے سے پیدا ہوا اور سواری کا روندنا اسکے چونکنے
والے کی جانب منسوب ہے تو اسکا تاوان بھی سوار و چونکنے والے پر واجب ہوا اور اگر چونکنے والے نے سوار کی اجازت
سے چونکا ہو تو یہ بمنزلہ فعل راکب کے ہے یعنی گویا سوار نے خود اسکو چونکا اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں

تاوان نہیں ہے کیونکہ اُسنے ایسے کام کا حکم دیا جسکا وہ خود اختیار رکھتا تھا کیونکہ چونکنا تو ہانکنے کے معنی میں ہے تو اس کام
کے واسطے سوار کا حکم دینا صحیح ہے اور بوجہ حکم ہی کے یہ فعل سوار کی جانب منتقل ہوا۔ قال ولو وطئت رجلا فی سیرہا
وقد نخسہا الناخس باذن الراکب فالدیۃ علیہما نصفین جمیعا اذا کانت فی فورہا الذی نخسہا لان
سیرہا فی تلک الحالۃ مضاف الیہما والاذن یتناول فعل السوق ولا یتناولہ من حیث انہ اتلاف فمن
ہذا الوجہ یقتصر علیہ والرکوب وان کان علۃ للوطئ فالنخس لیس بشرط لہذہ العلۃ بل ہو شرط او علۃ للسیر
والسیر علۃ للوطئ وبہذا لا یترجح صاحب العلۃ کمن جرح انسانا فوقع فی بئر حفرہا غیرہ علی قارعۃ الطریق
ومات فالدیۃ علیہما لما ان الحفر شرط علۃ اخری دون علۃ الجرح کذا ہذا۔ اور اگر جانور نے اپنی رفتار میں کسی
شخص کو روند ڈالا حالانکہ سوار کی اجازت سے اُسکو کسی شخص نے چونکا تھا تو مقتول کی دیت سوار و چونکنے والے دونوں
پر نصفا نصف واجب ہوگی بشرطیکہ جس حالت پر اُسنے چونکا تھا اُسی روش پر اُسنے تلف کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں
اُسکی رفتار اس سوار و چونکنے والے دونوں کی جانب منسوب ہے اور سوار کا چونکنے والے کو اجازت دینا اُسکے ہانکنے کے
فعل کو شامل ہے اور اس راہ سے شامل نہیں کہ وہ اتلاف نفس ہے پس اس راہ سے چونکنا صرف چونکنے والے تک
منحصر رہیگا اور سواری اگرچہ روندنے کی علت واقع ہوئی ہے لیکن اس علت کے واسطے چونکنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ وہ
رفتار کی شرط یا علت واقع ہوئی ہے اور رفتار ہی اُسکے روندنے کی علت ہے اور اس جہت سے اس علت کے مرتکب کو
کوئی ترجیح نہوگی جیسے کسی نے زید کو مجروح کیا پس زید جاکر ایک کنوئیں میں گرا جسکو بکر نے عین راستہ میں کھودا تھا اور
مرگیا تو اُسکی دیت ان دونوں پر واجب ہوگی یعنے مجروح کرنے والے اور کنواں کھودنے والے دونوں پر واجب ہوگی
اسواسطے کہ کھودنا تو دوسری علت کی شرط ہے یعنے کنوئیں میں گرنے کی شرط ہے اور مجروح ہونے کی شرط نہیں ہے پس ایسا ہی
حکم اس مسئلہ میں ہے۔ ثم قیل یرجع الناخس علی الراکب بما ضمن فی الایطاء لانہ فعل بامرہ وقیل لا
یرجع وہو الاصح فیما اراہ لانہ لم یامرہ بالایطاء والنخس ینفصل عنہ وصار کما اذا امر صبیا یستمسک
علی الدابۃ بتسییرہا فوطئت انسانا ومات حتی ضمن عاقلۃ الصبی فانہم لا یرجعون علی الآمر لانہ امرہ
بالتسییر والایطاء ینفصل عنہ وکذا اذا ناولہ سلاحا فقتل بہ آخر حتی ضمن لا یرجع علی الآمر۔ پھر بعض
مشائخ نے کہا کہ چونکنے والے نے جو کچھ تاوان دیا وہ سوار سے واپس لیگا کیونکہ اُسنے سوار ہی کے حکم سے چونکا تھا اور
بعض نے فرمایا کہ واپس نہیں لے سکتا ہے اور میرے علم میں یہی اصح ہے کیونکہ سوار نے اُسکو روند ڈالنے کا حکم نہیں دیا تھا
اور چونکنا کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہے اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے کسی شخص نے ایسے طفل کو جو گھوڑے پر بیٹھ سکتا ہے
گھوڑا چلانے کا حکم دیا پس اُسنے کسی آدمی کو روند ڈالا جس سے وہ شخص مرگیا اور طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان
ادا کیا تو وہ لوگ اس حکم دینے والے سے واپس نہیں لے سکتے ہیں اسواسطے کہ اُسنے گھوڑا چلانے کا حکم دیا اور روندنے کا
حکم نہیں دیا ہے اور گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک طفل ممیز کو ہتھیار دیا جسکے
ذریعہ سے اُسنے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا حتی کہ طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ ہتھیار دینے والے
سے واپس نہیں لے سکتے ہیں ف۔ کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہے کہ کسی شخص کو قتل کیا جاوے
ثم الناخس انما یضمن اذا کان الایطاء فی فور النخس حتی یکون السوق مضافا الیہ واذا لم یکن فی
فور ذلک فالضمان علی الراکب لانقطاع اثر النخس فبقی السوق مضافا الی الراکب علی الکمال
پھر چونکنے والا جبھی ضامن ہوگا کہ روند ڈالنا اُسکے چونکنے کی رفتار کی حالت میں فوراً واقع ہو حتی کہ ہانکنا اسی چونکنے والے

کی طرف منسوب کیا جائے اور اگر روندنا بغیر چونکنے کے واقع ہو یعنی اسکے چونکنے سے جس روش سے جاتا تھا اسکا
محل جانے کے بعد اس نے روندا ہو تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ اسکے چونکنے کا اثر جاتا رہا
تو اسکا بالکلیہ اسی سوار کی طرف منسوب ہوا - ومن قاد دابۃ فنخسہا رجل فانفلتت من ید القائد فاصابت
فی فورہا فہو علی الناخس وکذا اذا کان لہا سائق فنخسہا غیرہ لانہ مضاف الیہ والناخس اذا کان
عبدا فالضمان فی رقبتہ فان کان صبیا ففی مالہ لانہما مواخذان بافعالہما - اگر ایک شخص ایک گھوڑا وغیرہ
جانور کھینچے لئے جاتا ہو پھر ایک شخص نے اسکو چونک دیا کہ وہ کھینچنے والے سے چھوٹ بھاگا پس اسنے بفور اسی رفتار
میں کسی شخص کو صدمہ پہنچایا تو اسکا تاوان چونکنے والے پر واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی شخص جانور کو ہانکتا ہو پس
دوسرے نے اسکو چونکا تو بھی اس صورت میں یہی حکم ہے کیونکہ یہ فعل اسی چونکنے والے کی طرف منسوب ہوگا اور چونکنے والا
اگر غلام ہو تو یہ تاوان اسکی گردن میں واجب ہوگا یعنی اس تاوان کے واسطے وہ فروخت کیا جائیگا اور اگر یہ شخص طفل
ہو تو یہ تاوان اسکے مال میں واجب ہوگا کیونکہ غلام اور طفل دونوں اپنے افعال میں ماخوذ ہوتے ہیں - ف - خبر
یہ اس صورت میں ہے کہ جان ضائع نہیں ہوئی بلکہ زخم موضحہ کے جرم سے کم ہو کیونکہ جو تاوان کہ ارش موضحہ سے کم ہو وہ
البتہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہے - کما فی الکافی - اور میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے طفل بھی مراد ہو کیونکہ اہل عجم
کے واسطے مددگار برادری نہیں ہے - الکفایہ - ولو نخسہا شئی منصوب فی الطریق فنفحت انسانا فقتلتہ
فالضمان علی من نصب ذلک الشئی لانہ متعد بشغل الطریق فاضیف الیہ کانہ نخسہا بفعلہ واللہ اعلم
اور اگر اس جانور کے کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں گاڑی گئی تھی پس اسنے بھڑک کر کسی آدمی کو لات ماردی
کہ اسکو تلف کیا تو اسکا تاوان اس شخص پر واجب ہوگا جسنے یہ چیز راستہ میں گاڑی ہے کیونکہ وہ راستہ گھیرنے کی
وجہ سے متعدی ہوا تو یہ فعل اسی کی جانب منسوب ہوا گویا اسنے اپنے فعل سے چونکا

باب جنایۃ المملوک والجنایۃ علیہ

یہ باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کے بیان میں ہے

قال واذا جنی العبد جنایۃ خطاء قیل لمولاہ اما ان تدفعہ بہا او تفدیہ وقال الشافعی رح جنایتہ فی
رقبتہ یباع فیہا الا ان یقضی المولی الارش وفائدۃ الاختلاف فی اتباع الجانی بعد العتق والمسئلۃ
مختلفۃ بین الصحابۃ رضوان اللہ علیہم لہ ان الاصل فی موجب الجنایۃ ان یجب علی المتلف لانہ ہو
الجانی الا ان العاقلۃ تتحمل عنہ ولا عاقلۃ للعبد لان العقل عندی بالقرابۃ ولا قرابۃ بین العبد و
مولاہ فتجب فی ذمتہ کما فی الذمی وتتعلق برقبتہ یباع فیہ کما فی الجنایۃ علی المال - اگر غلام نے خطاء سے
کوئی جنایت کی یعنی خطاء سے کوئی جان تلف کر دی یا مال تلف کیا تو اسکے مولی سے کہا جائیگا کہ چاہے اس غلام کو دیدے
یا اسکا فدیہ دیدے اور امام شافعی نے فرمایا کہ غلام کی جنایت اسکی گردن میں لازم ہے یعنی اسکے واسطے غلام فروخت
کیا جائیگا الا آنکہ اسکا مولی یہ جرمانہ ادا کر دے اور اس اختلاف کا فائدہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب یہ غلام آزاد ہو جائے یعنی بعد
آزاد ہو جانے کے نقصان اسکا دامن گیر ہو سکتا ہے یا نہیں پس ہمارے نزدیک دامنگیر نہیں ہو سکتا کیونکہ مولی پر وجوب تھا اور
امام شافعی کے نزدیک مواخذہ کر سکتا ہے اور یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی ہے اور امام شافعی کی اصل دربارہ موجب
جنایت یہ ہے کہ اسکا جرمانہ خود تلف کرنے والے پر واجب ہو کیونکہ وہی مجرم ہے لیکن اگر اسکا کنبہ ہوتا ہے تو اسکی مددگار برادری کی

جانب سے برداشت کرتی ہے اور غلام کے واسطے کوئی مددگار برادری نہیں ہے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک ایسی مددگاری کا سبب صرف قرابت ہے حالانکہ مولی اور اُسکے غلام کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہوتی ہے تو یہ تاوان صرف غلام ہی کے ذمہ واجب ہوا جیسے ذمی کافر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی جیسے ذمی نے کسی کو اگر خطاء سے قتل کیا تو اُسکی دیت صرف ذمی پر واجب ہوتی ہے وہ ذمی کی مددگار برادری پر جیسے مال تلف کرنے کی صورت میں ہے پھر جو کچھ اس غلام پر واجب ہوا وہ مالی جرم ہے کہ ذمہ پر غلام کی گردن سے متعلق ہوگا ف حتی کہ غلام اسکی وجہ سے فروخت کیا جائیگا اور اُسکے داموں سے یہ دیت یا تاوان ادا کیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ غلام سے آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے۔ ولنا ان الاصل فی الجنایۃ علی الآدمی حالۃ الخطاء ان تتباعد عن الجانی تحرزا عن استیصالہ والاجحاف بہ اذ ہو معذور حیث لم یتعمد الجنایۃ وتجب علی عاقلۃ الجانی اذا کان لہ عاقلۃ والمولی عاقلتہ لان العبد یستنصر بہ والاصل فی العاقلۃ عندنا النصرۃ حتی تجب علی اہل الدیوان بخلاف الذمی لانہم لا یتعاقلون فیما بینہم فلا عاقلۃ فتجب فی ذمتہ صیانۃ للدم عن الہدر وبخلاف الجنایۃ علی المال لان العواقل لا تعقل المال الا انہ یخیر بین الدفع والفداء لانہ واحد وفی اثبات الخیرۃ نوع تخفیف فی حقہ کیلا یستاصل غیر ان الواجب الاصلی ہو الدفع فی الصحیح ولہذا یسقط الموجب بموت العبد لفوات محل الواجب وان کان لہ حق النقل الی الفداء کما فی مال الزکوۃ بخلاف موت الجانی الحر لان الواجب لا یتعلق بالحر استیفاء فصار کالعبد فی صدقۃ الفطر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی پر جنایت بحالت خطاء واقع ہونے میں اصل یہ ہے کہ جنایت کرنے والے سے اسکو دور رکھا جائے تاکہ وہ برباد و سخت تنگ نہو اسواسطے کہ وہ اس فعل میں معذور ہے کہ اُسنے عمداً یہ حرکت نہیں کی اور یہ دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی بشرطیکہ اُسکا مددگار کوئی ہو اور غلام کا مددگار اُسکا مولی ہے کیونکہ غلام اپنے مولی ہی سے مدد کا خواستگار ہوتا ہے اور اس بارہ میں ہمارے نزدیک مددگاری اصل ہے حتی کہ خطاکار کی طرف سے اسکے اہل دیوان پر دیت اُٹھانا واجب ہے (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اسکا نام ہو وہ اس دیت ادا کرنے میں اسکے مددگار ہونگے اگرچہ انمیں قرابت نہو) بخلاف ذمیوں کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی مددگاری نہیں کرتے ہیں تو ذمی کے واسطے ایسا مددگار نہ رہا ہے پس دیت ذمی کے ذمہ واجب ہوگی تاکہ خون انسانی رائگان ہونے سے محفوظ رہے بخلاف اسکے اگر مالی نقصان کیا تو یہ غلام کی گردن پر ہوگا اسواسطے کہ مددگار برادری مالی تاوان نہیں برداشت کرتی ہے لیکن اسی طرح مولے بھی اسکو برداشت نہیں کریگا لیکن اتنی بات ہے کہ مولی کے واسطے یہ اختیار دیا گیا کہ چاہے غلام کو دیدے یا اُسکا فدیہ دیدے کیونکہ مولی کوئی جماعت نہیں بلکہ اکیلا شخص ہے تو اختیار دیے جانے میں اُسکے حق میں ایک طرح کی تخفیف ہے تاکہ ایسا نہو کہ وہ اپنا سب مال دیکر برباد ہو جائے مگر یہ جاننا چاہیے کہ صحیح قول میں بذمہ مولی واجب یہی ہے کہ غلام کو دیدے اور اسی وجہ سے اگر غلام مر جائے قبل اسکے کہ مولی اُسکا فدیہ دینا منظور کرے تو مولی کے ذمہ سے جرمانہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ محل واجب نہ رہا ہوگیا اگرچہ اُسکو فدیہ کی جانب منتقل کرنے کا اختیار تھا جیسے مال زکوۃ میں ہوتا ہے یعنی اگر نصاب تلف ہو جائے تو زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ مالک مال کو اختیار تھا کہ دوسرے مال سے زکوۃ دیدے اسی طرح غلام کے مسئلہ میں ہے بخلاف اسکے اگر آزاد مجرم مرگیا تو دیت اسکے مال سے ساقط نہیں ہوگی کیونکہ جو چیز واجب ہے اُسکا وصول کرنا آزاد مذکور کی ذات سے متعلق نہیں تھا تو اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہوگیا جیسے صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے ف یعنی اگر طلوع فجر کے بعد غلام مرگیا تو اُسکا صدقہ فطر مولے ادا کریگا کیونکہ صدقہ مذکور کا واجب ہونا بذمہ مولی تھا۔ قال فان

دفعہ ملکہ ولی الجنایۃ وان فداہ فداہ بارشہا وکل ذلک یلزمہ حالا اما الدفع فلان التاجیل فی الاعیان باطل وعند اختیارہ الواجب عین واما الفداء فلانہ جعل بدلا عن العبد فی الشرع وان کان مقدرا بالتلف ولہذا سمی فداء فیقوم مقامہ ویاخذ حکمہ فلہذا وجب حالا کالمبدل۔ پس اگر مولی نے اس غلام مجرم کو دیدیا تو مستحق جرم اُسکا مالک ہو جائیگا یعنے ولی جرم اسکا مالک ہو جائیگا اور اگر مولی نے اس غلام کا فدیہ دینا منظور کیا تو اس جرم کے جرمانہ کی قدر اسکا فدیہ ادا کرے خواہ غلام دے یا اُسکا فدیہ دے مولی پر فی الحال دینا واجب ہوگا پس غلام کا فی الحال دینا اسوجہ سے واجب ہے کہ اموال اعیان میں میعاد مقرر کرنا باطل ہے اور درصورتیکہ مولی اس غلام کا دینا اختیار کرے تو اسکے ذمہ یہی بعینہ واجب ہے یعنے یہ مال عین ہے اور فدیہ میں میعاد اسوجہ سے نہیں جائز ہے کہ مال فدیہ شرع میں اس غلام کا عوض قرار دیا گیا ہے اگرچہ اس مقدار کا اندازہ بذریعہ عضو تلف شدہ کے ہوتا ہے یعنے فدیہ کا اندازہ تو بقدر جرم ہے لیکن یہ اسی غلام مجرم کا عوض ہے کیونکہ اصلی موجب یہی غلام تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا اور اسی وجہ سے اسکا فدیہ نام رکھا گیا ہے تو یہ فدیہ اسی غلام کا قائم مقام ہوگا اور اس مال کو وہی حکم حاصل ہوگا جو غلام کے واسطے حاصل تھا یعنی جیسے غلام کے حق میں میعاد نہیں جائز ہے ویسی ہی اس فدیہ کے بارہ میں بھی نہیں جائز ہوگی پس اسی وجہ سے مثل غلام مجرم کے فدیہ بھی فی الحال ادا کرنا واجب ہوا۔ وایہما اختارہ وفعلہ لاشئی لولی الجنایۃ غیرہ اما الدفع فلان حقہ متعلق بہ فاذا خلی بینہ وبین الرقبۃ سقط واما الفداء فلانہ لاحق لہ الا الارش فاذا اوفاہ حقہ سلم العبد لہ فان لم یختر شیئا حتی مات العبد بطل حق المجنی علیہ لفوات محل حقہ علی ما بیناہ وان مات بعد ما اختار الفداء لم یبرأ لتحول الحق من رقبۃ العبد الی ذمۃ المولی۔ اور غلام کو دینے یا فدیہ دینے ان دونوں میں سے مولی نے جس امر کو اختیار کیا اور اسکو عمل میں لایا تو اسکے سوائے ولی جنایت کے واسطے کوئی دوسری چیز نہوگی پس غلام دینے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق اسی غلام سے متعلق ہے پس جب مولی نے اس غلام اور ولی جنایت کے درمیان تخلیہ کر دیا تو ولی جنایت کا حق مطالبہ ساقط ہو گیا یعنی اسکے سوائے دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور فدیہ اختیار کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق سوائے ارش یعنے جرمانہ کے کچھ نہیں ہے پس جب مولی نے ولی جنایت کو اُسکا حق ادا کر دیا تو مولی کے واسطے اُسکا غلام سالم۔ پھر اگر مولے نے غلام کو دینے یا اُسکا فدیہ دینے ان دونوں میں سے کچھ اختیار نہ کیا یہانتک کہ غلام مذکور مر گیا تو ولی جنایت کا حق باطل ہو گیا کیونکہ اُسکے حق کا محل جاتا رہا بنا بر اُس دلیل کے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اگر مولے نے فدیہ دینا اختیار کیا اُسکے بعد غلام مذکور مر گیا (خواہ قول سے اختیار کیا یا فعل سے اختیار کیا اور غلام خواہ مرا یا تلف ہو گیا) تو مولی بری نہوگا کیونکہ ولی جنایت کا حق اس غلام کی گردن سے منتقل ہو کر مولی کے ذمہ آگیا۔ قال فان عاد فجنی کان حکم الجنایۃ الثانیۃ کحکم الجنایۃ الاولی معناہ بعد الفداء لانہ لما طہر عن الجنایۃ بالفداء جعل کان لم تکن وہذا ابتداء جنایۃ۔ پھر اگر دوبارہ اسی غلام نے عود کر کے جرم کیا یعنی بعد فدیہ دیدینے کے تو دوسرے جرم کا حکم مثل جرم اول کے ہوگا یعنی پہلے جرم کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر غلام مذکور نے دوبارہ وہی جرم کیا جو پہلے کیا تھا تو دوسرے جرم کے واسطے مولی کو حکم دیا جائیگا کہ یہ غلام دیدے یا اسکا فدیہ دے اسواسطے کہ غلام مذکور جب پہلے جرم سے بوجہ فدیہ دینے کے پاک ہو گیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا جرم اول تھا اور جرم دوم ابتدائی جرم ہے۔ قال وان جنی جنایتین قیل للمولی اما ان تدفعہ الی ولی الجنایتین یقتسمانہ علی قدر حقیہما واما ان تفدیہ بارش کل واحد منہما لان تعلق الاولی برقبتہ

ولم يمنع تعلق الثانية بها كما لم يمنع ملك المولى الا ترى ان ملك المولى لم يمنع تعلق الجناية فحق المجني عليه الاول اولى ان لا يمنع ومعنى قوله على قدر حقيهما على قدر ارش جنايتيهما - اور اگر غلام نے دو جرم کیے یعنی ایسے دو قسم جرموں کے مطالبہ ہوا تو مولے سے کہا جائیگا کہ یا تو اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو دیدے کہ دونوں فریق بقدر اپنے حق کے اسکو تقسیم کرلیں اور یا تو اسکے فدیہ میں ہر ایک مستحق کو بقدر اسکی ارش کے دیدے (اور دوسرے جرم والے کا بھی حق اسکی گردن سے متعلق ہو جائیگا) اسواسطے کہ پہلے جرم کا اسکی گردن سے متعلق ہونا دوسرے جرم کے تعلق کو نہیں روکے گا جیسے پہلے دوسرے قرضے غلام تاجر کی گردن سے متعلق ہوتے ہیں (اور یہی چاروں اماموں وغیرہم کا قول ہے ع) کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مولے کا مالک ہونا اس امر سے مانع نہوگا کہ جرم اول اس غلام کی گردن سے متعلق ہو تو جرم اول کا استحقاق بدرجہ اولی اس امر سے مانع نہوگا کہ جرم دوم کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو اور یہ جو فرمایا کہ دونوں بقدر اپنے حق کے اسکو تقسیم کرلیں اسکے معنی یہ ہیں کہ دونوں اپنے جرمانہ کی مقدار پر حساب لگا کر تقسیم کریں ف تو اگر جرم اول کا جرمانہ پانچسو درم ہیں اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار درم ہیں تو غلام مذکور ان دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگا چنانچہ مستحق اول ایک تہائی کا اور مستحق دوم دو تہائی کا شریک ہو جائیگا و علی ہذا القیاس - وان كانوا جماعة يقتسمون العبد المدفوع على قدر حصصهم وان فداه فداه بجميع الجنايات لما ذكرنا ولو قتل واحدا وفقأ عين آخر يقتسمانه اثلاثا لان ارش العين على النصف من ارش النفس وعلى هذا حكم الشجات وللمولى ان يفدي من بعضهم ويدفع الى البعض مقدار ما تعلق به حقه من العبد لان الحقوق مختلفة باختلاف اسبابها وهي الجنايات المختلفة بخلاف مقتول العبد اذا كان له وليان لم يكن له ان يفدي من احدهما ويدفع الى الآخر لان الحق متحد لاتحاد سببه وهي الجناية المتحدة والحق يجب للمقتول ثم للوارث خلافة عنه فلا يملك التفريق في موجبها - اور اگر مستحقین جرم ایک جماعت ہو یعنی مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کے مستحق جمع ہو کر ایک جماعت ہو اور مولی نے غلام مذکور ان سب کو دیدیا تو یہ لوگ اس غلام کو بقدر اپنے اپنے حصہ کے بانٹ لینگے - اور اگر مولی اس غلام کا فدیہ دینا چاہے تو جملہ جرمانوں سے فدیہ دے کیونکہ ہمنے اوپر بیان کیا کہ سب کے حق اسکی گردن سے متعلق ہوتے ہیں اور اول جرم کا تعلق دوسرے جرم کے تعلق سے مانع نہیں ہوتا ہے - اور اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور دوسرے شخص کی آنکھ پھوڑ دی ہو تو یہ دونوں اس غلام کو تین تہائی تقسیم کرینگے اسواسطے کہ آنکھ کا جرمانہ جان کے جرمانہ سے نصف ہے اور شجات کا حکم بھی اسی قیاس پر ہے اور مولی کو یہ بھی اختیار ہے کہ بعض مستحقین کو فدیہ دیدے اور بعض دیگر کا جسقدر حق اس غلام سے متعلق ہوا ہے اسقدر حصہ غلام دیدے لیکن یہ حکم حقوق مختلفہ کی صورت میں ہے اسواسطے کہ سببوں کے مختلف ہونے سے حقوق مختلف ہو گئے ہیں اور سبب یہی جرم ہیں جو مختلف واقع ہوئے ہیں بخلاف اسکے اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور مقتول کے دو ولی ہیں تو مولے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایک ولی کو اسکے حصہ کا فدیہ دے اور دوسرے کو غلام دے اسواسطے کہ سبب متحد ہونے کی وجہ سے حق متحد ہے کیونکہ سبب یہی ہے کہ اسنے ایک شخص کو قتل کیا اور استحقاق پہلے مقتول کے واسطے واجب ہوتا ہے اور چونکہ وہ مرچکا لہذا اسکی نیابت میں اسکے وارث کو حاصل ہوتا ہے پس مولی کو موجب جرم میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہے - قال فان اعتقه المولى وهو لا يعلم بالجناية ضمن الاقل من قيمته ومن ارشها وان اعتقه بعد العلم بالجناية وجب عليه الارش لان في الاول فوت حقه فيضمنه وحقه في اقلهما ولا يصير مختارا للفداء لانه لا اختيار بدون العلم وفي الثاني صار مختارا لان

الاعتاق یمنعه من الدفع فالاقدام علیه اختیار منه للآخر وعلی هذین الوجهین البیع والهبة والتدبیر و
الاستیلاد لان کل ذلک مما یمنع الدفع لزوال الملک به بخلاف الاقرار علی روایة الاصل ولانه لا یسقط
به حق ولی الجنایة فان المقر له یخاطب بالدفع الیه ولیس فیه نقل الملک لجواز ان یکون الامر کما قال
المقر والحقه الکرخی بالبیع واخواته لانه ملکه فی الظاهر فیستحقه المقر له باقراره فاشبه البیع - پھر اگر مولے
نے اس غلام مجرم کو آزاد کر دیا حالانکہ اُسکو جرم کا حال معلوم نہیں ہے تو ولی جرم کے واسطے غلام کی قیمت اور جرمانہ میں سے
کم کا ضامن ہوگا اور اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اُسکو آزاد کیا تو مولے پر پورا جرمانہ واجب ہوگا اسواسطے کہ
پہلی صورت میں مستحق جرم کا حق مٹا دیا پس اُسکے حق کا ضامن ہوگا اور اُسکا حق یہ ہے کہ مولی اُسکو غلام دے یا فدیہ
میں جرمانہ دے تو ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہی اُسکا حق ہے اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے مولے
اُسکا فدیہ اختیار کرنے والا نہو جائیگا اسواسطے کہ بدون آگاہی کے اختیار کرنا نہیں ہوسکتا ہے یعنے فدیہ کا اختیار کرنا
اس امر پر موقوف ہے کہ مولے پہلے اُسکے جرم سے آگاہ ہو ہاں دوسری صورت میں البتہ وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہوجائیگا
اسواسطے کہ آزاد کرنا اُسکو غلام دینے سے مانع ہوگا تو عتق پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسنے فدیہ دینا
اختیار کیا - اور اسی طرح اگر مولی نے اُسکو فروخت کیا یا ہبہ کیا یا مدبر کیا یا مجرمہ باندی کو ام ولد بنالیا تو اسمیں بھی
یہی دو صورتیں ہیں کہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا یا آگاہ ہونے سے پہلے ایسا کیا ہے کیونکہ بیع وغیرہ بھی
ہر ایک ایسی چیز ہے کہ جسکی وجہ سے ملکیت زائل ہوجاتی ہے تو وہ مملوک مجرم کو دیدینے سے مانع ہے بخلاف اسکے
اگر مولی نے اقرار کیا کہ یہ غلام میرا نہیں بلکہ زید کا ہے تو بنا بر روایت مبسوط کے مولی اُسکا فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا
اسواسطے کہ اقرار مذکور سے مستحق جرم کا حق باطل نہوگا کیونکہ جسکے واسطے اقرار کیا اُسکو حکم کیا جائیگا کہ یہ غلام دیدے
یا فدیہ دے اور اسمیں ملک منتقل کرنا بھی لازم نہیں آتا ہے کیونکہ شاید ایسا ہی ہو جیسا مقر نے بیان کیا ہے ہاں کرخی
نے البتہ اقرار کو بھی بیع وغیرہ کے مانند چیزوں کے ساتھ لاحق کیا ہے اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے
اور جسکے واسطے اقرار کیا وہ بوجہ اقرار ہی کے اس غلام کا مستحق ہوا تو اقرار مذکور مشابہ بیع ہوگیا - واطلاق الجواب
فی الکتاب ینتظم النفس وما دونها وکذا المعنی لا یختلف - اور کتاب میں جو عبارت مذکور ہے وہ مطلق ہے
یعنی خواہ ایسا جرم ہو جس سے جان تلف ہوئی یا اس سے کم ہو دونوں کو شامل ہے کیونکہ جو وجہ ہے وہ مختلف نہیں ہوتی
ف - یعنی بہر صورت غلام کی قیمت یا جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا - واطلاق البیع ینتظم البیع بشرط الخیار
للمشتری لانه یزیل الملک بخلاف ما اذا کان الخیار للبائع ونقضه وبخلاف العرض علی البیع لان الملک
ما زال - اور مطلق لفظ بیع بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جسمیں مشتری کے واسطے خیار ہو کیونکہ ایسی بیع سے بائع کی ملکیت زائل ہوجاتی
ہے بخلاف اسکے اگر مولی نے اپنے واسطے خیار شرط کیا پھر بیع توڑدی تو مولی پر فدیہ لازم نہوگا اور بخلاف اسکے اگر مولی نے اسکو بیع
کے واسطے پیش کیا تو بھی فدیہ لازم نہوگا اسواسطے کہ بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوئی ف - تو لازم نہ آیا کہ اُسنے فدیہ اختیار کیا ہے
اگرچہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اپنے خیار پر فروخت کرکے بیع توڑی ہو یا بیع کے واسطے پیش کیا ہو - ولو باعه بیعا فاسدا
لم یصر مختارا حتی یسلمه لان الزوال به بخلاف الکتابة الفاسدة لان موجبه یثبت قبل قبض البدل فیصیر بنفسها
مختارا ولو باعه مولاه من المجنی علیه فهو مختار - اور اگر مولی نے اُسکو جرم سے آگاہ ہونے کے بعد بطور بیع فاسد فروخت
کیا تو ابھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہوگا یہانتک کہ اس غلام کو مشتری کے سپرد کرے کیونکہ سپردگی ہی سے ملکیت زائل
ہوگی یعنے بیع صحیح میں تو فروخت ہی سے ملکیت زائل ہوجاتی ہے اور بیع فاسد میں بعد سپردگی کے ملکیت فاسد ہوتی ہے

بخلاف

بخلاف اسکے اگر اس غلام مجرم کو بعد آگاہی جرم کے کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب کیا تو فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائیگا
اسواسطے کہ یہ حکم بعقد کتابت واجب ہوتا ہی وہ عوض وصول کرنے سے پہلے ہی ثابت ہو جاتا ہی تو فقط کتابت ہی سے
فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائیگا اور اگر بعد آگاہی جرم کے مولی نے اس غلام کو اُسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جسکے
حق مین غلام سے جرم سرزد ہوا ہی تو بھی مولے دربارۂ جرم کے فدیہ اختیار کرنے والا ہوگیا ف — یعنی بیع کرنا اس
امر کی دلیل ہی کہ وہ مستحق جرم کو فدیہ ادا کریگا لیکن یہ حکم صرف بیع مین ہی۔ بخلاف ما اذا وہبہ منہ لان المستحق له
اخذہ بغیر عوض وہو متحقق فی الہبۃ دون البیع واعتاق المجنی علیہ بامر المولے بمنزلۃ اعتاق المولے
فیما ذکرناہ لان فعل المامور مضاف الیہ۔ بخلاف بیع کے اگر مولی نے اس غلام کو اُسی شخص کو ہبہ کر دیا جسپر غلام
سے جرم سرزد ہوا ہی تو فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا اسواسطے کہ مستحق جرم کو یہ استحقاق تھا کہ غلام مذکور کو مفت بغیر
عوض لے لے اور ہبہ مین یہی بات پائی گئی گو بیع مین نہین پائی جاتی ہی۔ اور اگر اُس شخص نے جسپر غلام نے جرم کیا تھا
اس غلام کو بحکم مولے آزاد کر دیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے مین یہ اعتاق ایسا ہی جیسے مولی نے خود آزاد کیا
یعنی جیسا آگاہی جرم کے مولی کا خود آزاد کر دینا فدیہ کا اختیار ہی اسی طرح مولے کا دوسرے شخص کو اعتاق کا حکم دینا بھی
فدیہ کا اختیار ہی کیونکہ مامور کا فعل بجانب مولی مضاف ہوگا یعنی گویا مولی نے خود یہ کام کیا۔ ولو ضربہ فنقصہ فہو
مختارا اذا کان عالما بالجنایۃ لانہ حبس جزءا منہ وکذا اذا کانت بکرا فوطئہا وان لم یکن معلقا لما قلنا
بخلاف التزویج لانہ عیب من حیث الحکم وبخلاف وطی الثیب علی ظاہر الروایۃ لانہ لاینقص من
غیر اعلاق وبخلاف الاستخدام لانہ لایختص بالملک ولہذا لایسقط بہ خیار الشرط ولا یصیر مختارا بالاجارۃ
والرہن فی الاظہر وکذا بالاذن فی التجارۃ وان رکبہ دین لان الاذن لایفوت الدفع ولاینقص
الرقبۃ الا ان لولی الجنایۃ ان یمتنع من قبولہ لان الدین لحقہ من جہۃ المولی فیلزم المولے قیمتہ۔
اور اگر مولی نے اس غلام مجرم کو اسطرح مارا کہ اُسمین کچھ نقصان آگیا مثلاً آنکھ جاتی رہی پس اگر جرم سے آگاہ ہونے
کے بعد ایسا کیا تو وہ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہوگیا کیونکہ اُسنے غلام مین ایک جزو روک لیا یعنی اب غلام کو نہین
دے سکتا۔ اسی طرح اگر مجرمہ کوئی باندی ہو جو باکرہ تھی پس اُس سے وطی کرلے تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا
اگرچہ اُس وطی سے حمل نرہا ہو کیونکہ اُسنے ایک جزو روک لیا بخلاف اسکے اگر اُسنے باندی کا نکاح کر دیا تو فدیہ
اختیار کرنے والا نہوگا کیونکہ یہ عیب ازراہ حکم ہی لیکن درحقیقت عیب نہین ہی حتی کہ مولی اُسکو دے سکتا ہی اور
برخلاف اسکے اگر مجرمہ باندی ثیبہ ہو تو اُسکے ساتھ وطی کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا جبتک حمل نرہے
یہی ظاہر الروایۃ ہی کیونکہ بدون حمل رہنے کے اسمین حقیقۃً کوئی نقص نہین پیدا ہوتا ہی اور برخلاف اسکے اگر
مملوک مجرم سے باوجود آگاہی جرم کے خدمت لی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا کیونکہ خدمت لینا کچھ ملکیت کے
ساتھ مختص نہین ہی ولہذا خدمت لینے سے خیار شرط ساقط نہین ہوتا ہی۔ اور اگر مولے نے اس غلام مجرم کو اجارہ
پر دیدیا یا رہن کر دیا تو دو روایتون مین سے اظہر یہ ہی کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہین ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اسکو
تجارت کی اجازت دیدی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہوگا اگرچہ اُسپر قرضے چڑھ جائین اسواسطے کہ تجارت کی
اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار نہین جاتا اور نہ اُسکی ذات مین کوئی نقص پیدا کرنا لازم آتا ہی لیکن مستحق
جرم کو یہ اختیار ہی کہ قرضدار غلام کو قبول کرنے سے انکار کرے کیونکہ مولی کی جانب سے اُسپر قرضہ چڑھ گیا ہی تو مولی پر
اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ قال ومن قال لعبدہ ان قتلت فلانا او رمیتہ او شججتہ فانت حر

فهو مختار للفداء ان فعل ذلك وقال زفر رح لا يصير مختارا للفداء لان وقت تكلمه لا جناية ولا علم له بوجوده وبعد الجناية لم يوجد منه فعل يصير به مختارا الا ترى انه لو علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم حلف ان لا يطلق او لا يعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لا يحنث في يمينه تلك كذا هذا ولنا انه علق الاعتاق بالجناية والمعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فصار كما اذا اعتقه بعد الجناية الا يرى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار فوالله لا اقربك يصير ابتداء الايلاء من وقت الدخول وكذا اذا قال لها اذا مرضت فانت طالق ثلاثا فمرض حتى طلقت ومات من ذلك المرض يصير فارا لانه يصير مطلقا بعد وجود المرض بخلاف ما اورد لان غرضه طلاق او عتق يمكنه الامتناع عنه اذ اليمين للمنع فلا يدخل تحته ما لا يمكنه الامتناع عنه ولانه حرضه على مباشرة الشرط بتعليق اقوى الدواعي اليه والظاهر انه يفعله فهذا دلالة الاختيار۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے دیہ کو قتل کیا یا اسکو تیر یا پتھر مارا یا اسکے سر و چہرہ کو زخمی کیا تو تو آزاد ہے تو مولی فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا بشرطیکہ غلام یہ کام کرے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ کلام کرنے کے وقت کوئی جرم موجود نہ تھا اور جرم موجود ہونے کا اسکو علم نہیں ہے اور بعد جرم کے مولی کی طرف سے کوئی کلام نہیں پایا گیا کہ جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسنے طلاق یا اعتاق کو شرط پر معلق کیا پھر قسم کھائی کہ طلاق نہیں دیگا یا اعتاق نہیں کریگا یعنی مثلاً عورت یا مملوک سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق یا تو آزاد ہے پھر قسم کھائی کہ میں طلاق یا اعتاق کا فعل نہیں کرونگا پھر شرط مذکور پائی گئی اور طلاق یا عتق ثابت ہو گیا تو وہ اپنی قسم مذکور میں حانث نہ ہوگا یعنی بعد قسم کے کوئی فعل نہیں پایا گیا پس ایسا ہی اس مسئلہ میں بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسنے آزاد کرنے کو اس جرم کے ساتھ معلق کیا اور جو امر کسی شرط سے معلق ہو وہ شرط پائے جانے کے وقت فی الحال نازل ہو جاتا ہے جیسے وہ امر بغیر تعلیق ہو تو ایسا ہو گیا جیسے بعد جرم کے اس غلام کو آزاد کیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کرونگا تو عورت کے داخل ہونے کے وقت سے یہ ابتدائے ایلاء ہوگا۔ اور اسی طرح اگر زوجہ سے کہا کہ اگر میں بیمار ہوا تو تین طلاق سے تو مطلقہ ہے پھر خود بیمار ہوا یہانتک کہ طلاق واقع ہو گئی اور وہ اسی مرض میں مرگیا تو عورت کے ترکہ سے فرار کرنے والا قرار پاویگا کیونکہ وہ مرض پائے جانے کے وقت طلاق دینے والا ہو جائیگا (اور مرض موت میں طلاق دینا فرار ہے چنانچہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا) بخلاف اس مسئلہ کے جو زفر رحمہ اللہ نے پیش کیا کیونکہ اسمیں قسم کھانے والے کی غرض یہ ہے کہ ایسا طلاق و اعتاق نہیں کریگا جس سے باز رہنا ممکن ہو اسواسطے کہ قسم تو باز رہنے ہی کی غرض سے ہوتی ہے تو قسم کے تحت میں ایسی چیز داخل نہ ہوگی جس سے باز رہنا ممکن نہیں ہے۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل ہے کہ مولے نے غلام کو شرط مذکور عمل میں لانے پر ایسی چیز کے ساتھ برانگیختہ کیا کہ وہ اسکے حق میں نہایت رغبت کی چیز ہے یعنی آزادی پر معلق کیا کہ اسکی خواہش سے وہ ضرور اس فعل کا مرتکب ہوگا پس یہ کھلی بات ہے کہ غلام یہ فعل کریگا تو یہ دلیل ہے کہ مولی نے مجروح کے حق میں فدیہ دینا اختیار کر لیا۔ قال واذا قطع العبد يد رجل عمدا فدفع اليه لقضاء او بغير قضاء فاعتقه ثم مات من اليد فالعبد صلح بالجناية وان لم يعتقه رد على المولى وقيل للاولياء اقتلوه او اعفوا عنه ووجه ذلك وهو انه اذا لم يعتقه وسرى تبين ان الصلح وقع باطلا لان الصلح كان عن المال لان اطراف العبد لا يجري القصاص بينها وبين اطراف الحر فاذا سرى تبين ان المال غير واجب۔

ہو وانما الواجب ہو القود فكان الصلح واقعا بغير بدل فبطل والباطل لا يورث الشبهة كما اذا وطی المطلقة الثلث فی عدتہا مع العلم بحرمتہا علیہ فوجب القصاص - اگر ایک غلام نے ایک شخص آزاد مثلاً زید کا ہاتھ عمداً کاٹا پس اس جرم میں غلام مذکور زید کو دیا گیا خواہ بحکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو پس زید نے اُسکو آزاد کر دیا پھر زید اس زخم سے مرگیا تو غلام مذکور اس جرم سے صلح ہو یعنی ہاتھ کے زخم سے اور جو کچھ اس زخم سے پیدا ہو سبکے صلح قرار دیا جائیگا اور اگر زید نے اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو غلام مذکور اپنے مولے کو واپس دیا جائیگا اور زید کے وارثون سے کہا جائیگا کہ چاہو اس غلام کو قتل کرو یا عفو کرو اسکی وجہ یہ ہو کہ جب زید نے اُسکو آزاد نہیں کیا اور پھر زخم کی سرایت سے اُسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ صلح مذکور باطل واقع ہوئی تھی کیونکہ صلح تو مال پر تھی کیونکہ اعضاے غلام اور اطراف آزاد کے درمیان قصاص نہیں جاری ہوتا ہی پس جب سرایت سے اُسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ مال واجب ہی نہیں تھا بلکہ فقط قصاص واجب تھا تو صلح مذکور بغیر عوض واقع ہوئی تو باطل ٹھہری اور جو چیز باطل ہو اُس سے کوئی شبہہ بھی نہیں حاصل ہوتا ہی یعنے ایسی صلح سے قصاص ساقط ہونے کا شبہہ بھی پیدا نہوگا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت مین وطی کرلی باوجودیکہ حرام ہونا جانتا تھا تو حد زنا واجب ہوتی ہی اور شبہہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہی اسی طرح یہان بھی قصاص واجب ہوگا ف یہ سب اُس صورت مین کہ اُس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو - بخلاف ما اذا اعتقہ لان اقدامہ علی الاعتاق یدل علی قصدہ تصحیح الصلح لان الظاہر ان من اقدم علی تصرف یقصد تصحیحہ ولا صحة لہ الا ان یجعل صلحا عن الجناية وما یحدث منہا ولہذا لو نص علیہ ورضی المولے بہ یصح وقد رضی المولی بہ لانہ لما رضی بکون العبد عوضا عن القلیل یکون اریٰ بکونہ عوضا عن الکثیر فاذا اعتق یصح الصلح فی ضمن الاعتاق ابتداء واذا لم یعتق لم یوجد الصلح ابتداء والصلح الاول وقع باطلا فیرد العبد الی المولی والاولیاء علی خیرتہم فی العفو والقتل وذکر فی بعض النسخ رجل قطع ید رجل عمدا فصالح القاطع المقطوعة یدہ علی عبد ودفعہ الیہ فاعتقہ المقطوعة یدہ ثم مات من ذلک فالعبد صلح بالجناية الی آخر ما ذکرنا من الرواية - بخلاف اسکے اگر زید نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائیگی اسواسطے کہ آزاد کرنے پر اقدام دلالت کرتا ہی کہ زید نے صلح صحیح کرنے کا قصد کیا کیونکہ ظاہر یہ ہی جسنے کسی تصرف پر اقدام کیا تو وہ اُسکے صحیح کرنے کا قصد کرتا ہی اور اسکی صحت کی کوئی صورت سواے اسکے نہیں ہی کہ غلام مذکور کو اس زخم اور اسکے سرایت سے عوض قرار دیا جاوے ولہذا اگر غلام کو دینے وقت اس امر کی تصریح کر دے اور مولی اسپر راضی ہوجاوے تو صحیح ہی اور یہان بھی مولی راضی ہو گیا کیونکہ جب مولے اس امر پر راضی تھا کہ اُسکا غلام صرف زخم قلیل کا عوض ہو تو بدرجۂ اولے اس امر پر راضی ہوا کہ کثیر کا عوض ہو یعنی جان کا عوض قرار پاوے پس جب زید نے اس غلام کو یکبارگی آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے ضمن مین یہ جدید صلح صحیح ہو گئی - اور وہ صورت کہ اُسنے غلام آزاد نہ کیا ہو تو ابتداءً صلح نہیں پائی گئی اور اول صلح تو باطل واقع ہوئی تھی پس غلام مذکور اپنے مولے کو واپس دیا جائیگا اور زید کے وارث مختار رہینگے کہ چاہے عفو کرین یا غلام کو قصاص مین قتل کرین - واضح ہو کہ کتاب کے بعض نسخون مین اسطرح مذکور ہی کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ عمداً کاٹ ڈالا پھر قاطع نے مقطوع سے ایک غلام پر صلح کر کے یہ غلام اُسکو دیا پس مقطوع الید نے یہ غلام آزاد کر دیا پھر اسی زخم سے مرگیا تو امام محمد نے کہا کہ غلام مذکور اس زخم اور اسکی سرایت سے صلح قرار دیا جائیگا پھر آخر تک روایت اسی طرح ہی جو ہمنے اوپر بیان کی ف لیکن روایت اول صحیح ہی - وہذا الوضع یرد اشکالا فیما اذا عفا عن الید ثم سری الی النفس ومات حیث

لا یجب القصاص ہہنا لک وہہنا قال یجب۔ اور دوسری صورت مسئلہ میں ایسی صورت میں اشکال وارد
ہوتا ہے کہ جب اُسنے ہاتھ کے زخم سے عفو کیا پھر زخم مذکور سے سرایت کر کے جان تلف کی تو روایت مشہورہ میں قصاص
واجب نہیں ہوتا حالانکہ اس روایت میں کہا کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ قیل ما ذکر ہہنا جواب القیاس
فیکون الضمان جمیعا علی القیاس والاستحسان وقیل بینہما فرق۔ بعض مشائخ نے اس اعتراض کا
یہ جواب دیا کہ جو حکم اس روایت میں مذکور ہے وہ حکم قیاسی ہے تو عفو و صلح کی دونوں صورتیں بطریق قیاس و بطریق
استحسان مذکور ہوئی ہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔ ووجہہ ان العفو عن الید صح
ظاہرا لان الحق کان لہ فی الید من حیث الظاہر فیصح العفو ظاہرا فبعد ذلک وان بطل حکما یبقی
موجودا حقیقۃ فکفی ذلک لمنع وجوب القصاص اما ہہنا الصلح لا یبطل الجنایۃ بل یقررہا حیث
صالح عنہا علی مال فاذا لم یبطل الجنایۃ لم تمتنع العقوبۃ ہذا اذا لم یعتقہ اما اذا اعتقہ فالتخریج ما ذکرنا
من قبل۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم سے عفو کرنا ظاہرا صحیح ہوا کیونکہ من حیث الظاہر اسکا استحقاق صرف ہاتھ کے
بارہ میں تھا تو ظاہرا عفو صحیح ہوا پھر اسکے بعد عفو مذکور اگرچہ حکما باطل ہو گیا لیکن حقیقۃ باقی ہے تو وجوب قصاص سے
روکنے کے واسطے اسی قدر کافی ہے۔ اور یہاں اس مسئلہ میں تو صلح مذکور اس جنایت کو باطل نہیں کریگی بلکہ اسکو مضبوط
کردیگی کیونکہ اُس نے مال پر صلح کی تو جب جنایت باطل نہوئی تو سزا بھی ممتنع نہوگی پھر یہ ممتنع نہ ہونا اُس صورت میں ہے
کہ اُسنے غلام کو آزاد نہ کیا ہو اور اگر اُسنے غلام مذکور آزاد کردیا تو مسئلہ کا حکم اُس طور پر نکلیگا جو پہلے اوپر بیان کردیا

قال واذا جنی العبد الماذون لہ جنایۃ وعلیہ الف درہم فاعتقہ المولی ولم یعلم بالجنایۃ فعلیہ
قیمتان قیمۃ لصاحب الدین وقیمۃ لاولیاء الجنایۃ لانہ اتلف حقین کل واحد منہما مضمون بکل
القیمۃ علی الانفراد الدفع للاولیاء والبیع للغرماء فکذا عند الاجتماع ویمکن الجمع بین الحقین ایفاء من
الرقبۃ الواحدۃ بان یدفع الی ولی الجنایۃ ثم یباع للغرماء فیضمنہما باتلافہ بخلاف ما اذا اتلفہ
اجنبی حیث تجب قیمۃ واحدۃ للمولی ویدفعہا المولی الی الغرماء لان الاجنبی انما یضمن للمولی
بحکم الملک فلا یظہر فی مقابلتہ الحق لانہ دونہ وہہنا یجب لکل واحد منہما باتلاف الحق فلا ترجیح
فیظہران فیضمنہما۔ اگر غلام ماذون نے کوئی جرم کیا حالانکہ اُسپر ہزار درم قرضہ ہے اور اُسکو مولی نے آزاد کردیا
حالانکہ اسے کو جرم کا حال معلوم نہیں ہے تو مولی پر دو قیمتیں واجب ہونگی ایک قیمت غلام تو قرضخواہوں کے واسطے
ہوگی اور دوسری قیمت وارثان مقتول کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ مولی نے ایسے دو حق تلف کیے جنمیں سے
ہر ایک کے واسطے علحدہ علحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہے چنانچہ اولیاے مقتول کو دینا واجب ہے اور
قرضخواہوں کے واسطے بیچنا واجب ہے پس اسی طرح دونوں جمع ہونے کی صورت میں حکم ہوگا۔ اور واضح ہو کہ
ایک ہی رقبہ سے ادا کرنے کے طور پر دو حقوں کا جمع ہونا ممکن ہے باین طور کہ ولی مقتول کو دیدیا جائے پھر دو
قرضخواہوں کے واسطے فروخت کیا جائے پس تلف کرنے کی وجہ سے مولی ان دونوں کا ضامن ہوگا۔ بخلاف
اسکے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے تلف کیا کہ اس صورت میں اجنبی پر مولی کے واسطے ایک ہی قیمت واجب
ہوگی کہ مولی اُسکو غلام کے قرضخواہوں کو دیدیگا اسواسطے کہ اجنبی تو مولی کے لیے بوجہ ملکیت کے اس قیمت کا
ضامن ہوتا ہے پس بمقابلہ ملک کے کوئی حق ظاہر نہوگا اسواسطے کہ ملکیت سے ہر حق کمتر ہے اور مسئلہ مذکورہ میں
ہر ایک حقدار کے واسطے اسوجہ سے قیمت واجب ہوگی کہ مولی نے محل حق کو تلف کردیا تو کوئی ترجیح کی وجہ

نہیں ہے پس وہ زوج کے واسطے ضامن ہوگا۔ قال واذا استدانت الامۃ الماذون لہا اکثر من قیمتہا ثم ولدت فانہ یباع الولد معہا فی الدین وان جنت جنایۃ لم یدفع الولد معہا والفرق ان الدین وصف حکمی فیہا واجب فی ذمتہا متعلق برقبتہا استیفاء فیسری الی الولد کولد المرہونۃ بخلاف الجنایۃ لان وجوب الدفع فی ذمۃ المولی لا فی ذمتہا وانما یلاقیہا اثر الفعل الحقیقی وہو الدفع و السرایۃ فی الاوصاف الشرعیۃ دون الاوصاف الحقیقیۃ۔ اگر ایسی باندی نے جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہے اپنے اوپر اپنی قیمت سے زیادہ اودھار قرضہ چڑھا یا پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا تو قرضہ کے بارہ میں بچہ بھی اُسکے ساتھ فروخت کیا جائیگا اور اگر اس باندی نے کوئی جنایت کی ہو تو بچہ اُسکے ساتھ نہیں دیا جائیگا اور فرق یہ ہے کہ قرضہ تو اس باندی میں ایک حکمی وصف ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے اور وصول ہونے میں اسی باندی کی گردن سے متعلق ہے تو یہ اُسکی اولاد کی جانب بھی ساری ہوگا جیسے مرہونہ باندی کا بچہ بھی اُسکے ساتھ مرہون ہوجاتا ہے بخلاف جنایت کے کہ جرمہ کو دینا اس باندی کے ذمہ نہیں بلکہ اُسکے مولی کے ذمہ واجب ہے اور باندی کے ساتھ تو فعل حقیقی اثر لاحق ہوتا ہے یعنے مولی کے دینے کا اثر اس باندی پر عاید ہوتا ہے اور رہا قرضہ یا رہن کی سرایت تو یہ وصف حقیقی نہیں بلکہ وصف شرعی ہے۔ قال واذا کان العبد لرجل زعم رجل ان مولاہ اعتقہ فقتل العبد ولیا لذلک الرجل خطأ فلا شئ لہ لانہ لما زعم ان مولاہ اعتقہ فقد ادعی الدیۃ علی العاقلۃ وابرأ العبد والمولی الا انہ لا یصدق علی العاقلۃ من غیر حجۃ۔ اگر زید کا ایک غلام ہو جسکی نسبت خالد نے کہا کہ زید نے اسکو آزاد کردیا ہے پھر غلام مذکور نے خالد کے کسی مورث کو خطاء سے قتل کیا تو خالد کے واسطے کچھ نہیں ملیگا اسواسطے کہ جب خالد نے دعوی کیا کہ اسکے مولی نے اسکو آزاد کیا تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعوی کیا اور مولی و اُسکے غلام کو دیت سے بری کیا لیکن مددگار برادری پر اسکے دعوی کی تصدیق نہوگی جب تک کہ حجت نہ لاوے یعنی خالی دعوی کی وجہ سے مددگار برادری پر دیت واجب نہوگی۔ قال واذا اعتق العبد فقال لرجل قتلت اخاک خطأ وانا عبد وقال الآخر قتلتہ وانت حر فالقول قول العبد لانہ منکر للضمان لما انہ اسندہ الی حالۃ معہودۃ منافیۃ للضمان اذ الکلام فیما اذا عرف رقہ والوجوب فی جنایۃ العبد علی المولی دفعا او فداء وصار کما اذا قال البالغ العاقل طلقت امرأتی وانا صبی او بعت داری وانا صبی او قال طلقت امرأتی وانا مجنون وقد کان جنونہ معروفا کان القول قولہ لما ذکرنا۔ اگر ایک غلام جسکی غلامی معروف تھی آزاد کیا گیا پس اُسنے ایک شخص مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تیرے بھائی کو خطاء سے قتل کیا تھا درحالیکہ میں غلام تھا اور اس شخص زید نے کہا کہ تونے اُسکو قتل کیا درحالیکہ تو آزاد تھا تو اسمیں غلام ہی کا قول معتبر ہوگا اسواسطے کہ وہ تاوان دیت سے منکر ہے اسواسطے کہ اسنے قتل کو ایسی حالت کی جانب منسوب کیا جو معلوم ہے اور وہ تاوان واجب ہونے سے منافی ہے اسواسطے کہ ہمارا کلام ایسے غلام کی صورت میں ہے جسکا غلام ہونا معروف ہو اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اُسکے مولی پر واجب ہوتا ہے چاہے غلام کو دیدے یا اُسکا فدیہ دیدے اور یہ امر ایسا ہوگیا جیسے عاقل بالغ نے کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تھی درحالیکہ میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنا گھر فروخت کیا درحالیکہ میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی درحالیکہ میں مجنون تھا حالانکہ اس شخص کا جنون معروف ہے یعنے لوگوں میں اسکا مجنون ہونا کسی زمانہ میں معروف ہے تو اس صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے اوپر وجوب سے انکار کرتا ہے۔ قال ومن اعتق جاریۃ ثم قال لہا قطعت یدک وانت امتی وقالت قطعتہا وانا حرۃ فالقول قولہا وکذلک

كل ما أخذ منها إلا الجماع والغلة استحساناً وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وقال محمد لا يضمن إلا شيئاً قائماً بعينه يؤمر برده عليها لأنه منكر وجوب الضمان لإسناده الفعل إلى حالة معهودة منافية له كما في المسألة الأولى وكما في الوطي والغلة وفي الشيء القائم أقر بيدها حيث اعترف بالأخذ منها ثم ادعى التملك عليها وهي منكرة والقول قول المنكر فلهذا يؤمر بالرد إليها۔ اگر ایک شخص مثلاً زید نے ایک باندی آزاد کی پھر اس باندی سے کہا کہ مین نے تیرا ہاتھ کاٹا درحالیکہ تو میری باندی تھی اور باندی نے کہا کہ تو نے میرا ہاتھ کاٹا درحالیکہ مین آزاد ہو چکی تھی تو قول باندی کا قبول ہوگا اور اسی طرح ہر چیز جو اس باندی سے لے لی ہو اسمین بھی باندی کا قول قبول ہے سوائے جماع و کمائی کے کہ ان دونون مین استحساناً مولی کا قول قبول ہے یعنے اگر باندی نے کہا کہ تو نے مجھے جماع کیا یا میری کمائی لی درحالیکہ مین آزاد ہو چکی تھی اور مولے نے کہا کہ نہین بلکہ تو میری باندی تھی تو استحساناً مولے کا قول قبول ہے اور یہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ مولی کسی چیز کا ضامن نہوگا سوائے اس چیز کے جو بعینہ قائم ہو کہ اُسکی بابت مولی کو حکم دیا جائیگا کہ باندی کو واپس کرے اسواسطے کہ مولی اپنے اوپر تاوان واجب ہونے سے منکر ہے کیونکہ اُسنے اپنے فعل کو ایسی حالت معروفہ کی جانب منسوب کیا جو تاوان سے منافی ہے یعنے باندی کا مملوک ہونا معروف ہے اور مولی نے اسی حالت مین اپنے فعل کا اقرار کیا تو ضامن نہوگا جیسے مسئلہ گذشتہ مین ہے اور جیسے وطی و کمائی کے بارہ مین ہے۔ اور رہی وہ چیز جو بعینہ قائم ہو تو مولی نے اس چیز پر باندی کا قبضہ ہونے کا اقرار کیا کیونکہ وہ مقر ہے کہ مین نے اسکو باندی سے لیا ہے پھر دعوی کرتا ہے کہ مین نے باندی پر اپنی ملکیت حاصل کی حالانکہ باندی اس سے منکر ہے اور منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے لہذا مولی کو حکم دیا جائیگا کہ یہ چیز باندی کو واپس دے دے یا اپنے دعوی پر گواہ لاوے اور شیخین رح کے نزدیک خواہ وہ شی قائم ہو یا نہو سوائے جماع و کمائی کے کل چیزون مین باندی کا قول قبول ہوگا اور مولی ضامن ہے۔ ولهما أنه أقر بسبب الضمان ثم ادعى ما يبرئه فلا يكون القول قوله كما إذا قال لغيره فقأت عينك اليمنى وعيني اليمنى صحيحة ثم فقئت وقال المقر له لا بل فقأتها وعينك اليمنى مفقوءة فإن القول قول المقر له وهذا لأنه ما أسنده إلى حالة منافية للضمان لأنه يضمن يدها لو قطعها وهي مديونة وكذا يضمن مال الحربي إذا أخذه وهو مستأمن بخلاف الوطي والغلة لأن وطي المولى أمته المديونة لا يوجب العقر وكذا أخذه من غلتها وإن كانت مديونة لا يوجب الضمان عليه فحصل الإسناد إلى حالة معهودة منافية للضمان۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے سبب تاوان کا اقرار کیا یعنی لے لینا پھر ایسی چیز کا دعوی کیا جو اُسکو تاوان سے بری کرے تو خالی دعوی قبول نہوگا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ مین نے تیری داہنی آنکھ پھوڑی درحالیکہ میری داہنی آنکھ تندرست تھی پھر پھوڑی گئی یعنی مین نے تیری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت مین زائل کی کہ میری داہنی آنکھ مین روشنی موجود تھی پھر تیرے قصاص سے پہلے کسی نے میری داہنی آنکھ کی روشنی بھی زائل کر دی اور مقرلہ نے کہا کہ نہین بلکہ تو نے میری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت مین زائل کی کہ تیری داہنی آنکھ اندھی تھی یعنے ارش مالی واجب ہے تو مقرلہ کا قول قبول ہوتا ہے یہی اس مسئلہ مین ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مولی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی جانب نسبت نہیں کیا جو تاوان سے منافی ہو کیونکہ لونڈی ہونا کچھ تاوان سے منافی نہین ہے اسواسطے کہ اگر مولی اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت مین کاٹے کہ وہ تجارت کی وجہ سے قرضدار ہو گئی ہو تو مولے اُسکے ہاتھ کا ضامن ہوتا ہے حالانکہ وہ مولی کی مملوکہ ہے ۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لیکر دار الحرب مین جاوے اور کسی حربی کا مال لے لے پھر وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام مین آوے اور یہ کہے کہ مین نے

جیسے ایسی حالت میں مال لیا کہ وہ حربی کا قرضہ تھا اور وہ کہے کہ نہیں بلکہ ایسی حالت میں لیا کہ میں مسلمان تھا تو مقر ضامن
ہوگا بخلاف وطی و کمائی کے کیونکہ مولی اگر اپنے قرضدار باندی سے وطی کرے تو قرضخواہوں کے واسطے مولی پر عقر واجب
نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر مولے اُسکی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ باندی قرضدار ہو تو وطی و کمائی لینے
کی نسبت البتہ ایسی حالت معروفہ کی جانب ہوئی جو ضمان کے منافی ہے ف۔ لہذا وطی و کمائی میں تاوان واجب نہ ہوگا
اور باقی چیزوں میں تاوان واجب ہوگا۔ قال واذا امر العبد المحجور علیہ صبیا حرا بقتل رجل فقتلہ فعلی عاقلۃ
الصبی الدیۃ لانہ ہو القاتل حقیقۃ وعمدہ وخطأہ سواء علی ما بینا من قبل ولا شئ علی الامر وکذا اذا کان
الامر صبیا لانہما لا یؤاخذان باقوالہما لان المواخذۃ فیہما باعتبار الشرع وما اعتبر قولہما ولا رجوع لعاقلۃ
الصبی علی الصبی الامر ابدا ویرجعون علی العبد الامر بعد الاعتاق لان عدم الاعتبار لحق المولی
وقد زال لا لنقصان اہلیۃ العبد بخلاف الصبی لانہ قاصر الاہلیۃ۔ اگر ایسے غلام نے جو تصرفات سے مجور
و ممنوع ہے کسی طفل آزاد کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو قتل کر دے پس اُسنے قتل کر دیا تو طفل کی مددگار برادری پر مقتول کی
دیت واجب ہوگی کیونکہ درحقیقت وہی قاتل ہے اور طفل کا عمداً قتل کرنا و خطاء سے قتل کرنا دونوں برابر ہیں جیسا کہ
ہمنے سابق میں بیان کیا ہے اور حکم دینے والے غلام مذکور پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی فی الحال جب تک غلام ہے ماخوذ نہ ہوگا
اور اسی طرح اگر اس مسئلہ میں طفل کو حکم دینے والا بھی طفل ہو تو بھی یہی حکم ہے اسواسطے کہ طفل اپنے قول کی وجہ سے ماخوذ
نہیں ہوتا ہے کیونکہ اقوال کا مواخذہ تو شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے حالانکہ شرع نے اطفال کا قول معتبر نہیں رکھا۔ پھر
طفل قاتل کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا وہ حکم دینے والے طفل سے کبھی نہیں واپس لے سکتے ہیں یعنی طفل
بعد بلوغ کے کبھی نہیں واپس پاوینگے اور حکم دینے والے غلام سے بعد آزاد ہونے کے واپس لے سکتے ہیں کیونکہ
قول غلام کا اعتبار نہ ہونا صرف حق مولی کی وجہ سے تھا اور نقصان لیاقت کی وجہ سے نہیں تھا اور بعد آزادی کے
حق مولے زائل ہوگیا تو ماخوذ ہوگا بخلاف طفل حکم دہندہ کے کہ اُسمیں لیاقت ہی قاصر ہے ف۔ کیونکہ طفل کے
مکلف ہونے میں عقل و بلوغ کا اعتبار ہے۔ قال وکذلک ان امر عبدا معناہ ان یکون الامر عبدا والمامور
عبدا محجورا علیہما یخاطب مولی القاتل بالدفع او الفداء ولا رجوع لہ علی الاول فی الحال ویجب ان
یرجع بعد العتق باقل من الفداء وقیمۃ العبد لانہ غیر مضطر فی دفع الزیادۃ وہذا اذا کان القتل خطأ
وکذا اذا کان عمدا والعبد القاتل صغیرا لان عمدہ خطأ اما اذا کان کبیرا یجب القصاص لجریانہ بین الحر
والعبد۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا بھی غلام مجور ہے اور
مامور بھی غلام مجور ہے پس مامور مجور نے اُس شخص کو قتل کیا تو دو حال سے خالی نہیں کہ بطور خطاء ہوگا یا بطور عمد ہوگا اور
غلام قاتل بالغ ہوگا یا غیر بالغ ہوگا پس اگر قتل خطاء ہو تو قاتل کے مولی کو حکم دیا جائیگا کہ غلام قاتل دیدے یا اسکا فدیہ
دے اور مولی نے جو کچھ دیا اسکو غلام حکم دہندہ سے فی الحال واپس نہیں لے سکتا ہے مگر بعد آزادی کے واپس
لینے کا استحقاق ہونا چاہیے مگر مال فدیہ و قیمت غلام میں سے جو کم ہو اُسکا استحقاق ہوگا اسواسطے کہ وہ زائد کے
دینے میں مجبور نہیں ہے ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استحقاق جبھی ہونا چاہیے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ سب
اُس صورت میں کہ قتل بخطاء واقع ہوا ہو۔ اور اگر اُس نے عمداً قتل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قاتل غیر بالغ ہے تو بھی یہی
حکم ہوگا اسواسطے کہ غیر بالغ کا قتل عمد بھی خطاء ہے اور اگر غلام قاتل بالغ ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ آزاد و غلام کے
درمیان قصاص جاری ہوتا ہے۔ قال واذا قتل العبد رجلین عمدا ولکل واحد منہما ولیان فعفا احد ولیی

کل واحد منہما فان المولے یدفع نصفہ الی الآخرین او یفدیہ بعشرۃ الاف درہم لانہ لما عفا احد ولیی کل واحد منہما سقط القصاص وانقلب مالا فصار کما لو وجب المال من الابتداء وہذا لان حقہم فی رقبتہ او فی عشرین الفا وقد سقط نصیب العافیین وہو النصف ویبقی النصف۔ اگر ایک غلام نے دو شخصوں کو عمداً قتل کیا اور ان دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو ولی ہیں پس ہر ایک کے دونوں ولیوں میں سے ایک ایک نے عفو کر دیا تو مولی کو اختیار ہے کہ چاہے جس غلام کو ان دونوں باقیوں کو دیدے یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درم دے اسواسطے کہ جب دونوں مقتولوں کے ولیوں میں سے ایک ایک نے عفو کیا تو قصاص ساقط ہو گیا اور باقیوں کا حق بدل کر مال ہو گیا پس اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے ابتداء سے مال واجب ہوا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اولیاء مقتولین کا حق اس غلام کا رقبہ یا بیس ہزار درم تھا جبکہ قصاص نہ ادا ہو اور انہیں سے دونوں معاف کرنے والوں کا حصہ ساقط ہو گیا اور یہ نصف تھا تو مطالبہ کرنے والوں کے واسطے فقط نصف باقی رہا ف۔۔۔ اور یہ نصف غلام یا دس ہزار درم ہیں پس مولی کو اختیار ہے کہ جو چاہے ادا کرے۔ فان کان قتل احدہما عمداً والآخر خطاء فعفا احد ولیی العمد فان فداہ المولے فداہ بخمسۃ عشر الفا خمسۃ الاف للذی لم یعف من ولیی العمد وعشرۃ الاف لولیی الخطاء لانہ لما انقلب العمد مالا کان حق ولیی الخطاء فی کل الدیۃ عشرۃ الاف وحق احد ولیی العمد فی نصفہا خمسۃ الاف ولا تضایق فی الفداء فتجب خمسۃ عشر الفا۔ اور اگر اس غلام نے دونوں مقتولوں میں سے ایک کو عمداً اور دوسرے کو خطاء سے قتل کیا ہو پھر مقتول عمد کے دو ولیوں میں سے ایک نے معاف کیا تو مولی کو اختیار ہو گیا کہ چاہے غلام دے یا فدیہ دے پس اگر مولی نے اسکا فدیہ دیا تو پندرہ ہزار درم دے جنمیں سے پانچ ہزار درم اس ولی عمد کے ہیں جسنے معاف نہیں کیا اور دس ہزار درم مقتول خطاء کے دونوں وارثوں کے واسطے ہیں اسواسطے کہ جب عفو کی وجہ سے قتل عمد بھی بدل کر مال ہو گیا تو مقتول خطاء کے دونوں وارثوں کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درم ہے اور مقتول عمد کے دونوں وارثوں میں سے جسنے معاف نہیں کیا اسکا حق پانچ ہزار درم ہے۔ اور واضح ہو کہ فدیہ دینے میں کوئی تنگی نہیں ہے تو پندرہ ہزار درم واجب ہونگے۔ وان دفعہ دفعہ الیہم اثلاثا ثلثاہ لولیی الخطاء وثلثہ لغیر العافی من ولیی العمد عند ابی حنیفۃ رح وقالا یدفعہ ارباعا ثلثۃ ارباعہ لولیی الخطاء وربعہ لولی العمد فالقسمۃ عندہما بطریق المنازعۃ فیسلم النصف لولیی الخطاء بلا منازعۃ واستوت منازعۃ الفریقین فی النصف الآخر فیتنصف فلہذا یقسم ارباعا وعندہ یقسم بطریق العول والمضاربۃ اثلاثا لان الحق تعلق بالرقبۃ اصلہ الترکۃ المستغرقۃ بالدیون فیضرب ہذا بالکل وذلک بالنصف ولہذہ المسألۃ نظائر واضداد ذکرناہا فی الزیادات۔ اور اگر مولی نے یہ غلام دینا منظور کیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو تین تہائی دے کر دو تہائی مقتول خطاء کے وارثوں کو اور ایک تہائی مقتول عمد کے اس وارث کو جسنے عفو نہیں کیا ہے دیدے اور صاحبین نے فرمایا کہ اسکو چار حصہ کر کے دے از انجملہ تین چوتھائی مقتول خطاء کے دونوں وارثوں کو اور ایک چوتھائی مقتول عمد کے اس وارث کو جسنے عفو نہیں کیا ہے دیدے پس صاحبین کے نزدیک یہ بٹوارہ بطریق منازعت ہے پس دونوں وارثان خطاء کو نصف غلام بلا منازعت مسلم ہو گا اور باقی نصف میں دونوں فریقین کی منازعت قائم ہو گی پس وہ نصفا نصف کر دیا جائیگا یعنی اسمیں سے بھی ایک نصف مقتول خطاء کے وارثوں کو ملیگا لہذا اس غلام کے چار حصے کیے جائینگے اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ بٹوارہ بطریق عول و مضاربت کے تین تہائی ہو گا اسواسطے کہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گردن سے ہے اور اصل اس مسئلہ کی وہ ترکہ ہے جو قرضوں میں مستغرق ہو پس اسکی بٹوارے کی صورت یہ ہے کہ مقتول خطاء کے دونوں وارث بحساب کل کے اور مقتول عمد کا وارث بحساب نصف شریک کیا جائیگا تو

پسر

یعنی تہائی بتاوان ہوگا اور اس مسئلہ کے دیگر نظائر و مسئلہ ہیں جنکو بعض زیادات میں ذکر کیا ہے فصل۔ کتاب الزیادات بہت سے علما کی تصنیف کا نام ہے جیسے صاحب محیط و قاضیخان و ابوالقاسم احمد ابن محمد عتابی و محمد بن عیسی العمر بردی الشریعۃ جیسے ف کمافی الکشف۔ لیکن ظاہرا اس سے مراد امام محمد کی زیادات کی شرح ہے جیسے جامع صغیر قاضیخان وغیرہ کیونکہ ان میں اس وجہ سے کہ انھون نے امام محمد کے کلام سے اپنا کلام مخلوط کر دیا کہ شناخت نہیں ہو سکتی ہے۔ قال واذا کان عبد بین رجلین فقتل مولی لہما ای قریبا لہما فعفا احدہما بطل الجمیع عند ابی حنیفۃ رح وقالا یدفع الذی عفا نصف نصیبہ الی الآخر او یفدیہ بربع الدیۃ وذکر فی بعض النسخ قتل ولیا لہما والمراد القریب ایضا و ذکر فی بعض النسخ قول محمد رح مع ابی حنیفۃ رح وذکر فی الزیادات عبد قتل مولاہ ولہ ابنان فعفا احد الابنین بطل ذلک کلہ عند ابی حنیفۃ و محمد رح وعند ابی یوسف رح الجواب فیہ کالجواب فی مسائل الکتاب ولم یذکر اختلاف الروایۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس غلام نے دونون مولاؤن کے کسی ولی یعنی قریب کو قتل کیا پھر دونون میں سے ایک نے اس غلام کو عفو کیا تو کل حق مالی و جانی باطل ہوگیا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جس شخص نے عفو کیا ہے وہ اپنا نصف حصہ دوسرے کو دیدے یا چوتھائی دیت سے اسکا فدیہ دے۔ بعض نسخون میں بجائے مولی کے ولی مذکور ہے اور اسکے بھی یہی معنی ہیں کہ قریب کو قتل کیا اور بعض نسخون میں امام محمد کا قول امام ابو حنیفہ کے ساتھ مذکور ہے (اور اشہر یہ کہ امام ابو یوسف کے ساتھ ہے مع۔) اور زیادات میں مذکور ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولی کو قتل کیا اور اسکے دو بیٹے ہیں جنمین سے ایک نے عفو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک یہ کل باطل ہوگیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک اسمین بھی وہی حکم ہے جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے اور کچھ اختلاف روایت مذکور نہیں ہے۔ لابی یوسف رح ان حق القصاص ثبت فی العبد علی سبیل الشیوع لان ملک المولی لا یمنع استحقاق القصاص لہ فاذا عفا احدہما انقلب نصیب الآخر وہو النصف مالا غیر انہ شائع فی الکل فیکون نصفہ فی نصیبہ والنصف فی نصیب صاحبہ فما یکون فی نصیبہ سقط ضرورۃ ان المولی لا یستوجب علی عبدہ مالا وما کان فی نصیب صاحبہ بقی ونصف النصف ہو الربع فلہذا یقال ادفع نصف نصیبک او افدہ بربع الدیۃ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں حق قصاص اسطرح ثابت ہوا تھا کہ تمام غلام میں بطور شائع پھیلا ہوا تھا کیونکہ مولی کی ملکیت اسر ا اسسے مانع نہیں ہے کہ مولی کے واسطے قصاص واجب ہو پس جب اُسکے دو وارثون میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کا نصف حصہ بھی بدل کر مال ہوگیا لیکن اتنی بات ہے کہ یہ بھی کل غلام میں پھیلا ہوا ہے تو اس نصف میں سے بھی آدھا اسکے حصہ میں اور آدھا دوسرے یعنی عفو کرنے والے کے حصہ میں ہوگا پھر جسقدر اسکے حصہ میں پڑا یعنی ایک ہم چوتھائی تو وہ ساقط ہوگیا کیونکہ یہ کھلی بات ہے کہ مولی اپنے غلام پر اپنے واسطے کچھ مال واجب نہیں کر سکتا رہا وہ چہارم جو عفو کرنے والے کے حصہ میں ہے وہ باقی ہے اور چونکہ یہ چہارم ہے لہذا عفو کرنے والے سے کہا جائیگا کہ تو اپنے نصف حصہ کا آدھا اسکو دیدے یا چوتھائی دیت سے اسکا فدیہ دے۔ ولہما ان ما یجب من المال یکون حق المقتول لانہ بدل دمہ ولہذا تقضی منہ دیونہ وتنفذ بہ وصایاہ ثم الورثۃ یخلفونہ فیہ عند الفراغ من حاجتہ والمولی لا یستوجب علی عبدہ دینا فلا تخلفہ الورثۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو مال واجب ہوتا ہے وہ مقتول کا حق ہوتا ہے کیونکہ یہ مال اُسکے خون کا عوض ہے اسی وجہ سے اس مال سے مقتول کے قرضے دیے جاتے ہیں اور اسکی وصیتیں پوری کیجاتی ہیں اور مقتول کی حاجت سے فارغ ہونے کے بعد

اُسکی خلاف اسکے وارثون کو حاصل ہوتی ہے اور چونکہ مردے اپنے غلام پر قرضہ کا استحقاق نہین رکھتا تو اس مال مین مردے کے وارث اُسکے قائم مقام ہونگے۔

فصل

غلام کے جرم کرنے کے بیان مین۔

ومن قتل عبدا خطأ فعلیہ قیمتہ لا تزاد علی عشرۃ الاف درہم فان کانت قیمتہ عشرۃ الاف درہم او اکثر قضی لہ بعشرۃ الآف الا عشرۃ وفی الامۃ اذا زادت قیمتہا علی الدیۃ خمسۃ الاف الا عشرۃ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف والشافعی رح تجب قیمتہ بالغۃ ما بلغت ولو غصب عبدا قیمتہ عشرون الفا فہلک فی یدہ تجب قیمتہ بالغۃ ما بلغ بالاجماع - اگر کسی نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو اُسپر غلام کی قیمت واجب ہوگی لیکن دس ہزار درہم سے زیادہ نہ کی جائیگی پس اگر اس غلام کی قیمت دس ہزار درہم یا زیادہ ہو تو قاتل پر مولی کے واسطے دس درم کم دس ہزار درہم کا حکم دیا جائیگا اور باندی کی صورت مین اگر اُسکی قیمت عورتون کی دیت سے زائد ہو تو دس درم کم پانچہزار درم کا حکم دیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی رح نے فرمایا کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائیگا چاہے جسقدر پہونچے - اور اگر بیس ہزار درم کا ایک غلام غصب کیا تو غاصب کے قبضہ مین مرگیا تو بالاتفاق پوری قیمت واجب ہوگی چاہے جس مقدار تک پہونچے - لہما ان الضمان بدل المالیۃ ولہذا یجب للمولی وہو لا یملک العبد الا من حیث المالیۃ ولو قتل العبد المبیع قبل القبض یبقی العقد وبقاؤہ ببقاء المالیۃ اصلا او بدلا وصار کقلیل القیمۃ وکالغصب ولابی حنیفۃ ومحمد رح قولہ تعالے ودیۃ مسلمۃ الی اہلہ اوجبہا مطلقا وہی اسم للواجب بمقابلۃ الآدمیۃ ولان فیہ معنی الآدمیۃ حتی کان مکلفا وفیہ معنی المالیۃ والآدمیۃ اعلاہما فیجب اعتبارہا باہدار الادنی عند تعذر الجمع بینہما - امام ابو یوسف و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہے اسی واسطے یہ تاوان بعوض غلام کے اُسکے مولی کے لیے واجب ہوتا ہے اور مولی کی ملکیت اس غلام مین صرف مالیت ہی کی راہ سے ہوتی ہے اور اگر فروخت کیا ہوا غلام قبضہ سے پہلے قتل کیا گیا تو عقد بیع باقی رہتا ہے حالانکہ عقد کا باقی رہنا صرف مالیت باقی رہنے پر ہے خواہ اصل مبیع باقی رہے یا اُسکا عوض باقی رہے پس پوری مالیت واجب ہوگی پس یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت مین پوری قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے غصب کی صورت مین چاہے جسقدر قیمت ہو سب واجب ہوتی ہے - اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالے نے فرمایا ودیۃ مسلمۃ الی اہلہ یعنی مقتول خطاء کے وارثون کو دیت دیجاوے - پس مطلق دیت واجب فرمائی اور دیت اس مال کا نام ہے جو بمقابلہ آدمیت کے واجب ہوا اور اس دلیل سے کہ غلام مذکور مین آدمیت کے معنی موجود تھے حتی کہ وہ اسلام شرعی کے واسطے با خطاب مکلف تھا اور اُسمین مالیت کے معنی بھی موجود تھے یعنی بخلاف وہ مال مملوک تھا اور ان دونون معنی مین سے آدمیت کے معنی اعلی ہین تو درصورتیکہ آدمیت اور مالیت دونون کو جمع نہین کر سکتے کہ دیت باعتبار آدمیت کے دین اور قیمت باعتبار مالیت کے دین بلکہ دونون مین سے ایک کا اعتبار کر سکتے ہین تو واجب ہوا کہ اعلی یعنی آدمیت کو واجب کرین اور ادنی یعنی مالیت کو چھوڑ دین - فـــــلازم ہوا کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد و غلام مین فرق کرنے کی جہت سے یعنے دیت سے دس درم گھٹا دیے رہا مسئلہ غصب و بیع و دیت سے کم قیمت تو اسکا جواب یہ ہے کہ غصب مین آدمیت ملحوظ نہین ہے - وضمان الغصب بمقابلۃ المالیۃ اذ الغصب لا یرد الا علی المال وبقاء العقد یتبع الفائدۃ حتی یبقی بعد قتلہ عمدا وان لم یکن

القصاص بدل عن المالیۃ فکذلک امر الدیۃ وفی قلیل القیمۃ الواجب بمقابلۃ الادمیۃ الا انہ لاسمع فیہ فقدرناہ بالقیمۃ رایا بخلاف کثیر القیمۃ لان قیمۃ الحر مقدرۃ بعشرۃ آلاف ونقصنا منہا فی العبد اظہارا لانحطاط رتبتہ وتعیین العشرۃ باثر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔ غصب کا تاوان بمقابلہ مالیت ہی اسواسطے کہ غصب زوال ہی بھاری ہوتا ہی اور عقد بیع باقی رہتے ہیں ایک فائدہ ہی حتی کہ عمداً غلام مقتول ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہی اگرچہ قصاص عوض مالیت نہیں ہی پس یون ہی امر دیت کا حال ہی یعنے عقد بیع باقی رکھنا بوجہ فائدہ کے ہی تو قیمت عوض مالیت ہوگی اس دلیل سے کہ اگر قتل عمد واقع ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہی تاکہ اس سے فسخ بیع یا حصول قصاص کا فائدہ ہو پس جیسے قصاص بالاتفاق عوض مالیت نہیں ہی اسی طرح دیت کا حال ہی کہ وہ عوض مالیت نہیں ہی یا وہ غلام جسکی قیمت دیت سے کم ہو تو اُسکے مقابلہ مین بھی جو کچھ واجب ہی وہ بمقابلہ آدمیت واجب ہی ولیکن اُسکے بارہ مین کوئی دلیل سمعی نہین تھی لہذا ہمنے رائے سے اُسکا اندازہ کیا اور وہ قیمت ہی بخلاف ایسے غلام کے جسکی قیمت دیت سے زائد ہو کیونکہ آزاد کی قیمت بقدر دس ہزار درم کے مقدر کی گئی ہی تو ہمنے غلام کا انحطاط رتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اسکی قیمت سے دس درم کم کر دیے اور دس درم کی تعیین بذریعہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے ہی ف علی قاری نے کہا کہ اس اثر کو عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہی۔ قال وفی ید العبد نصف قیمتہ لا یزاد علی خمسۃ الاف الا خمسۃ لان الید من الآدمی نصفہ فتعتبر بکلہ وینقص ہذا المقدار اظہارا لانحطاط رتبتہ وکل ما یقدر من دیۃ الحر فہو مقدر من قیمۃ العبد لان القیمۃ فی العبد کالدیۃ فی الحر اذ ہو بدل الدم علی ما قررنا وان غصب امۃ قیمتہا عشرون الفا فماتت فی یدہ فعلیہ تمام قیمتہا لما بینا ان ضمان الغصب ضمان المالیۃ۔ اور غلام کے ہاتھ کاٹنے مین اُسکی نصف قیمت واجب ہوگی لیکن پانچ درم کم پانچہزار سے زیادہ نہ کی جائیگی اسواسطے کہ آدمی مین سے ہاتھ اُسکا نصف ہی پس کل پر اسکا قیاس ہوگا یعنی جو حکم کل غلام کے بارہ مین ہی وہ اسکے نصف یعنی ہاتھ مین ہوگا مگر پانچہزار مین سے پانچ درم کم کر دیے جائینگے تاکہ اُسکی کمی رتبہ کا اظہار ہو اور واضح ہو کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے مقدر ہی وہ غلام کی قیمت سے مقدر ہوگی اسواسطے کہ غلام کے حق مین قیمت ایسی ہی جیسے آزاد کے حق مین دیت ہی اسواسطے کہ دیت مذکورہ عوض خون ہی جیسا ہمنے سابق مین بیان کیا۔ اور اگر ایک شخص نے ایک باندی غصب کی جسکی قیمت بیس ہزار درم ہین پس وہ غاصب کے قبضہ مین مرگئی تو غاصب پر اسکی پوری قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہی وہ تاوان مالیت ہی۔ قال ومن قطع ید عبد فاعتقہ المولی ثم مات من ذلک فان کان لہ ورثۃ غیر المولی فلا قصاص فیہ والا اقتص منہ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لا قصاص فی ذلک و علی القاطع ارش الید وما نقصہ ذلک الی ان اعتقہ ویبطل الفضل وانما لم یجب القصاص فی الوجہ الاول لاشتباہ من لہ الحق لان القصاص یجب عند الموت مستندا الی وقت الجرح فعلی اعتبار حالۃ الجرح یکون الحق للمولی وعلی اعتبار الحالۃ الثانیۃ یکون للورثۃ فتحقق الاشتباہ وتعذر الاستیفاء فلا یجب علی وجہ یستوفی وفیہ الکلام۔ اگر زید نے عمداً ایک غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر مولی نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر غلام مذکور اس زخم سے مرگیا پس اگر اس غلام کے دیگر وارث سوائے مولی کے ہون تو کچھ قصاص نہین ہی ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے قصاص لیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے (ومالک وشافعی واحمد نے) کہا کہ اس بارہ مین قصاص نہین ہو سکتا ہی اور ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا ارش اور جو کچھ

اسکی وجہ سے آزاد کیے جانے تک نقصان پہونچا ہے سب کا جرمانہ واجب ہوگا اور اس سے زائد باطل ہو جائیگا مانع ہو کہ سوائے مولی کے وارث دیگر موجود ہونے کی صورت مین قصاص اس وجہ سے واجب نہوا کہ جس شخص کو قصاص حاصل کرنے کا حق ہے وہ مشتبہ ہے کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہے وہ وقت زخمی ہونے کی جانب مستند ہے پس بنظر حالت جرح کے حق قصاص مولی کے واسطے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس حالت مین وہ غلام کا مالک تھا اور بلحاظ حالت موت کے حق قصاص اُسکے وارثون کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ موت کے وقت آزاد ہے تو اشتباہ پیدا ہوگیا اور قصاص لینا متعذر ہوا پس قصاص اگرچہ واجب ہو لیکن ایسے طور پر واجب نہیں ہوسکتا کہ قصاص حاصل کیا جائے حالانکہ اسی مین کلام ہے ف۔ اگر کہا جائے کہ شاید مولی اور وارثان غلام دونون متفق ہو جاوین تو جواب یہ ہے کہ اس سے کچھ فائدہ نہوگا۔ واجتماعهما لا يزيل الاشتباه لان الملكين في الحالين بخلاف عبد الموصى بخدمته لرجل وبرقبته لآخر اذا قتل لان ما لكل منهما من الحق ثابت من وقت الجرح الى وقت الموت فاذا اجتمعا زال الاشتباه ولمحمد رح في الخلافية وهو ما اذا لم يكن للعبد ورثة سوى المولى ان سبب الولاية قد اختلف لانه الملك الى اعتبار احدى الحالتين والوراثة بالولاء على اعتبار الاخرى فنزل منزلة اختلاف المستحق فيما يحتاط فيه كما اذا قال الآخر بعتني هذه الجارية بكذا فقال المولى زوجتها منك لا يحل له وطيها ولان الاعتاق قاطع للسراية وبانقطاعها يبقى الجرح بلا سراية والسراية بلا قطع فيمتنع القصاص ولهما انا تيقنا بثبوت الولاية للمولى فيستوفيه وهذا لان المقضي له معلوم والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء بخلاف الفصل الاول لان المقضي له مجهول ولا معتبر باختلاف السبب ههنا لان الحكم لا يختلف بخلاف تلك المسألة لان ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكما والاعتاق لا يقطع السراية لذاته بل لاشتباه من له الحق وذلك في الخطاء دون العمد لان العبد لا يصلح مالكا للمال فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فيقضي منه ديونه وينفذ وصاياه فجاء الاشتباه اما العمد فموجبه القصاص والعبد مبقى على اصل الحرية فيه وعلى اعتبار ان يكون الحق له فالمولى هو الذي يتولاه اذ لا وارث له سواه فلا اشتباه في من له الحق واذا امتنع القصاص في الفصلين عند محمد رح يجب ارش اليد وما نقصه من وقت الجرح الى وقت الاعتاق كما ذكرنا لانه حصل على ملكه ويبطل الفضل وعندهما الجواب في الفصل الاول كالجواب عند محمد رح في الثاني۔ اور اگر مقتول کا مولے و اُسکے وارث دونون قصاص لینے پر متفق ہو جائین تو یہ بھی اشتباہ دور نہین کرتا ہے کیونکہ دونون فریق مین سے ہر ایک کی ملکیت صرف ایک حالت مین منحصر ہے یعنی مولی کے واسطے ملکیت صرف زخمی ہونے کی حالت مین ہے اور وارثون کے واسطے ملکیت بحالت موت ہے تو متفق ہونے سے ہر ایک کے لیے دائمی استحقاق نہوگا پس مستحق مخفی رہا بخلاف ایسے غلام کے جسکی خدمت کی وصیت ایک شخص کے واسطے کی گئی اور اُسکے رقبہ کی وصیت دوسرے شخص کے واسطے کی گئی پس یہ غلام اگر قتل کیا جائے تو ان دونون کے متفق ہونے سے اشتباہ زائل ہو جاتا ہے کیونکہ دونون وصیون مین سے ہر ایک کے واسطے جو حق ثابت ہے وہ مجروح ہونے کے وقت سے موت تک ہے پس قتل عمد کی صورت مین دونون اگر قصاص لینے پر متفق ہوئے تو اشتباہ زائل ہوگیا پھر در صورتیکہ غلام کا سوائے مولی کے کوئی وارث نہو تو امین امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا سبب مختلف ہوگیا کیونکہ حالت جرح

کے لحاظ سے مولی کے واسطے کفایت حاصل ہی اور دوسری صورت مین مداخت کا اعتبار ہو تو ہر امر احتمالی مین سبب خلوت کو بجائے اختلاف مستحق کے قرار دیا گیا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو نے میرے ہاتھ اسقدر درمون کو یہ باندی فروخت کی تھی پس مولی نے کہا کہ نہین بلکہ مین نے تیرے ساتھ بیاہ دی تھی تو مشتری کو اُس سے وطی کرنا حلال نہین ہی اور اس دلیل سے کہ اعتاق کی وجہ سے سرایت کا حکم منقطع ہو جاتا ہی اور سرایت منقطع ہونے پر خالی جنایت بلا سرایت کے باقی رہجاتی ہی اور یہ سرایت بغیر قطع ہی تو قصاص ممتنع ہوگا برخلاف پہلی صورت کے کہ اُسمین جس شخص کے واسطے حکم دیا جائے وہ مجہول ہی اور یہان اختلاف سبب کا کچھ اعتبار نہین ہی کیونکہ حکم مین کوئی اختلاف طاری نہین ہوتا ہی بخلاف مسئلہ باندی کے کیونکہ ملک رقبہ و ملک نکاح مین حکما مغائرت ہی اور اعتاق ایسی چیز ہی کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کا قاطع نہین ہی بلکہ سرایت اسواسطے منقطع ہوئی کہ قصاص کا حقدار مشتبہ ہی اور یہ امر صرف خطا کی صورت مین ہوتا ہی اور عمد کی صورت مین نہین ہوتا ہی کیونکہ غلام اس لائق نہین کہ مال کا مالک ہو پس بلحاظ حالت زخم کے مولی کے واسطے حق ہی اور بلحاظ حالت موت کے یہ حق میت کے واسطے واجب ہوگا کہ اسی سے اُسکے قرضے ادا کیے جاوینگے اور اُسکی وصیتین نافذ کی جاوینگی پس اشتباہ پیدا ہو گیا۔ رہا عمدی زخم یا قتل تو اسکے لیے قصاص لازم ہی اور قصاص کے واسطے غلام بھی اپنی اصلی آزادی پر قائم ہوتا ہی اور بلحاظ اسکے کہ غلام کے واسطے حق ہو تو مولی ہی اس قصاص کا متولی ہوگا اسواسطے کہ غلام کا کوئی وارث سوائے مولی کے موجود نہین ہی تو مستحق قصاص معلوم ہونے مین کچھ اشتباہ نہین ہی۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد کے نزدیک جب دونون صورتون مین قصاص ممتنع ہی تو ہاتھ کا جرمانہ واجب ہوگا اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک جو کچھ نقصان ہو وہ واجب ہوگا جیسا کہ ہم عنقریب بیان کر چلے کیونکہ یہ سبب تو ملک مولی پر پیدا ہوا ہی اور اس سے زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہوگا اور شیخین کے نزدیک پہلی صورت مین بھی حکم ہی جو امام محمد کے نزدیک دوسری صورت مین بیان ہوا۔ قال ومن قال لعبدیہ احدکما حر ثم شجا فاوقع العتق علی احدہما فارشہما للمولی لان العتق غیر نازل فی المعین والشجۃ تصادف المعین فبقیا مملوکین فی حق الشجۃ ولو قتلہما رجل تجب دیۃ حر وقیمۃ عبد والفرق ان البیان انشاء من وجہ واظہار من وجہ علی ما عرف وبعد الشجۃ بقی محلا للبیان فاعتبر انشاء فی حقہما وبعد الموت لم یبق محلا للبیان فاعتبرناہ اظہارا محضا واحدہما حر بیقین فتجب قیمۃ عبد ودیۃ حر بخلاف ما اذا قتل کل واحد منہما رجل حیث تجب قیمۃ المملوکین لانا لم نتیقن بقتل کل واحد منہما حرا وکل منہما ینکر ذلک ولان القیاس یابی ثبوت العتق فی المجہول لانہ لا یفید فائدۃ وانما صححناہ ضرورۃ صحۃ التصرف واثبتناہ ولایۃ النقل من المجہول الی المعلوم فیتقدر بقدر الضرورۃ وہی فی النفس دون الاطراف فبقی مملوکا فی حقہا۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلامون سے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہی پھر کسی شخص نے ان دونون کا سر زخمی کیا پھر مولی نے ان دونون مین سے ایک پر عتق واقع کیا تو دونون زخمون کا جرمانہ مولی ہی کے واسطے ہوگا کیونکہ عتق مبہم کسی معین مین نازل نہین ہوا اور زخم مذکور غلام معین سے لاحق ہوا تو زخم مذکور کے بارہ مین یہ دونون غلام ایسی مملوک باقی ہین یعنی تعیین بعد زخم کے واقع ہوئی ہی تو زخمی ہونے تک ہر ایک مملوک تھا۔ اور اگر دونون کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو ایسپر ایک آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی (درصورتیکہ ایک ہی قاتل نے دونون کو ساتھ ہی قتل کیا ہو اور دونون کی قیمت مساوی ہو۔ ک۔) پس زخمی کرنے و قتل کرنے مین فرق ہوا اور فرق یہ ہی کہ مولی کا بیان کرنا کہ مین نے ان دونون

بین سے اس غلام کی آزادی مراد لی تھی یہ بیان ایک راہ سے انشاء عتق ہو یعنی گویا اسوقت اعتاق کیا اور ایک راہ سے اظہار ہو چنانچہ اصول الفقہ مین مدلل معلوم ہوا اب ہم کہتے ہین کہ زخمی ہونے کے بعد ہر ایک غلام اس بیان کا محل باقی رہا تھا جنے دونون کے حق مین اس بیان کو انشاء عتق قرار دیا یعنی جسکو بیان کیا گویا اُسکو فی الحال آزاد کیا تو قبل اسکے وہ دونون مملوک ہین۔ اور مقتول ہو جانے کے بعد کوئی محل بیان نہین باقی رہا تو ہمنے بیان کو محض اظہار قرار دیا اور حال یہ کہ ان دونون مین سے ایک بالیقین آزاد ہو تو ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر دونون مین سے ہر ایک کو ایک قاتل نے قتل کیا ہو یعنی قاتل مختلف ہون تو اس صورت مین ہر ایک قاتل پر ایک مملوک کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہمکو یہ یقین نہین ہو سکتا کہ دونون قاتلون مین سے کسی نے آزاد کو قتل کیا ہو حالانکہ ہر ایک قاتل اس امر سے منکر ہو۔ اور دوسری دلیل زخم و قتل مین فرق کی یہ ہو کہ قیاس اس امر کو مقتضی نہین کہ غیر معلوم غلام مین عتق ثابت ہو کیونکہ ایسے عتق سے آزادی کا کوئی فائدہ نہوگا لیکن عتق مبہم کو صحیح قرار دینا صرف اس ضرورت سے ہمنے کیا کہ مولی کا تصرف صحیح رہے اور مولی کے واسطے یہ اختیار ثابت کیا کہ بذریعہ بیان کے عتق کو مجہول سے معلوم کی جانب منتقل کرے پس یہ ضروری حکم اُسی حد تک رہیگا اور حد اُسکی نفس ہو نہ اعضاء کیونکہ نفس ہی محل آزادی ہو تو ظاہر ہوا کہ اعضاء کے حق مین ہر ایک مملوک رہا ف لہذا زخمی کرنے کی صورت مین جرمانہ مملوک اُسکے مالک کا قرار دیا اور قتل نفس کی صورت مین جبکہ ایک ہی قاتل ہو تو ایک دیت اور ایک قیمت واجب کی کیونکہ بالیقین اُسنے ایک آزاد اور ایک غلام کو قتل کیا۔ اور اگر دو قاتل ہون تو ہر ایک کے حق مین غلام کا قتل کرنا یا آزاد کا قتل کرنا محتمل ہو تو کسی کے حق مین آزاد کا قتل کرنا متعین نہین ہو سکتا۔ قال ومن فقأ عینی عبد فان شاء المولی دفع عبده واخذ قیمته وان شاء امسکه ولا شئ له من النقصان عند ابی حنیفة رح وقالا ان شاء امسک العبد واخذ ما نقصه وان شاء دفع العبد واخذ قیمته وقال الشافعی رح یضمنه کل القیمة ویمسک الجثة لانه یجعل الضمان مقابلا بالفائت فیبقی الباقی علی ملکه کما اذا قطع احدی یدیه او فقأ احدی عینیه ونحن نقول ان المالیة قائمة فی الذات وهی معتبرة فی حق الاطراف لسقوطها اعتبارها فی حق الذات قصرا علیه واذا کانت معتبرة وقد وجد اتلاف النفس من وجه بتفویت جنس المنفعة والضمان یتقدر بالقیمة الکل فوجب ان یتملک الجثة دفعا للضرر ورعایة للمماثلة بخلاف ما اذا فقأ عینی حر لانه لیس فیه معنی المالیة وبخلاف عینی المدبر لانه لا یقبل الانتقال من ملک الی ملک وفی قطع احدی الیدین وفقأ احدی العینین لم یوجد تفویت جنس المنفعة۔ اگر کسی نے ایک غلام کی دونون آنکھین پھوڑ دین تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک مولی کو اختیار ہو کہ چاہے غلام دیکر اُسکی قیمت لے لے اور چاہے اندھا غلام رکھ لے اور اُسکو کچھ نقصان نہین ملیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ چاہے غلام رکھ لے اور مجرم سے اُسکا نقصان لے لے اور چاہے غلام دیکر اُسکی قیمت لے لے۔ اور امام شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ مولی اس مجرم سے پوری قیمت تاوان لیکر اپنے اندھے غلام کو اپنے پاس رکھ سکتا ہو اسواسطے کہ امام شافعی کے نزدیک تاوان مذکور بمقابلہ دونون آنکھون کے ہو یعنی شرعا دونون آنکھون کی عوض پوری قیمت واجب ہوتی ہو تو باقی غلام اُسکی ملکیت پر رہا ہو جیسے اگر کسی نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو بالاجماع یہی حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہین کہ مالیت اس غلام کی ذات مین قائم ہو اور مالیت ہی حق اطراف مین معتبر ہوتی ہو اور ذات کے حق مین مالیت ساقط ہو نا صرف ذات ہی تک معتبر ہو پس جب اطراف کے حق مین مالیت معتبر ہوئی حالانکہ ایک راہ سے کہ اُسنے جنس منفعت زائل کر دی ہو مجرم کی طرف سے جان تلف کرنا ثابت ہوا اور تاوان کی تقدیر

بقیمت کل ہو تو لازم آیا کہ جیسے آنکھ پھوڑی ہو وہ اُس جثہ کا مالک ہو جائے تاکہ مالیت ملحوظ اور ضرر دفع ہو۔ بخلاف اسکے
اگر آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو یہ بات نہوگی کیونکہ آزاد کے اطراف میں مالیت کے معنی نہیں ہیں۔ اور بخلاف اسکے
اگر مدبر کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو بھی یہ حکم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہونے
کے قابل نہیں ہوتا۔ اور رہا وہ مسئلہ کہ ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو اُسپر اس مسئلہ کا قیاس نہیں ہو سکتا
اسواسطے کہ ایک ہاتھ کاٹنے یا ایک آنکھ پھوڑنے میں جنس منفعت زائل کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ ولهما ان معنى المالية
لما كان معتبرا وجب ان يتخير المولى على الوجه الذي قلناه كما في سائر الاموال فان من خرق ثوب
غيره خرقا فاحشا ان شاء المالك دفع الثوب اليه وضمنه قيمته وان شاء امسك الثوب وضمنه
النقصان وله ان المالية وان كانت معتبرة في الذات فالآدمية غير مهدرة فيه وفي الاطراف ايضا
الا ترى ان عبدا لو قطع يد عبد آخر يؤمر المولى بالدفع او الفداء وهذا من احكام الآدمية لان موجب
الجناية على المال ان تباع رقبته فيها ثم من احكام الاولى ان لا ينقسم على الاجزاء ولا يتملك الجثة
ومن احكام الثانية ان ينقسم ويتملك الجثة فوفرنا على الشبهين حظهما من الحكم۔ اور صاحبین کی دلیل
یہ ہے کہ جب اطراف میں مالیت ہی معتبر ہوئی تو لازم آیا کہ جس طرح ہمنے بیان کیا ہے اسی طرح مولے کو اختیار دیا جائے
جیسے دیگر اموال میں حکم ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت پھاڑ ڈالا تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے کپڑا دیکر
اُس سے قیمت تاوان لے اور چاہے کپڑا رکھکر نقصان کا تاوان لے۔ اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ
مالیت اگرچہ ذات میں معتبر ہے تو آدمیت بھی ذات میں اور نیز اطراف میں بھی رائگان نہیں کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو مولے کو حکم دیا جاتا ہے کہ چاہے غلام مجرم دے یا اسکا فدیہ دے
حالانکہ یہ احکام آدمیت میں سے ہے کیونکہ مال پر تعدی کا مقتضا یہ تھا کہ اس جرم میں مجرم کا رقبہ فروخت کیا جائے
پس ظاہر ہوا کہ حکم آدمیت بھی ملحوظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ ہے کہ تاوان مذکور اُسکے اجزاء پر
تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا بعد تاوان کے اُسکے جثہ کا مالک نہ ہو جاوے۔ اور مالیت کے احکام سے یہ ہے کہ
تاوان مذکور اُسکے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اس جثہ کا مالک ہو جاوے پس ہمنے ہر دو شبہہ پر ہر ایک کا حکم
پھیلا دیا۔ ف۔ یعنی چاہے جثہ دیدے اور پوری قیمت لے اور چاہے جثہ رکھلے اور کچھ نقصان نہیں پاویگا۔

فصل في جناية المدبر وام الولد

فصل ہذا مدبر و ام ولد کے جنایت کے بیان میں ہے۔

قال واذا جنى المدبر او ام الولد جناية ضمن المولى الاقل من قيمته ومن ارشها لما روي عن
ابي عبيدة رضي الله عنه انه قضى بجناية المدبر على مولاه ولانه صار مانعا عن تسليمه في الجناية بالتدبير
او الاستيلاد من غير اختياره الفداء فصار كما اذا فعل ذلك بعد الجناية وهو لا يعلم وانما يجب
الاقل من قيمته ومن الارش لانه لا حق لولي الجناية في اكثر من الارش ولا منع من المولى في اكثر
من القيمة ولا تخيير بين الاقل والاكثر لانه لا يفيد في جنس واحد لاختياره الاقل لا محالة بخلاف
القن لان الرغبات صادقة في الاعيان فيفيد التخيير بين الدفع والفداء۔ اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی
جرم کیا تو مولی اسکی قیمت اور اسکے جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا بدلیل اُس روایت کے کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ

لئے مدبر کے جرم کا اسکے مولی پر حکم کیا (رواہ ابن ابی شیبہ وصححہ محمد رح فی الاصل سابقاً علیہ وقال ابو عبیدۃ رضی اللہ
عنہ امیر الشام تھے اور آپ کا فیصلہ بمحضر صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر تھا اور انکار پایا نہیں گیا تو بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ
عنہم ہو گیا۔) اور اس دلیل سے کہ مولی بجرم جنایت اس مملوک کو بدون فدیہ اختیار کرنے کے بوجہ مدبر یا ام ولد
بنانے کے روکنے والا ہو گیا یعنے مولی نے جب اسکو مدبر یا ام ولد بنایا تو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ جرم مذکور میں مستحق
کے حوالہ کیا جاوے حالانکہ مولی نے فدیہ اختیار نہیں کیا ہے تو ضامن ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کو جرم کا مرتکب
ہونے کے بعد آزادی وغیرہ سے اسطرح ممنوع کر دیا حالانکہ وہ جرم سے واقف نہیں ہوا۔ (یعنے ایسی صورت میں یہی حکم
ہوتا ہے چنانچہ باب کے شروع میں گزر چکا۔) پھر قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن اسی وجہ سے ٹھہرا کہ مستحق جرم
کے واسطے جرمانہ سے زائد کا استحقاق نہیں ہے اور مولی کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا متحقق نہیں ہوا (تو وہ
ان دونوں میں سے کم کا ضامن ہوگا اور اسکو مختار نہیں کیا جائیگا) اور ایک ہی جنس میں کم و زیادہ کے درمیان
اختیار نہیں دیا جاتا کیونکہ جنس واحد میں اسطرح اختیار دینا بیفائدہ ہے کیونکہ وہ لامحالہ کم ہی کو اختیار کریگا۔ برخلاف
محض غلام یا باندی کے کیونکہ اعیان ملک میں رغبات صادقہ ہوتی ہیں تو دینے یا فدیہ میں اختیار دینا مفید ہے۔
ف۔ کیونکہ یہ دو جنس ہیں تو شاید مولی اس مال عین کو نہ دے اور اسکا فدیہ گران دینا پسند کرے اور شاید
فدیہ نہ دے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ وجنایات المدبر وان توالت لاتوجب الا قیمۃ واحدۃ لانہ
لامنع منہ الا فی رقبۃ واحدۃ ولان دفع القیمۃ کدفع العبد وذلک لایتکرر فہذا کذلک و
یتضاربون بالحصص فیہا وتعتبر قیمتہ لکل واحد فی حال الجنایۃ علیہ لان المنع فی ہذا الوقت تحقق
اور مدبر کے جرائم اگرچہ متوالی واقع ہوں صرف ایک ہی قیمت بذمہ مولی واجب کرتے ہیں اسلیئے کہ مولی کی طرف
سے روک صرف ایک ہی رقبہ کی واقع ہوئی اور اس لیے کہ قیمت دینا جیسے یہ غلام دیدینا اور چونکہ غلام متکرر نہیں
ہوسکتا تو اسکی قیمت بھی متکرر نہ ہوگی۔ پھر جرائم کے مستحقین اس قیمت میں حصہ رسد شریک ہوجاوینگے اور ہر ایک
کے واسطے غلام کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اسپر جرم کرنے کے روز تھی کیونکہ روک اسی وقت متحقق ہوئی ف۔ پس
اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت جرم کیا کہ اسدن غلام مذکور کی قیمت سو روپیہ ہے اگر فروخت ہوسکتا اور دوسرے پر
ایسے زمانہ میں جرم کیا کہ اسوقت نرخ ارزان ہونے سے اسکی قیمت پچاس روپیہ ہے اور تیسرے پر ایسے وقت کہ
قیمت پچیس روپیہ ہے پھر مولی نے بحکم قاضی جو قیمت ادا کی اسمیں تینوں مستحقین اسی حساب سے شریک ہیں حتی کہ
اگر قیمت (۱۷۵) روپیہ دے تو اول ۱۰۰ اور دوم ۵۰ اور سوم ۲۵ پاوے بس کم کی صورت میں اسی
حساب سے پاوینگے۔ فافہم۔ قال فان جنی جنایۃ اخری وقد دفع المولی القیمۃ الی ولی الاولی بقضاء
فلا شیٔ علیہ لانہ مجبور علی الدفع۔ پھر اگر مدبر نے دوسری جنایت کی حالانکہ مولی نے بحکم قاضی پہلے مستحق کو
قیمت اداکی تھی تو اب مولی پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ مولی اس قیمت دینے پر مجبور تھا۔ قال وان کان
المولی دفع القیمۃ بغیر قضاء فالولی بالخیار ان شاء اتبع المولی وان شاء اتبع ولی الجنایۃ وہذا
عند ابی حنیفۃ رح وقالا لاشیٔ علی المولی لانہ حین دفع لم تکن الجنایۃ الثانیۃ موجودۃ فقد دفع
کل الحق الی مستحقہ وصار کما اذا دفع بالقضاء۔ اور اگر مولی نے قیمت مذکور اول مستحق جرم کو بدون حکم
قاضی دیدی ہو تو دوسرے جرم کے مستحق کو اختیار ہوگا کہ چاہے اپنے حق کے واسطے مولی کا دامنگیر ہو اور چاہے
اول مستحق جرم کا دامنگیر ہو اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مولی پر کچھ واجب نہیں ہے۔

(تو دوم مستحق مولی کا دامنگیر نہیں ہو سکتا ہو اسلئے کہ مولی نے بجبر قیمت مذکور اول مستحق جرم کو دیدی تھی تو دہ مجرم
مجبور نہیں تھا پس مولی نے کل حق اسکے مستحق کو پہونچادیا (اور اسمیں وہ ماخوذ نہیں ہو سکتا کیونکہ حقدار کو پورا
حق ادا کرنا دیانت میں واجب ہے پس وہ دیانتہ دینے پر مجبور رہتا) تو ایسا ہو گیا جیسے اسلئے قاضی کے حکم سے مستحق
اول کو قیمت دیدی ف۔ حالانکہ اس صورت میں بالاتفاق مولی پر کچھ استحقاق نہیں رہتا ہے اسی وجہ سے کہ
حکم قاضی مجبور تھا اسی طرح یہاں بھی براہ دیانت مجبور ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ان المولی جان بدفع حق ولی
الجنایۃ الثانیۃ طوعا وولی الاولی ضامن للبعض حقہ ظلما فیتخیر۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مولی اسوجہ
سے خطاوار ہے کہ اسنے مستحق جرم دوم کا حق بطوع و رغبت خود بدون اکراہ و اجبار کے مستحق جرم اول کو دیدیا اور مستحق
جرم اول بھی اسوجہ سے خطاوار ہے کہ اسنے مستحق جرم دوم کا حق ظلما وصول کیا تو مستحق جرم دوم کو اختیار ہے کہ ان دونوں
میں سے جس سے چاہے تاوان لے۔ وہذا لان الثانیۃ مقارنۃ حکما من وجہ ولہذا یشارک ولی الجنایۃ
الاولی ومتاخرۃ حکما من حیث انہ تعتبر قیمتہ یوم الجنایۃ الثانیۃ فی حقہا فجعلت کالمقارنۃ فی حق التضمین
لابطال ما تعلق بہ من حق ولی الثانیۃ عملا بالشبہین۔ اور اس بیان کی تحریر یہ ہے کہ جرم ثانیہ حکما جرم اولی سے
ایک راہ سے متصل ہے اور اسی جہت سے جرم ثانیہ کے مستحق کو جرم اولی کے مستحق کے ساتھ مشارکت کا حق ہوتا ہے اور
جرم ثانیہ ایک راہ سے جرم اولی سے متاخر ہے اس جہت سے کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہے
جو دوسرے جرم کے روز اسکی قیمت تھی تو تاوان کے حق میں ہمنے دوسرے جرم کو اول سے متصل قرار دیا کیونکہ اسنے
حق جرم ثانیہ کو مٹادیا ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل مستحق ہو جاوے۔ واذا اعتق المولی المدبر وقد جنی جنایات
لم تلزمہ الا قیمۃ واحدۃ لان الضمان انما وجب علیہ بالمنع فصار وجود الاعتاق من بعد وعدمہ بمنزلۃ
اور اگر مولی نے مدبر کو آزاد کر دیا حالانکہ اسنے چند جنایات کا ارتکاب کیا ہے تو اسپر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی اسواسطے
کہ مولی پر تاوان صرف اسوجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اسنے غلام مذکور کو منع کر دیا یعنی وہ اس قابل نہیں رہا کہ مستحق جرم
کے حوالہ کیا جاوے تو مدبر کے بعد آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں ف۔ تو ایک ہی قیمت کا ضامن رہیگا۔
وام الولد بمنزلۃ المدبر فی جمیع ما وصفنا لان الاستیلاد مانع من الدفع کالتدبیر واذا اقر المدبر بجنایۃ
الخطاء لم یجز اقرارہ ولا یلزمہ بہ شیء عتق او لم یعتق لان موجب جنایۃ الخطاء علی سیدہ واقرارہ بہ لا ینفذ
علی السید واللہ اعلم۔ اور ام الولد ان جمیع احکام میں بمنزلہ مدبر کے ہے اسواسطے کہ مدبر کرنا جیسے مجرم کو دینے سے
مانع ہے اسی طرح ام ولد بنانا بھی مانع ہے۔ اگر مدبر نے خطاء سے کسی جرم کے ارتکاب کا اقرار کیا یعنی اسکا جرم بذریعہ گواہوں
وغیرہ کے ثابت نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اسکا اقرار جائز نہوگا یعنی مولی ضامن نہیں ہو سکتا اور اس
اقرار کی وجہ سے مدبر پر بھی کچھ لازم نہوگا خواہ وہ آزاد ہو جائے یا نہو اسواسطے کہ جرم خطا کا جرمانہ اسکے مولی پر واجب
ہوتا ہے اور اس جرم خطا کا اقرار مدبر کے واسطے اسکے مولی پر صحیح نہیں ہے واللہ تعالی اعلم

باب غصب العبد والمدبر والصبی والجنایۃ فی ذلک

یہ باب غلام محض یا مدبر یا طفل کو غصب کرنے اور اس معاملہ میں جرم کے بیان میں ہے
یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا طفل غصب کیا اور غاصب کے پاس ان لوگوں سے جرم سرزد ہوا یا ان پر جرم کیا گیا
از قسم زخم و قتل وغیرہ تو اسکے احکام اس باب میں مذکور ہیں۔ قال ومن قطع ید عبدہ ثم غصبہ رجل ومات فی

یدہ من القطع فعلیہ قیمتہ اقطع وان کان المولی قطع یدہ فی ید الغاصب فمات من ذلک فی ید الغاصب لاشئ علیہ والفرق ان الغصب قاطع للسرایۃ لانہ سبب الملک کالبیع فیصیر کانہ ہلک بآفۃ سماویۃ فتجب قیمتہ اقطع ولم یوجد القاطع فی الفصل الثانی فکانت السرایۃ مضافۃ الی البدایۃ فصار المولی متلفا فیصیر مستردا کیف وانہ استولی علیہ وہو استرداد فیبرأ الغاصب عن الضمان۔ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اس غلام کو ایک شخص نے غصب کر لیا پس کسکے قبضہ مین ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے مر گیا تو غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر مولی نے غاصب کے قبضہ مین اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہو پس وہ ہاتھ کٹنے کی وجہ سے غاصب کے قبضہ مین مر گیا تو غاصب پر کچھ نہین واجب ہے اور دونون صورتون مین فرق یہ ہے کہ پہلی صورت مین غصب نے زخم ساری ہونے کا حکم منقطع کر دیا کیونکہ غصب بھی مانند بیع کے ملکیت کا سبب ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی آسمانی آفت سے مر گیا تو غاصب پر اُسکی قیمت واجب ہوگی مگر اس حساب سے کہ اُسکا ہاتھ کٹا ہوا ہے۔ اور دوسری صورت مین حکم سرایت منقطع کرنے والی کوئی چیز نہین پائی گئی تو سرایت کی نسبت بجانب بدایت رہی یعنے جہان سے زخم کی ابتداء ہوئی تھی اُسی کے ساتھ سرایت کا حکم متعلق رہا اور چونکہ بدایت اُسکے مولی کی جانب سے تھی تو سرایت کا بھی یہی حکم رہا کہ گویا مولی نے اُسکو مار ڈالا پس مولی تلف کرنے والا ہوا تو غلام کو غاصب سے پھیرنے والا بھی ہوا اور کیونکر پھیرنے والا نہوگا حالانکہ مولی اپنے غلام پر مستولی ہو گیا تھا یعنی جبھی اُسکا ہاتھ کاٹا اور مستولی ہونا ہی پھیر لینا ہے پس غاصب اُسکے تاوان سے بری ہو جائیگا۔ قال واذا غصب العبد المحجور علیہ عبدا محجورا علیہ فمات فی یدہ فہو ضامن لان المحجور علیہ مواخذ بافعالہ۔ اگر ایک غلام محجور نے دوسرے غلام محجور کو غصب کیا پس مغصوب اُسکے قبضہ مین مر گیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ محجور اپنے افعال کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے۔ قال ومن غصب مدبرا فجنی عندہ جنایۃ ثم ردہ علی المولی فجنی عندہ جنایۃ اخری فعلی المولی قیمتہ بینہما نصفان لان المولی بالتدبیر السابق اعجز نفسہ عن الدفع من غیر ان یصیر مختارا للفداء فیصیر مبطلا حق اولیاء الجنایۃ اذ حقہم فیہ ولم یمنع الارقبۃ واحدۃ فلا یزاد علی قیمتہا فتکون بین ولیی الجنایتین نصفین لاستوائہما فی الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام مدبر غصب کر لیا پس اُس غلام نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اُسکو مولے کے پاس واپس کیا پس اُسنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہوگی جو دونون جرمون کے مستحقین کے درمیان نصفا نصف ہوگی اسواسطے کہ مولی نے پہلی مدبر کر کے غلام مجرم کو دینے سے عاجز کر لیا بدون اسکے کہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے تو مولی اس حرکت سے مستحقین جرم کا حق مٹانے والا ہو گیا اسواسطے کہ مستحقین جرم کا حق اسی غلام کی گردن مین تھا۔ پھر چونکہ مولی نے صرف ایک ہی رقبہ کو منع کیا ہے پس ایک قیمت سے زیادہ کا ضامن نہوگا اور یہی قیمت دونون مستحقین جرم کے درمیان نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق مین دونون برابر ہین ف۔ ابجلہ اس صورت مین دونون اولیاء جنایت کے واسطے مولی ضامن ہوا حالانکہ ایک جرم غاصب کے پاس سرزد ہوا تھا پس اول مولی ضامن ہوا پھر غاصب سے بقدر اُسکے جرم کے واپس لیگا چنانچہ فرمایا۔ قال ویرجع المولی بنصف قیمتہ علی الغاصب لانہ استحق نصف البدل بسبب کان فی ید الغاصب فصار کما اذا استحق نصف العبد بہذا السبب۔ اور مولی اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لیگا کیونکہ مولی سے نصف عوض ایسے سبب سے لیا گیا جو غاصب کے پاس پایا گیا تھا تو ایسا ہو گیا جیسے آدھا غلام اس سبب سے استحقاق مین لے لیا گیا ف۔ پس مولی نصف قیمت اس غاصب سے واپس

گا لیکن یہ نصف بھی اُسکو جرم اول کے مستحق کو دینی پڑیگی- قال ویدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولی ثم یرجع بذلک
علی الغاصب وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد یرجع بنصف قیمتہ فیسلم لہ لان الذی
یرجع بہ المولی علی الغاصب عوض ما سلم لولی الجنایۃ الاولی فلا یدفعہ الیہ کیلا یؤدی الی اجتماع البدل
والمبدل فی ملک رجل واحد وکیلا یتکرر الاستحقاق ولہما ان حق الاول فی جمیع القیمۃ لانہ حین
جنی فی حقہ لا یزاحمہ احد وانما انتقص باعتبار مزاحمۃ الثانی فاذا وجد شیئا من بدل العبد فی
ید المالک فارغا یاخذہ لیتم حقہ فاذا اخذہ منہ یرجع المولی بما اخذہ علی الغاصب لانہ استحق من یدہ
بسبب کان فی ید الغاصب- پھر مولی نے جو نصف قیمت کہ غاصب سے لی ہے وہ جرم اول کے مستحق کو دیدیگا پھر
اسی قدر غاصب سے واپس لیگا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (و ائمہ ثلاثہ رح ع) کے نزدیک
مولی اُسکے غاصب سے فقط نصف قیمت لیگا اور وہ مولی ہی کے واسطے سلم رہیگی اسواسطے کہ غاصب سے مولی نے
جو نصف قیمت واپس لی وہ بعوض اُسکے ہے جو مولی نے جرم اول کے مستحق کو دی تھی یعنی اُس معوض کا یہ عوض ہے تو اب
مولی اس عوض کو بھی جرم اول کے مستحق کو نہیں دیگا تاکہ ایک ہی شخص کی ملکیت مین بدل و مبدل دونون جمع نہون
اور تاکہ مولی پر جرم اول کے مستحق کا استحقاق مکرر نہو جاوے- اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جرم اول کا
استحقاق اس غلام کی پوری قیمت مین تھا کیونکہ غلام نے جب اول پر جرم کیا تو اسوقت اُسکے استحقاق کے ساتھ کوئی
مزاحم نہ تھا یعنی اُسکا حق پوری قیمت تھا پھر اس سے گھٹکر نصف قیمت رہجاتا اسی جہت سے پیدا ہوا کہ جرم دوم کا
مستحق اسکا مزاحم ہوگیا پس مستحق جرم اول جب اُس غلام کے عوض مین سے کوئی چیز اسکے مولی کے قبضہ مین ہر استحقاق
سے فارغ پا رہیگا یعنے جرم دوم کے استحقاق سے فارغ پاویگا تو اُسکو لے لیگا تاکہ اُسکا حق پورا ہو جاوے پس جب جرم
اول کے مستحق نے مولی سے وہ نصف قیمت لے لی جو اُسنے غاصب سے پائی تھی تو مولی بجاے اسکے دوبارہ غاصب
سے نصف قیمت وصول کر لیگا کیونکہ مولی کے ہاتھ سے اسکا نکل جانا ایسے سبب سے واقع ہوا جو غاصب کے قبضہ مین
پایا گیا تھا- قال وان کان جنی عند المولی فغصبہ رجل فجنی عندہ جنایۃ اخری فعلی المولی قیمتہ بینہما
نصفان ویرجع بنصف القیمۃ علی الغاصب لما بینا فی الفصل الاول غیر ان استحقاق النصف
حصل بالجنایۃ الثانیۃ اذ کانت ہی فی ید الغاصب فیدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولی ولا یرجع بہ علی
الغاصب وہذا بالاجماع ثم وضع المسألۃ فی العبد فقال ومن غصب عبدا فجنی فی یدہ ثم ردہ فجنی
جنایۃ اخری فان المولی یدفعہ الی ولی الجنایتین ثم یرجع علی الغاصب بنصف القیمۃ فیدفعہ الی
الاول ویرجع بہ علی الغاصب وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یرجع بنصف القیمۃ
فیسلم لہ وان جنی عند المولی ثم غصبہ فجنی فی یدہ دفعہ المولی نصفین ویرجع بنصف قیمتہ فیدفعہ
الی الاول ولا یرجع بہ والجواب فی العبد کالجواب فی المدبر فی جمیع ما ذکرنا الا ان فی ہذا الفصل یدفع
المولی العبد وفی الاول یدفع القیمۃ- اور اگر غلام مدبر نے مولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے مولی کے پاس
سے اسکو غصب کر لیا پھر اسنے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولے پر اسکی قیمت واجب ہوگی جو دونون جرمون کے
مستحقون کے درمیان نصفا نصف ہوگی پھر یہ نصف قیمت کو غاصب سے واپس لیگا کیونکہ اسکا باعث وہ ہے جو غاصب
کے پاس پیدا ہوا تھا جیسا کہ ہمنے پہلی صورت مین بیان کیا لیکن اتنی بات ہے کہ اس نصف کا استحقاق بوجہ جرم دوم کے پیدا
ہوا اور جرم دوم کا وجود غاصب کے قبضہ مین ہوا تھا پس اس صورت مین بالاجماع یہ حکم ہے کہ مولی اس نصف قیمت کو لیکر جرم

اول کے مستحق کو دیدے پھر دوبارہ اسکو غاصب سے نہین لیگا۔ پھر جاننا چاہیے کہ کتاب مین مسئلہ مدبر کے بعد محض غلام
کا مسئلہ اس طور پر بیان فرمایا کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام غصب کیا پس اُسنے غاصب کے قبضہ مین جرم کیا پھر غاصب
نے اُسکو مولی کے قبضہ مین واپس دیا پھر اُسنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس غلام محض کے حق مین حکم یہ ہو کہ مولی
اسکو دونون جرمون کے مستحقین کو دیدے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت لیکر جرم اول کے مستحق کو دیدے پھر
دوبارہ غاصب سے نصف قیمت واپس لے اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے فرمایا کہ غاصب
سے فقط نصف قیمت لے کہ وہ مولی ہی کے واسطے مسلم رہیگی۔ اور اگر محض غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر اسکو کسی
نے غصب کیا پس اُسنے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی اس غلام کو دونون جرمون کے مستحقین کو نصفا نصف
دیدے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت لیکر جرم اول کے مستحق کو دیدے پھر دوبارہ غاصب سے نہین لے سکتا ہو
اور واضح ہو کہ غلام کی صورت مین جو حکم مذکور ہوا مدبر کی صورت مین بھی جمیع وجوہ مین یہی حکم ہو سوائے اسقدر فرق
کے کہ غلام کی صورت مین مولے اس غلام کو دے سکتا ہو اور مدبر کی صورت مین اُسکی قیمت دیگا۔ قال ومن
غصب مدبرا فجنى عنده جناية ثم رده على المولى ثم غصبه ثم جنى عنده جناية فعلى المولى قيمته بينهما
نصفان لانه منع رقبة واحدة بالتدبير فتجب عليه قيمة واحدة ثم يرجع بقيمته على الغاصب لان
الجنايتين كانتا في يد الغاصب فيدفع نصفها الى الاول لانه استحق كل القيمة لان عند وجود
الجناية عليه لاحق لغيره وانما انتقص بحكم المزاحمة من بعد۔ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کرلیا اور اُسنے
غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اُسکو مولی کے پاس واپس کیا پھر دوبارہ مولی کے پاس سے غصب
کرلیا پھر اُسنے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولے پر اس مدبر کی پوری قیمت ہر دو جرم کے مستحقین کے درمیان
نصفا نصف واجب ہوگی کیونکہ اُسنے مدبر کرکے رقبہ واحدہ کو منع کر دیا تو اُسپر ایک ہی قیمت واجب ہوگی پھر مولے
اس کل قیمت کو غاصب سے واپس لیگا اسواسطے کہ غاصب ہی کے قبضہ مین دونون جرم واقع ہوئے ہین پس
اس کل قیمت مین سے نصف قیمت جرم اول کے مستحق کو دیدیگا اسواسطے کہ مستحق اول پوری قیمت کا مستحق ہو چکا
کیونکہ جسوقت اُسپر جرم واقع ہوا تھا اُسوقت کوئی دوسرا حقدار نہ تھا پھر اسکے بعد دوسرا جرم واقع ہونے سے بوجہ
مزاحمت کے مستحق اول کا حق گھٹ گیا۔ قال ويرجع به على الغاصب لان الاستحقاق بسبب كان في
يده ويسلم له ولا يدفعه الى ولي الجناية الاولى ولا الى ولي الجناية الثانية لانه لاحق له الا في النصف
لسبق حق الاول وقد وصل ذلك اليه ثم قيل هذه المسألة على الاختلاف كالاولى وقيل على
الاتفاق والفرق لمحمد رح ان في الاولى الذي يرجع به عوض عما سلم لولي الجناية الاولى لان الجناية
الثانية كانت في يد المالك فلو دفع اليه ثانيا يتكرر الاستحقاق اما في هذه المسألة فيمكن ان يجعل
عوضا عن الجناية الثانية لحصولها في يد الغاصب فلا يؤدي الى ما ذكرناه۔ پھر غاصب سے پوری قیمت
لیکر اُسمین سے نصف جو مولی نے مستحق جرم اول کو دی ہو یہ دوبارہ غاصب سے واپس لیگا کیونکہ مستحق جرم اول
کا استحقاق ایسے سبب سے ہوا جو غاصب کے قبضہ مین پایا گیا پس جب دوبارہ اُسنے نصف قیمت واپس لی تو یہ
مولی کے واسطے مسلم رہیگی اور مولی اسکو مستحق جرم اول یا جرم دوم کسی کو نہین دیگا کیونکہ مستحق جرم دوم کا استحقاق
صرف نصف قیمت مین تھا کیونکہ مستحق اول کا استحقاق سابق تھا اور نصف قیمت اُسکو پہونچ چکی۔ پھر کہا گیا کہ
اس مسئلہ مین بھی مثل مسئلہ سابق کے امام محمد کا اختلاف ہو اور کہا گیا کہ نہین بلکہ اس مسئلہ مین سب کا اتفاق ہو

(بعض نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔م۔ن۔) پس امام محمد کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ اول مسئلہ میں جو کچھ ولی نے غاصب سے واپس لیا تھا وہ اُس مال کا عوض تھا جو اُسنے مستحق جرم اول کو ادا کیا تھا کیونکہ مسئلہ اول میں دوسرا جرم تو مالک کے قبضہ میں واقع ہوا تھا پس اگر دوبارہ اُسکو دیتا تو مکرر استحقاق لازم آتا۔ اور اس مسئلہ میں یہ امر ممکن ہے کہ جو کچھ اُسنے غاصب سے لیا وہ جرم دوم کا عوض قرار دیا جائے کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں واقع ہوا ہے تو استحقاق کا مکرر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ قال ومن غصب صبیا حرا فمات فی یدہ فجاۃ او بحمی فلیس علیہ شئی وان مات من صاعقۃ او نہشۃ حیۃ فعلی عاقلۃ الغاصب الدیۃ وہذا استحسان والقیاس ان لایضمن فی الوجہین وہو قول زفر والشافعی لان الغصب فی الحر لایتحقق الا یری انہ لوکان مکاتبا صغیرا لایضمن مع انہ حر یدا فاذا کان الصغیر حرا رقبۃ ویدا اولی وجہ الاستحسان انہ لایضمن بالغصب ولکن یضمن بالاتلاف وہذا اتلاف تسبیبا لانہ نقلہ الی ارض مسبعۃ او الی مکان الصواعق وہذا لان الصواعق والحیات والسباع لاتکون فی کل مکان فاذا نقلہ الیہ وہو متعد فیہ وقد ازال حفظ الولی فیضاف الیہ لان شرط العلۃ ینزل منزلۃ العلۃ اذا کان تعدیا کالحفر فی الطریق بخلاف الموت فجاۃ او بحمی لان ذلک لایختلف باختلاف الاماکن حتی لو نقلہ الی موضع یغلب فیہ الحمی والامراض نقول بانہ یضمن فتجب الدیۃ علی العاقلۃ لکونہ قتلا تسبیبا۔ اگر کسی نے ایک طفل آزاد کو غصب کیا پس وہ اُسکے قبضہ میں ناگہانی موت سے مرگیا یا بخار سے مرگیا تو غاصب پر کچھ واجب ہوگا اور اگر وہ بجلی گرنے سے یا سانپ کاٹنے سے مرا تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ دونوں صورتوں میں ضامن نہو اور یہی قول زفر وشافعی (ومالک واحمد) ہے اسواسطے کہ آزاد کی صورت میں غصب تحقق نہیں ہوسکتا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ مکاتب صغیر ہوتا تو غاصب ضامن نہ تھا باوجودیکہ مکاتب صرف اپنے ہاتھ کی راہ سے آزاد ہوتا ہے یعنی اپنی کمائی میں آزاد ہوتا ہے پس جو صغیر کہ گردن وہاتھ دونوں طرح سے آزاد ہو اُسکا غاصب بدرجہ اولی ضامن نہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ غصب کی وجہ سے ضامن نہیں ہوا بلکہ تلف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا اور غاصب کا فعل اُسکے تلف کرنے میں سبب انگیزی ہے اسواسطے کہ وہ طفل مذکور کو ایسی جگہ لے گیا کہ جہاں سانپ ودرندوں کی کثرت ہے یا بجلیاں گرنے کی شدت ہے اور بات یہ ہے کہ بجلیاں وسانپ اور درندے ہر جگہ نہیں ہوتے ہیں تو حفاظت ممکن تھی پس جب غاصب اس طفل کو ایسی جگہ منتقل کر لایا اور وہ اپنے فعل میں متعدی ہے اور اُسنے ولی کی حفاظت بھی کھو دی تو یہ ضرر اسی غاصب کی جانب مضاف ہوگا (اور موت کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا فعل صرف شرط ہے لیکن بمنزلہ علت قرار پایا) کیونکہ علت کی شرط بھی جب بطور ظلم ہو تو بمنزلہ علت قرار دیجاتی ہے جیسے راہ میں کنواں کھودنے سے ضامن ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اگر یہ لڑکا فجاۃً یا بخار سے مرگیا تو اسوجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ یہ سبب جگہوں کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر طفل کو ایسی جگہ منتقل کرے جہاں بخار یا امراض کی کثرت ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا پھر چونکہ یہ سبب انگیزی کے ذریعہ سے قتل ہے یعنی اپنے ہاتھ سے مرتکب قتل نہیں ہوا ہے لہذا دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ قال واذا اودع صبی عبدا فقتلہ فعلی عاقلتہ الدیۃ وان اودع طعاما فاکلہ لم یضمن وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف والشافعی رح یضمن فی الوجہین جمیعا وعلی ہذا اذا اودع العبد المحجور علیہ مالا فاستہلکہ لایؤاخذ بالضمان فی الحال عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ویؤاخذ بہ بعد العتق وعند ابی یوسف والشافعی رح یؤاخذ بہ فی الحال وعلی ہذا الخلاف الاقراض والاعارۃ فی العبد والصبی وقال محمد رح فی الاصل والجامع الصغیر صبی قد عقل وفی الجامع الکبیر وضع المسألۃ فی صبی

ابن اثنی عشرة سنة وهذا يدل على ان غير العاقل يضمن بالاتفاق لان التسليط غير معتبر وفعله معتبر
ولهما انه اتلف مالا متقوما معصوما حقا لمالكه فيجب عليه الضمان كما اذا كانت الوديعة عبدا وكما اذا اتلفه
غير الصبي في يد الصبي المودع - اگر کسی نے ایک طفل کے پاس اپنا غلام ودیعت رکھا پس طفل مذکور نے اس غلام
کو قتل کر ڈالا تو طفل کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی (خواہ قتل عمد ہو یا خطا ہو اسواسطے کہ اطفال کے عمد
عمدی بھی بوجہ نقص عقل کے خطا ہوتے ہیں) اور اگر طفل مذکور کے پاس طعام ودیعت رکھا گیا پس اسنے کھالیا تو
ضامن نہوگا - اور یہ امام ابوحنیفہ رح ومحمد رح کا قول ہے اور امام ابویوسف و امام شافعی رح نے کہا کہ دونون صورتون مین
ضامن ہوگا - (اور یہی قول امام مالک و احمد ہے ع) اور علی ہذا اگر کسی غلام مجور کے پاس مال ودیعت رکھا گیا پس
اسنے تلف کر ڈالا تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ نہوگا اور بعد آزادی کے ماخوذ ہوگا (بشرطیکہ غلام
مجور بالغ ہو) اور امام ابویوسف وشافعی رح کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا۔ علی ہذا اگر طفل یا غلام کو قرض دیا یا اسکو
کوئی چیز عاریت دی پس اسنے تلف کر ڈالی تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے (اور واضح ہو کہ اختلاف مذکور طفل
عاقل مین ہے اور غیر عاقل مین ہے پس اظہر یہ کہ طفل عاقل مین ہے) امام محمد رح نے اصل وجامع صغیر مین یہ قید لگائی کہ طفل
ایسا ہو کہ اسکو سمجھ آگئی ہے اور جامع کبیر مین بارہ برس کی عمر والے طفل مین مسئلہ موضوع کیا - اور یہ دلیل ہے کہ طفل غیر عاقل
بالاتفاق ضامن ہوگا اسواسطے کہ مال غلام یا طعام وغیرہ کی طرف سے مسلط کرنا معتبر نہیں اور طفل کا فعل معتبر ہے (تو وہ
ضامن ہوگا - یون ہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے لیکن صدر الاسلام وقاضی خان وتمرتاشی نے اسکے خلاف یون کہا کہ
اختلاف مذکور ایسی صورت مین کہ طفل عاقل ہو اور اگر طفل غیر عاقل ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا - کذا فی العینی)
امام ابویوسف وشافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ اس طفل واسکے مانند غلام مجور نے ایسا مال طعام وغیرہ تلف کیا جو قیمتی محترم
واپنے مالک کا حق ہے تو تلف ضامن ہوا جیسے غلام ودیعت کی صورت مین ضامن ہوتا ہے اور جیسے طعام مذکور کو طفل
مستودع کے قبضہ مین کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے ف - کیونکہ اس امر مین کچھ خلاف نہیں کہ اگر
طفل مذکور کے پاس مال طعام وغیرہ کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہے جیسے اگر طفل مستودع نے غلام ودیعت تلف
کیا تو ضامن ہوتا ہے - ولابی حنیفة ومحمد رح انه اتلف مالا غير معصوم فلا يجب الضمان كما اذا اتلفه باذنه و
رضاه وهذا لان العصمة تثبت حقا له وقد فوتها على نفسه حيث وضع المال في يد مانعة فلا يبقى مستحقا
للنظر الا اذا اقام غيره مقام نفسه في الحفظ ولا اقامة ههنا لانه لا ولاية له على الصبي ولا للصبي على
نفسه بخلاف البالغ والماذون له لان لهما ولاية على انفسهما وبخلاف ما اذا كانت الوديعة عبدا
لان عصمته لحقه اذ هو مبقى على اصل الحرية في حق الدم وبخلاف ما اذا اتلفه غير الصبي في يد الصبي
لانه سقطت العصمة بالاضافة الى الصبي الذي وضع في يده المال دون غيره - اور امام ابوحنیفہ ومحمد رح
کی دلیل یہ ہے کہ طفل مذکور نے مال غیر معصوم کو تلف کیا تو اسپر ضمان واجب نہوگی جیسے صاحب مال کی اجازت ورضامندی
سے تلف کرتا تو ضمان واجب نہ تھی اور اسکی تحریر یہ ہے کہ یہ مال اسوجہ سے غیر معصوم تھا کہ اسکی عصمت صرف مالک
کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی یعنی جملہ اموال درحقیقت ملک الٰہی ہین اور سب لوگ بھی اسی کے بندے
ہین اور اللہ تعالیٰ نے سب چیزین انھین بندون کے انتفاع کے واسطے پیدا فرمائین لیکن اگر ایک ہی حالت
مین ایک چیز سے سب کو انتفاع کا اختیار دیا جائے تو انتظام مختل باہم فساد برپا ہو لہذا اباحات مین جسکا قبضہ سابق
ہوا اسکے واسطے حق عصمت ثابت ہو جاتا ہے یعنی یہ چیز اسکی ملک محترم قرار دیجاتی ہے پس یہان بھی احترام بوجہ حق مالک

تھا مال کو مالک نے بے احترام خود کھو دیا جبکہ اُسنے یہ مال ایسے قبضہ میں رکھا جو مجور و ممنوع ہے تو مالک اس لائق نہ رہا
کہ شرع اُسکا حق ملحوظ رکھے لیکن اگر مالک نے حفاظت کے بارہ میں بجائے اپنے دوسرا شخص قائم کیا تو اُسکا حق
ملحوظ رہیگا مگر یہاں اُسنے کوئی ایسا شخص قائم نہیں کیا ہے کیونکہ طفل پر اسکو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تاکہ طفل پر
حفاظت لازم ہو بلکہ طفل کو اپنی ذات پر ولایت نہیں ہے تاکہ اُسکا التزام درست ہوتا بخلاف بالغ و غلام ماذون کے کہ
ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہے اور بخلاف مال کے اگر طفل کے پاس ودیعت میں کوئی غلام ہو تو طفل
مذکور اُسکے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے کیونکہ غلام کی عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے کیونکہ خون کے بارہ میں
وہ اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے اور بخلاف اسکے اگر طفل کے قبضہ میں سوائے طفل کے دوسرے نے تلف کیا تو
وہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ مال کی عصمت صرف اس طفل کے لحاظ سے ساقط تھی جسکے قبضہ میں مالک نے ودیعت
دیا تھا اور غیر کے لحاظ سے ساقط نہیں ہے ف۔ تو غیر اسکے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ طفل ہو۔ قال و
ان استهلک مالا ضمن یرید به من غیر ایداع لان الصبی یؤاخذ بافعاله وصحة القصد لا معتبر بها
فی حقوق العباد واللہ اعلم بالصواب۔ اور اگر طفل نے کسی کا مال تلف کردیا تو ضامن ہوگا۔ مراد یہ کہ بغیر
ودیعت رکھنے کے تلف کردیا یعنی مالک مال نے اُسکے پاس ودیعت نہیں رکھا تھا بلکہ بغیر ودیعت رکھنے کے طفل
نے اُسکا مال تلف کردیا تو ضامن ہوگا اس دلیل سے کہ طفل اپنے افعال میں ماخوذ ہوتا ہے۔ رہا یہ امر کہ طفل کا قصد
صحیح نہیں ہوتا تو بندوں کے حقوق میں اسکا اعتبار نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب القسامة

یہ باب قسامت کے بیان میں ہے

مراد یہ کہ قسم لینے کا بیان ہے اور شرع میں اسکی تفسیر یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا مقتول پایا جائے جسکا قاتل
معلوم نہیں ہوتا حالانکہ اُسمیں گلا گھونٹنے یا ضرب یا جراحت کا اثر موجود ہو تو اس مقام کے پچاس آدمیوں سے قسم
لیجاوے اسطرح کہ ہر ایک قسم کھائے کہ واللہ میں نے اسکو قتل نہیں کیا اور نہ مجھے اسکا قاتل معلوم ہے اور شرط یہ ہے
کہ مقسم بالغ عاقل آزاد ہو اور میت بکیفیت مذکورہ موجود ہو اور پچاس قسم کی تکمیل ہو پس اگر یہ تعداد نہ ہو تو بچے تو موجودین
سے مکرر قسم لیجائیگی یہانتک کہ پچاس کی تکمیل ہو اور اسکا حکم یہ ہے کہ بعد قسم کے دیت کا حکم دیا جائے تاکہ خون رائیگان
ہونے سے محفوظ رہیں اور اکثر علماء کے نزدیک عورتیں اس قسامت میں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ م ع۔ قال
واذا وجد القتیل فی محلة ولا یعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم یتخیرهم الولی باللہ ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا وقال الشافعی رح اذا کان هناک لوث استحلف الاولیاء خمسین یمینا ویقضی لهم بالدیة
علی المدعی علیه عمدا کانت الدعوی او خطأ وقال مالک رح یقضی بالقود اذا کانت الدعوی فی القتل
العمد وهو احد قولی الشافعی رح واللوث عندهما ان یکون هناک علامة القتل علی واحد بعینه او
ظاهر یشهد للمدعی من عداوة ظاهرة او شهادة عدل او جماعة غیر عدول ان اهل المحلة قتلوه وان
لم یکن الظاهر شاهدا له ومذهبه مثل مذهبنا غیر انه لا یکرر الیمین بل یردها علی الولی فان حلفوا لا دیة
علیهم للشافعی رح فی البداءة بیمین الولی قوله علیه السلام للاولیاء فیقسم منکم خمسون انهم قتلوه ولان الیمین
تجب علی من یشهد له الظاهر ولهذا تجب علی صاحب الید فاذا کان الظاهر شاهدا للمدعی یبدأ بیمینه

ورد الیمین علی المدعی اصل لہ کما فی النکول غیر ان ہذہ دلالۃ فیہا نوع شبہۃ و القصاص لا یجامعہا والمال یجب معہا فلہذا وجبت الدیۃ۔ اگر کسی محلہ میں ایک شخص مقتول پایا جاوے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کس نے اسکو قتل کیا ہے تو ولی مقتول اس محلہ والوں میں سے پچاس آدمی چھانٹے چنے قسم لیجائیگی کہ واللہ ہمنے اسکو قتل نہیں کیا اور نہ ہم اسکا قاتل جانتے ہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر وہاں کوئی لوث ہو یعنی ایسا قرینہ ہو جس سے دلمیں صدق مدعی ظاہر ہو تو اولیاء مقتول سے پچاس قسمیں لیجاویں اور انکے واسطے مدعا علیہ پر دیت کا حکم دیا جاوے خواہ دعوی قتل عمد ہو یا دعوی قتل خطاء۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر دعوی قتل عمد ہو تو مدعا علیہ پر قصاص کا حکم دیا جائیگا اور یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور امام مالک و شافعی کے نزدیک لوث کے یہ معنی ہیں کہ وہاں کسی خاص شخص پر علامت قتل پائی جاوے یعنی مثلاً اسکی تلوار خون آلودہ یا باس خون آلود ہو یا ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاہد ہو مثلاً مدعا علیہ اور مقتول میں عداوت ظاہر اہو یا ایک شخص عادل گواہی دے یا غیر عادلوں کی ایک جماعت گواہ ہو کہ اہل محلہ نے اسکو قتل کیا ہے پھر اگر ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاہد نہو تو مذہب شافعی مثل ہمارے مذہب کے ہے صرف اتنا فرق ہے کہ انکے نزدیک قسم مکرر نہیں لیجائیگی بلکہ ولی کی جانب پھیری جائیگی پھر اگر اہل محلہ قسم کھا گئے تو انپر دیت واجب نہوگی۔ ولی سے قسم شروع کرنے کے بارہ میں امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیاء مقتول سے فرمایا پھر تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو یہودیوں نے قتل کیا ہے ف۔ اور واقعہ یہ ہوا کہ خیبر کے گڈھوں میں سے ایک گڈھے میں عبد اللہ بن سہل بن زید کو محیصۃ بن مسعود بن زید نے مقتول پاکر دفن کیا پھر وہاں سے مدینہ میں آکر خود مع حویصۃ بن مسعود و عبد الرحمن بن سہل کے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آکر عبد اللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا پس آپ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہوگے تو انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیونکر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے پس فرمایا کہ پھر یہود پچاس قسمیں کھا کر تم سے برات کر لینگے انھوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم قوم کفار کی قسمیں کیونکر قبول کریں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹ فدیہ دیدیے رواہ الائمۃ الستۃ۔ ت ع۔ پس یمین اولیاء مقتول کی تقدیم ہے۔ اور اس دلیل سے کہ قسم اُس شخص پر واجب ہوتی ہے کہ جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہو لہذا دعوی عین میں قابض پر قسم واجب ہوتی ہے پس جب ظاہر حال ولی مقتول کے واسطے شاہد ہو تو اُسی سے قسم شروع کیجائیگی۔ اور رہا مدعی پر قسم پھیرنا تو یہ امام شافعی کے واسطے ایک اصل ہے جیسے مدعا علیہ کے انکار قسم کی صورت میں مذکور ہوا۔ لیکن واقع ہے کہ قسموں کی دلالت میں ایک طرح کا شبہہ ہے اور شبہہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوتا ہے مگر مال واجب ہوتا ہے لہذا یہاں دیت واجب ہوئی۔ ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم البینۃ علی المدعی والیمین علی ما انکر وفی روایۃ علی المدعی علیہ وروی سعید بن المسیب رح ان النبی علیہ السلام بدأ بالیہود بالقسامۃ وجعل الدیۃ علیہم لوجود القتیل بین اظہرہم ولان الیمین حجۃ للدفع دون الاستحقاق وحاجۃ الولی الی الاستحقاق ولہذا لا یستحق بیمینہ المال المبتذل فاولی ان لا یستحق بہ النفس المحترمۃ وقولہ تخیرہم الولی اشارۃ الی ان خیار تعیین الخمسین الی الولی لان الیمین حقہ والظاہر انہ یختار من تیہمہ بالقتل او صالحی اہل المحلۃ لما ان تحرزہم عن الیمین الکاذبۃ ابلغ التحرز فیظہر القاتل وفائدۃ الیمین النکول فان کانوا لا یباشرون ویعلمون یفید یمین الصالح علی العلم

بالبلغ مابغیہ من الطالع ولو اختاروا اعمی او محدودا فی قذف جاز لانہ یمین ولیس بشہادۃ - اور
ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گواہ مدعی پر ہین اور قسم اُس شخص پر جو انکار کرے اور
ایک روایت میں قسم مدعا علیہ پر ہی - رواہ الترمذی وغیرہ - اور سعید بن مسیب سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عبداللہ بن سہل کے واقعہ مین پہلے یہود سے قسامت شروع کی اور انھیں پر دیت رکھی کیونکہ مقتول
انھین کے درمیان پایا گیا تھا (رواہ البزار القاری) اور اس دلیل سے کہ قسم تو دفعیہ کی حجت ہو اور استحقاق کی
حجت نہین ہو حالانکہ ولی مقتول کو استحقاق دیت کی ضرورت ہو تو اُسکی قسم مفید نہوگی اسی وجہ سے حقیر مال کے
دعوی مین مدعی اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہین ہوتا ہو پس بدرجۂ اولی نفس محترم کا مستحق نہوگا - پھر واضح ہو کہ
شیخ مصنف نے جو لکھا کہ ان پچاس آدمیون کو ولی چھانٹیگا اسمین اشارہ ہو کہ ان آدمیون کے معین کرنے کا اختیار
ولی کو ہو اسواسطے کہ قسم اُسی کا حق ہو اور ظاہر ہو وہ ایسے لوگون کو چھانٹیگا جنپر قتل کا اتہام وگمان ہو یا اہل محلہ مین سے
صالحین کو چھانٹیگا کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم سے بدرجۂ کامل احتراز کرینگے تو قاتل ظاہر ہو جائیگا اور قسم کا فائدہ یہ ہو کہ
قسم سے انکار ہو تو مطلب حاصل ہو پس اگر ان لوگون نے ارتکاب قتل نہ کیا ہو اور قاتل کو جانتے ہون تو بدکارون کی
قسم سے جو فائدہ ہوتا اس سے بڑھکر صالحین کی قسم سے فائدہ ہوگا کہ منتہم طور پر قاتل سے آگاہی ہو جائیگی - اور اگر اولیاء
مقتول نے اندھون یا محدود القذف لوگون کو اختیار کیا تو بھی جائز ہو کیونکہ یہ کچھ گواہی نہین بلکہ قسم ہو - ف - لیکن
لکھا کہ عبداللہ بن سہل کے واقعہ مین جب انھون نے کہا کہ ہماری راے مین اُسکو یہود نے قتل کیا ہو تو آپ نے
یہود کو بلوا کر پوچھا کہ کیا تمنے اسکو قتل کیا ہو انھون نے کہا کہ نہین تو آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیون کی قسم پر راضی ہو
کہ ہمنے اسکو نہین قتل کیا ہو تو انصار نے عرض کیا کہ یہ لوگ بے باک ہین فرمایا کہ پھر تم اپنون مین سے پچاس آدمیون کی قسم پر دیت کے مستحق
ہوتے ہو تو انھون نے عرض کیا کہ ہم تو کبھی قسم نہین کھائینگے پس آپنے اپنے پاس سے دیت ادی - کمافی الصحیحین - اور اسی کے
مانند بخاری وابوداؤد نے روایت کی پس اسمین یہودیون سے قسم شروع کرنا مذکور ہو تو استدلال شافعی رح مستقیم نہین رہا - اور حدیث البینۃ
علی المدعی الخ مع قیاس مذکور کے حنفیہ کے واسطے حجت باقی رہی فافہم واللہ تعالی اعلم - قال واذا حلفوا قضی علی اہل المحلۃ
بالدیۃ ولا یستحلف الولی وقال الشافعی رح لاتجب الدیۃ لقولہ علیہ السلام فی حدیث عبداللہ بن سہل
رضی اللہ عنہ تبرئکم الیہود بایمانہا ولان الیمین عہدت فی الشرع مبرئا للمدعی علیہ لا ملزما کما فی
سائر الدعاوی ولنا ان النبی علیہ السلام جمع بین الدیۃ والقسامۃ فی حدیث ابن سہل وفی حدیث
زیاد بن ابی مریم وکذا جمع عمر رضی اللہ عنہ بینہما علی وادعۃ وقولہ علیہ السلام تبرئکم الیہود محمول
علی الابراء عن القصاص والحبس وکذا الیمین مبرئۃ عما وجب لہ الیمین والقسامۃ ماشرعت
لتجب الدیۃ اذا نکلوا بل شرعت لیظہر القصاص بتحرزہم عن الیمین الکاذبۃ فیقروا بالقتل فاذا
حلفوا حصلت البراءۃ عن القصاص ثم الدیۃ تجب بالقتل الموجود منہم ظاہرا لوجود القتیل بین اظہرہم
لابنکولہم او وجبت بتقصیرہم فی المحافظۃ کما فی القتل الخطاء - پس اگر ان لوگون نے قسم کھالی تو اہل محلہ
پر دیت کا حکم دیا جائیگا اور ولی سے قسم نہین لیجائیگی (یہی قول حضرت عمر ونخعی وشعبی وثوری کا ہو ع) اور امام شافعی رح
نے کہا کہ دیت نہین واجب ہوگی (یہی قول مالک واحمد وغیرہم ہو -) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن
سہل رضی اللہ عنہ کی حدیث مین فرمایا کہ یہود اپنی قسمون کے ساتھ تم سے برارت کرینگے - رواہ مالک وغیرہ اور اس
دلیل سے کہ قسم تو شرع مین مدعا علیہ کی برارت کرنے والی معلوم ہوئی اور مدعا علیہ پر حق لازم کرنے والی معہود نہیں ہو

چنانچہ جلد وعادی میں معلوم ہوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث عبداللہ بن سہل میں اور حدیث زیاد بن ابی مریم میں دیت وقسامت دونوں کو جمع فرمایا چنانچہ حدیث عبداللہ میں دیت دینا مذکور ہے۔ اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے قبیلہ وادعہ پر قسامت کے باوجود دیت جمع کی۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ یہود تمسے برارت کرینگے اسکے معنی یہ ہیں کہ یہود تمہارے واسطے قسمیں کھاکر قصاص وقیمت سے بری ہو جائینگے۔ اور یہ قیاس کہ قسم مدعا علیہ کی بری کرنے والی ہے تو قسم اُس چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جسکے واسطے قسم لی گئی یعنی ہمنے قتل نہیں کیا اور نہ ہم قاتل کو جانتے ہیں تو قصاص سے بری کرنے والی ہوئی اور قسمیں لینا کچھ اسواسطے مشروع نہیں ہے کہ انکار پر دیت واجب کیجاوے بلکہ اسواسطے مشروع ہے کہ بعوض قسمیں کھانے سے نکلکر قاتل کی نسبت قتل کا اقرار کریں تاکہ قصاص ظاہر ہو پس اگر انھوں نے قسمیں کھالیں تو قصاص سے برارت ہوئی۔ رہی دیت تو وہ فقط اسوجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بظاہر انمیں قتل موجود ہے کیونکہ مقتول انکے درمیان پایا گیا تو اسوجہ سے دیت واجب ہوئی نہ اسوجہ سے کہ اُنھوں نے قسموں سے انکار کیا یا اسوجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ اُنھوں نے محافظت میں قصور کیا جیسے قتل خطا میں واجب ہوتی ہے۔ ف۔ چنانچہ جسنے شکار کو تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کے لگا تو قاتل بے قصد وبے قصور ہے لیکن اُسپر دیت اسوجہ سے واجب ہوتی ہے کہ اُسنے احتیاط میں قصور کیا اسی طرح یہاں ان لوگوں پر بوجہ تقصیر محافظت کے دیت واجب ہوگی۔

ومن ابی منہم الیمین حبس حتی یحلف لان الیمین فیہ مستحقۃ لذاتہا تعظیما لامر الدم ولہذا یجمع بینہ وبین الدیۃ بخلاف النکول فی الاموال لان الیمین بدل عن اصل حقہ ولہذا یسقط ببذل المدعی وفیما نحن فیہ لا یسقط ببذل الدیۃ ہذا الذی ذکرنا اذا ادعی الولی القتل علی جمیع اہل المحلۃ وکذا اذا ادعی علی البعض لا باعیانہم والدعوی فی العمد او الخطا لانہم لا یتمیزون عن الباقی ولو ادعی علی البعض باعیانہم انہ قتل ولیہ عمدا او خطأ فکذلک الجواب یدل علیہ اطلاق الجواب فی الکتاب وہکذا الجواب فی المبسوط وعن ابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان فی القیاس تسقط القسامۃ والدیۃ عن الباقین من اہل المحلۃ ویقال للولی الک بینۃ فان قال لا یستحلف المدعی علیہ علی قتلہ یمینا واحدۃ ووجہہ ان القیاس یاباہ لاحتمال وجود القتل من غیرہم وانما عرف بالنص فیما اذا کان فی مکان ینسب الی المدعی علیہم والمدعی یدعی القتل علیہم وفیما وراءہ بقی علی اصل القیاس وصار کما اذا ادعی القتل علی واحد من غیرہم وفی الاستحسان تجب القسامۃ والدیۃ علی اہل المحلۃ لانہ لا فصل فی اطلاق النصوص بین دعوی ودعوی فنوجبہ بالنص لا بالقیاس بخلاف ما اذا ادعی علی واحد من غیرہم لانہ لیس فیہ نص فلو اوجبناہما لاوجبناہما بالقیاس وہو ممتنع

پھر اہل محلہ میں سے جنکو ولی نے چھانٹا ہے اگر انمیں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو وہ محبوس کیا جائیگا یہانتک کہ قسم کھاوے یعنی بوجہ تہمت کے قید کیا جائیگا اسواسطے کہ تعظیم خون کی وجہسے قسم بذات خود مستحق ہے ولہذا قسامت و دیت کو جمع کیا جاتا ہے اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے بخلاف مال کے کہ اگر مالی دعوی میں کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو محبوس نہوگا کیونکہ قسم یہاں بذات خود مستحق نہیں بلکہ اصل حق کا دعوی ہے ولہذا اگر مدعا علیہ نے مال دیکر دیدیا تو قسم ساقط ہوجاتی ہے اور یہاں اگر ان لوگوں نے دیت دینا منظور کیا تو بھی قسم ساقط نہوگی۔ یہ سب اُسوقت ہے کہ ولی مقتول نے تمام اہل محلہ پر قتل کا دعوی کیا ہو۔ اور اسی طرح اگر اہل محلہ میں سے غیر معین لوگوں پر یہ دعوی کیا یعنی مثلاً کہا کہ انمیں سے دس آدمیوں نے ملکر مارا تو بھی یہی حکم ہے خواہ دعوی قتل عمد ہو یا قتل خطا ہو کیونکہ بعض غیر معین تو

باقیون سے ممتاز ہیں اور اگر اُسنے اہل محلہ میں سے کسی ایک شخص معین پر یا انکے علاوہ کسی معین پر دعوی کیا [illegible]
اسلئے میرے ولی کو عمداً یا خطأ قتل کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے اور یہ جواب کتاب کا اتفاقی ہے [illegible]
میں بھی اسی طرح جواب مذکور ہے لیکن روایات اصول کے سوائے دیگر روایات میں [illegible]
جا ہے بنابرآنکہ اس صورت میں باقیات اہل محلہ سے قسامت و دیت ساقط ہو جاتی [illegible]
پاس گواہ ہیں پس اگر اُسنے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعا علیہ سے [illegible]
کہ قیاس اسکو مقتضی نہیں کہ اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب حتمی ہو کیونکہ [illegible]
کے دوسرے نے قتل کیا ہو لیکن قیاس مذکور بوجہ نص قسامت کے چھوڑ دیا گیا اور قسامت و دیت کی [illegible]
ایسی صورت میں وارد ہے کہ مقتول ایسی جگہ پایا جاوے جو ان مدعا علیہم کی جانب منسوب ہو [illegible]
کا دعوی کرتا ہو تو ان پر قسامت و دیت واجب ہو پس ماسوائے اس صورت کے جو صورتیں ہیں وہ اصلی قیاس پر
باقی رہینگے تو معین اہل محلہ پر دعوی بھی اس سے خارج ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے اُسنے سوائے اہل محلہ کے کسی غیر پر
قتل کا دعوی کیا یہ سب تقریر قیاس ہے اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب
ہوگی خواہ دعوی کسی طور پر واقع ہوا ہو اسواسطے کہ نصوص مطلقہ میں کچھ مدعی کی تفصیل و تفریق نہیں ہے تو مطلقاً مقتول
کے دعوی پر قسامت و دیت واجب ہوئی پس ہم اسکو بمقابلہ قیاس نہیں بلکہ بدلیل نص واجب کرینگے [illegible]
اسلئے اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر قتل کا دعوی کیا تو اہل محلہ بری ہو جائینگے اسواسطے کہ [illegible]
نص وارد نہیں ہے پس اگر اس صورت میں قسامت و دیت ہم واجب کریں تو بدلیل قیاس واجب کرینگے [illegible]
ممتنع ہے ف کیونکہ یہ صورت خلاف قیاس ہے جیسا اوپر مذکور ہوا لہذا سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل [illegible]
کرنے کی صورت میں اہل محلہ پر قسامت یا دیت واجب نہوگی بلکہ اسکا حکم دیگر ہے۔ ثم حکم ذلک ان یثبت ما
ادعاہ اذا کان له بینة وان لم تکن استحلفه یمینا واحدة لانه لیس بقسامة لانعدام النص وانتفاء
القیاس ثم ان حلف بریٔ وان نکل والدعوی فی المال ثبت به وان کان فی القصاص ففیه
علی اختلاف مضی فی کتاب الدعوی۔ پھر اہل محلہ کے سوائے دوسرے پر دعوی کرنے کا حکم یہ ہے کہ اگر
کے پاس گواہ ہوں تو اُسکا دعوی ثابت ہو جائیگا اور اگر گواہ نہوں تو مدعی سے صرف ایک قسم [illegible]
قسامت نہیں ہے کیونکہ اس بارہ میں نص موجود نہیں اور قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے پھر اگر [illegible]
ہو گیا اور اگر اُسنے قسم سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر مال دیت کا دعوی ہے تو مال ثابت ہو جائیگا اور اگر [illegible]
قصاص ہے تو اُسمیں امام و صاحبین کے درمیان وہ اختلاف ہے جسکا بیان کتاب الدعوی میں گذرا ف سبب
اس صورت میں کہ اہل محلہ کی تعداد پوری پچاس ہو جاوے۔ قال وان لم تکمل اهل المحلة کررت الایمان
علیهم حتی تتم خمسین لما روی ان عمر رضی الله عنه لما قضی فی القسامة وافی الیه تسعة واربعون
رجلا فکرر الیمین علی رجل منهم حتی تمت خمسین ثم قضی بالدیة وعن شریح والنخعی رضی الله عنهما مثل
ذلک ولان الخمسین واجب بالسنة فیجب اتمامها ما امکن ولا یطلب فیه الوقوف علی الفائدة
لثبوتها بالسنة ثم فیه استعظام امر الدم فان کان العدد کاملا فاراد الولی ان یکرر علی احدهم
فلیس له ذلک لان المصیر الی التکرار ضرورة الاکمال۔ اور اگر اہل محلہ کی تعداد پچاس نہ پہونچی تو قسمیں
انپر مکرر کیجائینگی یہانتک کہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے

تو جب قسامت کے بارہ میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچاس مرد لائے گئے تو آپ نے ان میں سے ایک مرد پر قسم مکرر کی یہان تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو گئیں پھر دیت کا حکم فرمایا۔ ف ــــ رواہ الکرخی و لیکن ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن عبداللہ بن یزید المدنی عن ابی الملیح عن عمر رض روایت کی کہ حضرت عمر رض نے ان پر قسمیں مکرر کیں یہان تک کہ تعداد پوری ہو گئی۔ عبدالرزاق نے ابوبکر بن عبداللہ عن ابی الزناد عن ابن المسیب عن عمر روایت کی کہ حضرت عمر رض نے ایک عورت سے پچاس قسمیں لیں اسکے ایک مولیٰ پر جو مقتول ہوا تھا پھر اس عورت پر دیت فرما دی۔ دونوں اسناد صحیح ہیں۔ اگرچہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورتوں پر قسامت ہو وہو قول مالک رح ۔ ت۔ اور شریح و نخعی رحمہما اللہ تعالیٰ سے اسکے مثل روایت ہے یعنی شریح رح نے مکرر کر کے تعداد پوری کی۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور نخعی رح نے اسطرح پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا۔ کما رواہ عبدالرزاق ۔ ت۔ اور دوسری دلیل قیاسی یہ کہ پچاس قسمیں بدلیل حدیث واجب ہیں تو جہان تک ممکن ہو انکا پورا کرنا واجب ہے اور اس تجسس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اسمین کیا فائدہ ہے کہ قسمیں مکرر کیجاوین اسواسطے کہ یہ امر تو بدلیل حدیث ثابت ہے پھر اسمین خون محرم کا امر عظیم ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر پچاس کی تعداد کامل ہو پھر بھی ولی المقتول نے چاہا کہ بعض سے مکرر قسم لے تو اسکو یہ مجاز نہوگا۔ کیونکہ مکرر کرنا فقط پوری کرنے کی ضرورت سے تھا ف ــــ اور یہان کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال ولا قسامۃ علی صبی ولا مجنون لانہما لیسا من اہل القول الصحیح والیمین قول صحیح ولا امرأۃ ولا عبد لانہما لیسا من اہل النصرۃ والیمین علی اہلہا۔ واضح ہو کہ طفل یا مجنون پر قسامت نہیں ہے اسواسطے کہ ان دونوں کو قول صحیح کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم ایک قول صحیح ہوتی ہے۔ اور عورت یا غلام پر بھی قسامت نہیں ہے اسواسطے کہ انمین نصرت کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم انھیں لوگوں پر ہوتی ہے جو اہل نصرت ہیں۔ قال وان وجد میتا لا اثر بہ فلا قسامۃ ولا دیۃ لانہ لیس بقتیل اذ القتیل فی العرف من فاتت حیاتہ بسبب مباشرۃ حی وہذا میت حتف انفہ والغرامۃ تتبع فعل العبد والقسامۃ تتبع احتمال القتل ثم یجب علیہم القسم فلا بد من ان یکون بہ اثر یستدل بہ علی کونہ قتیلا وذلک بان یکون بہ جراحۃ او اثر ضرب او خنق وکذا اذا کان خرج الدم من عینہ او اذنہ لانہ لا یخرج منہما الا بفعل من جہۃ الحی عادۃ بخلاف ما اذا خرج من فیہ او دبرہ او ذکرہ لان الدم یخرج من ہذہ المخارق عادۃ بغیر فعل احد وقد ذکرناہ فی الشہید۔ اور اگر کسی محلہ یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جسمین کوئی اثر قتل نہیں ہے تو قسامت یا دیت کچھ واجب نہوگی کیونکہ وہ قتیل نہیں ہے کیونکہ عرف مین مقتول اُسکو کہتے ہین جسکی حیات ایسے سبب سے جاتی رہی جسکا ارتکاب کسی زندہ مخلوق سے ہوا ہو اور یہ شخص تو اپنی موت سے مرگیا اور تاوان واجب ہونا بندہ کے فعل کا تابع ہے اور قسامت واجب ہونا اس احتمال پر ہوتا ہے کہ شاید قتل کیا گیا تب انپر قسم واجب ہوتی ہے تو ضرور ہوا کہ اسمین ایسا اثر ہو جس سے اُسکے مقتول ہونے پر استدلال کیا جاوے اور اسکی یہ صورت ہے کہ اُسکے بدن مین جراحت یا ضرب یا گلا گھونٹنے کا اثر ہو۔ اور اسی طرح اُسکی آنکھ یا کان سے خون بہا تو بھی علامت قتل ہے کیونکہ بدلیل عادت یہ بات معلوم ہوئی کہ مردہ کے آنکھ یا کان سے خون بہنا جبھی ہوتا ہے کہ زندہ کی جانب سے کسی فعل کا ارتکاب ہو بخلاف اسکے اگر اُسکے منھ یا مقعد یا ذکر سے خون بہا تو مقتول ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ان منافذ سے خون نکلنا از راہ عادت کے بدون کسی کی حرکت کے بھی ہوتا ہے اور ہم اس مسئلہ کو باب الشہید مین بیان کر چکے ہین۔ ولو وجد بدن القتیل او اکثر من نصف البدن او النصف ومعہ الراس فی محلۃ فعلی اہلہا القسامۃ والدیۃ وان وجد نصفہ مشقوقا بالطول او وجد

اقل من النصف ومعه الراس او وجد یدہ او رجلہ او راسہ فلا شئ علیہم لان ہذا حکم عرفناہ بالنص وقد ورد فی البدن الا ان للاکثر حکم الکل تعظیما للآدمی بخلاف الاقل لانہ لیس ببدن ولا ملحق بہ فلا تجری فیہ القسامۃ ولانا لو اعتبرناہ تتکرر القسامتان والدیتان بمقابلۃ نفس واحدۃ ولا تتوالیان والاصل فیہ ان الموجود الاول ان کان بحال لو وجد الباقی تجری فیہ القسامۃ لاتجب فیہ وان کان بحال لو وجد الباقی لاتجری فیہ القسامۃ تجب والمعنی ما اشرنا الیہ وصلوۃ الجنازۃ فی ہذا تنسحب علی ہذا الاصل لانہا لا تتکرر۔ اگر مقتول کا بدن یا نصف بدن سے زیادہ یا نصف مع سر کے ایک محلہ میں پایا گیا تو اس محلہ والوں پر قسامت و دیت واجب ہوگی اور اگر نصف بدن سر سے پیر تک طول میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا نصف سے کم مع سر کے اسی طرح پایا گیا یا اسکا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہوگا یعنی قسامت یا دیت واجب نہوگی اسواسطے کہ قسامت کا حکم ہمنے بدلیل نص پایا ہے اور نص کا ورود بدن کے بارہ میں ہوا ہے تو جس صورت میں بدن صادق آوے وہی حکم ہوگا لیکن آدمی کی تعظیم کے واسطے اکثر بدن کو بھی کل بدن کا حکم دیا گیا ہے بخلاف اقل کے اسواسطے کہ یہ بدن نہیں ہے اور نہ بدن کے ساتھ ملحق ہے تو اسمیں قسامت جاری نہوگی اور اسواسطے کہ اگر ہم اقل میں قسامت اعتبار کریں تو اس ایک ہی بدن کے واسطے دو قسامتیں اور دو دیتیں واجب ہونگی اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ حصہ موجود اگر اس لائق ہو کہ اگر اسمیں باقی ملجاوے تو قسامت جاری ہو تو اس موجود کے واسطے قسامت واجب نہوگی اور اگر اس لائق ہو کہ اگر باقی اسکے ساتھ ملے تو بھی قسامت نہوگی تو موجود کے واسطے قسامت واجب ہوگی یعنی اگر موجود ٹکڑا اقل ہوگا کہ جسکے ساتھ اکثر ملجاوے تو قسامت ہو تو موجود کے واسطے قسامت نہیں ہوگی اور اگر موجود ٹکڑا اکثر ہو کہ باقی اقل ملنے سے قسامت نہیں ہے تو موجود کے واسطے قسامت ہوگی۔ اور اسمیں بھید وہ ہے جسکا ہمنے اوپر اشارہ کیا۔ اس صورت میں نماز جنازہ کی تفریع اسی اصل مذکور پر ہوگی یعنی اگر اقل ہے کہ جسمیں قسامت نہیں تو نماز جنازہ بھی نہیں ہے اور اگر اکثر ہے کہ جسمیں قسامت ہو تو نماز جنازہ بھی واجب ہوگی اسواسطے کہ نماز جنازہ بھی مکرر نہیں ہوتی ہے۔ ولو وجد فیہم جنین او سقط لیس بہ اثر الضرب فلا شئ علی اہل المحلۃ لانہ لا یفوق الکبیر حالا وان کان بہ اثر الضرب وہو تام الخلق وجبت القسامۃ والدیۃ علیہم لان الظاہر ان تام الخلق ینفصل حیا وان کان ناقص الخلق فلا شئ علیہم لانہ ینفصل میتا لا حیا۔ اور اگر محلہ میں کوئی جنین یا گرا ہوا پیٹ پایا گیا جو پورا نہیں ہے حالانکہ اسمیں کوئی نشان ضرب نہیں پایا جاتا ہے تو محلہ والوں پر کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ وہ پورے آدمی سے بڑھکر نہیں ہوسکتا ہے اور اگر اسمیں کوئی نشان ضرب موجود ہو تو دیکھا جاتا ہے کہ اگر جنین کی خلقت پوری تھی تو اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہر حال یہ ہے جسکی خلقت پوری ہو چکی وہ زندہ برآمد ہوگا اور اگر اسکی خلقت میں نقصان ہو یعنی ہنوز اسکے اعضاء پورے نہیں بنے تھے تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ اسکا جدا ہونا زندہ نہیں ہوسکتا بلکہ مردہ جدا ہوا ہوگا۔ قال واذا وجد القتیل علی دابۃ یسوقہا رجل فالدیۃ علی عاقلتہ دون اہل المحلۃ لانہ فی یدہ فصار کما اذا کان فی دارہ وکذا اذا کان قائدہا او راکبہا فان اجتمعوا فعلیہم لان القتیل فی ایدیہم فصار کما اذا وجد فی دارہم۔ اور اگر مقتول ایسے جانور پر ملا کہ جسکو کوئی شخص ہانکے لیے جاتا ہے تو مقتول کی دیت اسی کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اہل محلہ پر نہیں ہوگی کیونکہ مقتول مذکور اسکے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکے گھر میں ملا ہے اور اسی طرح اگر یہ شخص اس جانور کو آگے کھینچتا ہو یا سوار ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر ایک ہانکتا ہو اور دوسرا اسکو کھینچتا ہو اور تیسرا سوار ہو تو مقتول کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مقتول مذکور ان سب کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا کہ گویا انکے گھر میں پایا گیا ہے۔ قال وان مرت دابۃ بین قریتین وعلیہا قتیل فہو علی اقربہما لما روی

ان النبی علیہ السلام اتی القتیل وجد بین قریتین فامران یذرع وعن عمر رضی اللہ عنہ انہ لما کتب الیہ فی القتیل الذی وجد بین وادعۃ وارحب کتب بان یقیس بین قریتین فوجد القتیل الی وادعۃ اقرب فقضی علیہم بالقسامۃ قیل ہذا محمول علی ما اذا کان بحیث یبلغ اہلہ الصوت لانہ اذا کان بہذہ الصفۃ یلحقہ الغوث فتمکنہم النصرۃ وقد قصروا۔ اگر ایک جانور دو گاؤں کے بیچ میں جاتا ہو حالانکہ اس پر ایک مقتول لدا ہوا ہو تو دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر اسکی دیت واجب ہوگی کیونکہ روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تھا تو آپ نے حکم فرمایا کہ مقتول سے دونوں گاؤں کا فاصلہ ناپا جاوے ف۔ پس وہ دونوں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپ نے اسی گاؤں پر ڈالا۔ رواہ اسحاق والطیالسی والبزار والبیہقی۔ ت ن۔ وقیل احمد وابن ابی شیبہ ایضاً۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا گیا کہ قبیلہ وادعہ وقبیلہ ارحب کے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہو تو آپ نے حکم لکھا کہ دونوں کا فاصلہ ناپا جاوے پس مقتول مذکور قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپ نے وادعہ پر قسامت کا حکم دیا ف۔ اور انپر دیت کا بھی حکم دیا تو حارث بن ازمع نے کہا کہ یا امیر المومنین ہماری قسموں نے ہمسے مال دور نہ کیا اور نہ ہمارے مال نے ہمسے قسمیں دور کیں تو فرمایا کہ یہی حق ہو اور میں نے تمہارے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ تم میں جاری کیا۔ رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والشافعی والدارقطنی متفرقاً تخبیصاً منہم۔ م۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسی صورت پر محمول ہو کہ مقتول ایسی جگہ ہو کہ اسکی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو کیونکہ جب وہ اس حالت پر ہو تو اسکی فریاد پہونچ سکتی تھی پس ان لوگوں سے مدد کرنا ممکن تھا حالانکہ انھوں نے قصور کیا ف۔ لہذا دیت کے ضامن ہوئے۔ قال وان وجد القتیل فی دار انسان فالقسامۃ علیہ لان الدار فی یدہ والدیۃ علی عاقلتہ لان نصرتہ منہم وقوتہ بہم۔ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اسی پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مکان مذکور اسی کے قبضہ میں ہو اور دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی کیونکہ اسکی نصرت وقوت انھیں لوگوں سے ہو۔ قال ولا تدخل السکان فی القسامۃ مع الملاک عند ابی حنیفۃ رح وہو قول محمد رح وقال ابو یوسف رح ہو علیہم جمیعاً لان ولایۃ التدبیر کما تکون بالملک تکون بالسکنی الا تری انہ علیہ السلام جعل القسامۃ والدیۃ علی الیہود وان کانوا سکاناً بخیبر ولہما ان المالک ہو المختص بنصرۃ البقعۃ دون السکان لان سکنی الملاک الزم وقرارہم ادوم فکانت ولایۃ التدبیر الیہم فیتحقق التقصیر منہم واما اہل خیبر فالنبی علیہ السلام اقرہم علی املاکہم وکان یاخذ منہم علی وجہ الخراج۔ واضح ہو کہ قسامت میں مالکوں کے ساتھ اجارہ یا عاریت پر رہنے والے داخل نہونگے یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ قسامت ان سب پر واجب ہوگی کیونکہ ولایت تدبیر جیسے ملکیت حاصل ہوتی ہو ویسے ہی بسکونت حاصل ہوتی ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر قسامت اور دیت واجب کی حالانکہ یہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے تھے یعنی مالک نتھے۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے واسطے مختص ہو اور رہنے والے اس سے بری ہیں اسواسطے کہ مالکوں کی سکونت لازمی ودائمی ہوتی ہو تو تدبیر کی ولایت بھی مالکوں ہی پر ہوگی تو انھیں سے تقصیر ثابت ہوگی اور رہے اہل خیبر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو انکی املاک پر باقی رکھا تھا اور ان سے خراج لیا کرتے تھے ف۔ لیکن یہ خلاف روایت مزارعت ہو کہ جسمیں یہ مذکور ہو کہ آپ نے خیبر فتح کرکے انکو غازیوں

میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرف بطور کاشتکار کے رکھا تھا اور یہی روایت صحیح ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
تمام خیبر کو بزور شمشیر فتح کیا ہوا اور عبداللہ شیخ مصنف نے ذکر کی اُس سے زیلعی و ابن حجر نے انکار کیا یعنی کسی روایت
میں نہیں ملتا ہے۔ قال وہو علی اہل الخطۃ دون المشترین وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح
ہو علی کل مشترکون لان الضمان انما یجب بترک الحفظ ممن لہ ولایۃ الحفظ وبہذا الطریق یجعل جانیا مقصرا
والولایۃ باعتبار الملک وقد استووا فیہ ولہما ان صاحب الخطۃ ہو المختص بنصرۃ البقعۃ ہو المتعارف ولان صاحب الخطۃ اصیل
والمشتری دخیل وولایۃ التدبیر الی الاصیل وقیل ابو حنیفۃ رح بنی ذلک علی ما شاہد بالکوفۃ تعبیر واضح ہو کہ قسامت
ودیت اس محلہ والوں پر ہے اور اس خطہ میں کسی جگہ کے خریدنے والوں پر واجب نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور
امام ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ سب لوگ اسمیں شریک ہیں اسواسطے کہ جن لوگوں پر حفاظت واجب ہے اُنکی ترک حفاظت سے اُنپر
تاوان واجب ہوتا ہے اور اسی طریق سے وہ قصوروار مجرم ٹھہرایا جاتا ہے اور ولایت حفاظت بوجہ ملکیت ہے اور ملکیت میں خطہ دار
ومشتری سب برابر ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاصہ اہل خطہ پر واجب ہے اور یہی لوگوں میں
متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ صاحب خطہ اصیل ہے اور مشتری دخیل ہے حالانکہ تدبیر کی ولایت اصیل کو ہوتی ہے
بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ کا یہ قول بر رواج اہل کوفہ ہے۔ قال وان بقی واحد منہم فکذلک یعنی من
اہل الخطۃ لما بینا وان لم یبق واحد منہم بان باعوا کلہم فہو علی المشترین لان الولایۃ انتقلت الیہم
او خلصت لہم لزوال من یتقدمہم او یزاحمہم۔ اور اگر اہل خطہ میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہے یعنی
قسامت ودیت اُسی کی مددگار برادری پر ہوگی اور اگر اہل خطہ میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہا بایں طور کہ ان سبھوں نے
خطہ کو فروخت کر دیا تو قسامت ودیت مشتریوں پر واجب ہوگی اسواسطے کہ ولایت خطہ اُنھیں کی جانب منتقل ہوئی
یا اُنکے واسطے خالص ہو گئی کیونکہ ان پر کوئی شخص مقدم یا اُنکا مزاحم نہیں ہے۔ واذا وجد قتیل فی دار فالقسامۃ
علی رب الدار وعلی قومہ وتدخل العاقلۃ فی القسامۃ ان کانوا حضورا وان کانوا غیبا فالقسامۃ
علی رب الدار یکرر علیہ الایمان وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا قسامۃ علی العاقلۃ لان
رب الدار اخص بہ من غیرہ فلا یشارکہ غیرہ فیہا کاہل المحلۃ لا یشارکہم فیہا عواقلہم ولہما ان الحضور
لزمتہم نصرۃ البقعۃ کما تلزم صاحب الدار فیشارکونہ فی القسامۃ۔ اگر کسی گھر میں کوئی شخص مقتول پایا گیا
تو قسامت اس مکان کے مالک و اُسکی قوم پر واجب ہوگی اور قسامت میں اُسکی مددگار برادری بھی داخل ہوگی بشرطیکہ
وہ لوگ حاضر ہوں اور اگر غائب ہوں تو قسامت مالک مکان پر ہوگی کہ اُسپر قسمیں مکرر کیجائیں گی اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا
قول ہے اور امام ابو یوسف (وشافعی واحمد رح) نے کہا کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہے اسواسطے کہ مالک مکان
اس مکان کے ساتھ بہ نسبت دوسروں کے اخص ہے تو قسامت میں اُسکے ساتھ دوسرا شریک نہوگا جیسے اہل محلہ کے ساتھ
اُنکی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ حاضرین برادری پر اس خطہ کی نصرت
واجب ہے جیسے مالک مکان پر نصرت واجب ہے پس حاضرین برادری بھی قسامت میں اُسکے شریک ہونگے۔ قال
فان وجد القتیل فی دار مشترکۃ نصفہا لرجل وعشرہا لرجل وللآخر ما بقی فہو علی رؤس الرجال لان
صاحب القلیل یزاحم صاحب الکثیر فی التدبیر فکانوا سواء فی الحفظ والتقصیر فیکون علی عدد الرؤس
بمنزلۃ الشفعۃ۔ اور اگر مقتول کسی مشترک گھر میں پایا گیا جسمیں سے نصف ایک شخص کا اور دسواں حصہ دوسرے شخص کا
اور باقی تیسرے شخص کا ہے تو تاوان بتعداد شرکاء واجب ہوگا یعنی بحساب ملکیت کم و بیش نہوگا بلکہ اگر مثلاً تین شریک ہیں

نہ ہر ایک پر تہائی واجب ہوگی اسواسطے کہ تدبیر کے بارہ مین قلیل حصہ دار اپنے شریک کثیر کا مزاحم ہوتا ہی اور حفاظت و تقصیر مین دونون برابر ہوئے پس تاوان بشمار شرکا ہوگا جیسے شفعہ بھی اسی حکم پر ہی۔ قال ومن اشترى دارا ولم يقبضها حتى وجد فيها قتيل فهو على عاقلة البائع وان كان في البيع خيار لاحدهما فهو على عاقلة الذي في يده وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ان لم يكن فيه خيار فهو على عاقلة المشتري وان كان فيه خيار فهو على عاقلة الذي تصير له لانه انما انزل قاتلا باعتبار التقصير في الحفظ ولا يجب الا على من له ولاية الحفظ والولاية تستفاد بالملك ولهذا كانت الدية على عاقلة صاحب الدار دون المودع والملك للمشتري قبل القبض في البيع البات وفي المشروط فيه الخيار يعتبر قرار الملك كما في صدقة الفطر وله ان القدرة على الحفظ باليد لا بالملك الا يرى انه يقدر على الحفظ باليد بدون الملك ولا يقدر بالملك بدون اليد وفي البات اليد للبائع قبل القبض وكذا فيما فيه الخيار لاحدهما قبل القبض لانه دون البات ولو كان المبيع في يد المشتري والخيار له فهو اخص الناس به تصرفا ولو كان الخيار للبائع فهو في يده مضمون عليه بالقيمة كالمغصوب فتعتبر يده اذ بها يقدر على الحفظ۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ہنوز اسپر قبضہ نہ کیا تھا کہ اسمین ایک مقتول پایا گیا تو اسکی دیت بائع کی مددگار برادری پر ہوگی اور اگر بیع مین اگر کسی کے واسطے خیار شرط ہو یعنی بائع یا مشتری نے اپنے واسطے خیار شرط کیا ہو تو مقتول کی دیت اُس شخص پر واجب ہوگی جسکے قبضہ مین ہی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر عقد بیع مین خیار شرط نہو تو مقتول کی دیت مشتری کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر بیع مین خیار شرط ہو تو دیت اُس شخص پر واجب ہوگی جسکے واسطے آخر مین یہ مکان قرار پاوے کیونکہ حفاظت مین تقصیر کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا اور حفاظت اُسی شخص پر واجب ہوتی ہی جسکو حفاظت کی ولایت ہو اور ولایت کا حصول بذریعہ ملکیت ہوتا ہی ولہذا اگر مکان ودیعت مین کوئی مقتول پایا جاوے تو اُسکی دیت مستودع پر نہین ہوتی بلکہ مالک پر ہوتی ہی پس بیع قطعی مین قبضہ سے پہلے مشتری کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہی اور جس بیع مین خیار شرط ہو تو اسمین یہ دیکھنا پڑیگا کہ کس کی ملک ٹھہرتا ہی جیسے صدقۂ فطر کی صورت مین ہوتا ہی یعنے اگر عید سے پہلے کوئی غلام بشرط خیار خریدا تو خیار زائل ہو کر جسکے واسطے یہ غلام قرار پاوے اُسی پر صدقۂ فطر واجب ہوگا اسی طرح یہان جسکا مکان قرار پاوے اسی پر مقتول کی دیت واجب ہوگی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ حفاظت کی قدرت بذریعہ ملک نہین بلکہ بذریعہ قبضہ ہوتی ہی یعنے حفاظت کے واسطے ملکیت شرط نہین بلکہ قبضہ کافی ہی۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ بدون ملک کے بذریعہ قبضہ کے حفاظت ہو سکتی ہی اور بدون قبضہ کے بذریعہ ملک کے حفاظت نہین ہوسکتی۔ پھر بیع قطعی کی صورت مین قبضہ مشتری سے پہلے بائع کا قبضہ موجود ہی تو بائع ضامن ہوگا اور اسی طرح جس بیع مین دونون مین سے کسی کا خیار ہو تو قبضہ سے پہلے بائع قابض ہی کیونکہ بیع بشرط خیار بہ نسبت بیع قطعی کے کمتر ہوتی ہی۔ اور اگر مبیع مذکور مشتری کے قبضہ مین ہو حالانکہ مشتری کا خیار شرط ہی تو وہ اس مکان مین تصرف کا زیادہ اختصاص رکھتا ہی۔ اور اگر اس بیع مین بائع کا خیار ہو تو مبیع مذکور مشتری کے قبضہ مین مضمون ہی یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کرے اور مبیع تلف ہو تو مشتری اسکی قیمت کا ضامن ہوگا جیسے مال مغصوب بقبضہ غاصب ہوتا ہی پس مشتری کا قبضہ معتبر ہی کیونکہ وہ اس قبضہ کے ذریعہ سے حفاظت پر قادر ہی۔ قال ومن كان في يده دار فوجد فيها قتيل لم تعقله العاقلة حتى تشهد الشهود انها للذي في يده لانه لا بد من الملك لصاحب اليد حتى تعقل العواقل عنه واليد وان كانت دليلا على الملك ولكنها محتملة فلا تكفي لايجاب الدية على العاقلة كما لا تكفي لاستحقاق الشفعة

بہ فی الدار المشفوعۃ فلا بد من اقامۃ البینۃ۔ اگر ایک شخص کے قبضہ مین ایک مکان ہو جسمین ایک مقتول پایا گیا اور قابض کی مددگار برادری نے اُسکی ملکیت سے انکار کیا تو مددگار برادری دیت کی ضامن نہوگی جب تک گواہ ذریعہ گواہی نہ دین کہ یہ مکان اسی قابض کی ملکیت ہی کیونکہ مددگار برادری کے ضامن ہونے مین یہ شرط ہی کہ قابض ہی کا ملک ہو اور قبضۂ ظاہری اگرچہ ملکیت کی دلیل ہی لیکن اسمین احتمال ہی تو مددگار برادری پر دیت واجب ہونے کے واسطے کافی نہوگی جیسے مکان مشفوعہ مین شفعہ حاصل کرنے کے واسطے ظاہری قبضہ کافی نہین ہوتا ہی تو گواہی قائم کرنا ضروری ہی

قال وان وجد قتیل فی سفینۃ فالقسامۃ علی من فیہا من الرکاب والملاحین لانہا فی ایدیہم واللفظ یشمل اربابہا حتی تجب علی الارباب الذین فیہا وعلی السکان وکذا علی من یدیرہا المالک فی ذلک وغیر المالک سواء وکذا العجلۃ وہذا علی ما روی عن ابی یوسف رح ظاہر والفرق لہما ان السفینۃ تنقل وتحول فیعتبر فیہا الید دون الملک کما فی الدابۃ بخلاف المحلۃ والدار لانہا لا تنقل۔ اور اگر کشتی مین کوئی شخص مقتول پایا گیا تو کشتی مین جو لوگ سوار یا اُسکے ملاح ہین اُنپر قسامت واجب ہوگی کیونکہ کشتی مذکور انکے قبضہ مین ہی۔ اور واضح ہو کہ لفظ مذکور مالکان کشتی کو بھی شامل ہی حتی کہ قسامت اُن مالکان کشتی پر بھی واجب ہوگی جو اس کشتی مین ہین اور اُن لوگون پر بھی جو سوار ہین اور اسی طرح اُن لوگون پر بھی جو کشتی کھینچتے ہین اسمین مالک وغیر مالک برابر ہین۔ اور اسی طرح گاڑی وبہلی کا حال ہی۔ اور واضح ہو کہ یہ حکم بنا بر روایت ابو یوسف رح کے ظاہر ہی (اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک کشتی ومکان مین فرق کرنا پڑیگا۔) اور فرق کی تقریر یہ ہی کہ کشتی ایسی چیز ہی جو اپنی جگہ سے منتقل ومحول ہوتی ہی تو اسمین بدون ملکیت کے خالی قبضہ معتبر ہی جیسے جانور کی صورت مین مذکور ہوا ہی بخلاف محلہ ومکان کے کہ وہ منتقل ومحول نہین ہوتا ہی۔ قال وان وجد فی مسجد محلۃ فالقسامۃ علی اہلہا لان التدبیر فیہ الیہم وان وجد فی المسجد الجامع او الشارع الاعظم فلا قسامۃ فیہ والدیۃ علی بیت المال لانہ للعامۃ لا یختص بہ واحد منہم وکذا الجسور للعامۃ ومال بیت المال مال عامۃ المسلمین۔ اور اگر کسی محلہ کی مسجد مین مقتول پایا گیا تو اس مسجد والون پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ اس مسجد کی تدبیر انھین لوگون کی ولایت مین ہی۔ اور اگر جامع مسجد یا شارع عام پر مقتول پایا گیا تو اسمین قسامت نہین ہو سکتی اور اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی اسواسطے کہ جامع مسجد یا شارع عام تو عام لوگون کے واسطے ہی انمین کسی شخص کی خصوصیت نہین ہی۔ اور اسی طرح عام نہرون یا دریاؤن کے پل بھی عام لوگون کے واسطے ہین اور بیت المال کا مال بھی عام لوگون کا مال ہی ف پس اُسکی دیت عام مال سے دیجائیگی۔ ولو وجد فی السوق ان کان مملوکا فعند ابی یوسف تجب علی السکان وعندہما علی المالک وان لم یکن مملوکا کالشوارع العامۃ التی بنیت فیہا فعلی بیت المال لانہ لجماعۃ المسلمین۔ اور اگر مقتول مذکور کسی بازار مین پایا گیا پس اگر یہ بازار ملوک ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک ساکنان بازار پر واجب ہی (خواہ مالک ہون یا نہون) اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک صرف مالکون پر واجب ہی اور اگر یہ بازار ملوک نہو جیسے وہ بازار جو شارع عام پر بنائی گئی ہین تو دیت بیت المال پر واجب ہی اسواسطے کہ بازار مذکور عامۂ مسلمانون کے واسطے ہی۔ ولو وجد فی السجن فالدیۃ علی بیت المال وعلی قول ابی یوسف رح الدیۃ والقسامۃ علی اہل السجن لانہم سکان وولایۃ التدبیر الیہم والظاہر ان القتل حصل منہم وہما یقولان ان اہل السجن مقہورون فلا یتناصرون فلا یتعلق بہم ما یجب لاجل النصرۃ ولانہ بنی لاستیفاء حقوق المسلمین فاذا کان غنمہ یعود الیہم فغرمہ یرجع علیہم قالوا وہذہ فریعۃ المالک والساکن وہی مختلف

فيها بين ابي حنيفة وابي يوسف رح - اور اگر قید خانہ مین کوئی مقتول پایا گیا تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب
ہوگی اور امام ابو یوسف کے قول پر قسامت اور دیت قید خانہ والون پر واجب ہوگی کیونکہ یہی لوگ وہان کے رہنے والے
ہین اور انھین پر تدبیر کرنا ہی اور ظاہر آیہ قتل انھین کی ذات سے واقع ہوا ہی اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہین کہ قید خانہ
والے لوگ مقہور و مجبور ہین تو وہ باہم مددگاری نہین کر سکتے پس وہ چیز بوجہ مدد ترک کرنے کے واجب ہوتی ہی وہ ان لوگون
سے متعلق نہوگی یعنے قسامت و دیت بھی متعلق نہوگی کیونکہ وہ مدد ترک کرنے کی تقصیر سے واجب ہوتی ہی اور اس دلیل سے
کہ قید خانہ تو مسلمانون کے حقوق حاصل کرنے کے لیے بنایا گیا ہی تو جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانون کو پہونچتا ہی تو قید خانہ
کی وجہ سے جو بار لازم آوے وہ عام مسلمانون پر ہوگا یعنے بیت المال سے دلایا جائیگا - مشائخ نے بیان کیا کہ امام محمد
و ابو یوسف کے درمیان اصل اختلاف یہ ہی کہ قسامت و دیت مالک مکان پر واجب ہوتی ہی بقول ابی حنیفہ اور
رہنے والون پر واجب ہوتی ہی بقول ابو یوسف پس قید خانہ کا مسئلہ اسی اصل کی ایک فرع ہی - قال وان وجد
فی برية ليس بقربها عمارة فهو هدر وتفسير القرب ما ذكرنا من استماع الصوت لانه اذا كان بهذه
الحالة لا يلحقه الغوث من غيره فلا يوصف احد بالتقصير وهذا اذا لم تكن مملوكة لاحد اما اذا كانت
فالدية والقسامة على عاقلته - اور اگر مقتول کسی جنگل مین پایا گیا جسکے قرب مین آبادی نہین ہی تو اسکا خون رائگان
ہی اور قرب کے معنی ہمنے اوپر بیان کیے کہ وہان تک آواز سنائی دے اور نہ دور ہی اور دلیل یہ ہی کہ جب مقتول ایسی
حالت مین پایا گیا کہ اسکو فریادی نہین پہونچ سکتا تو کوئی شخص تقصیروار نہین ہو سکتا پس اس صورت مین کہ جہان
پایا گیا وہ زمین کسی کی مملوک نہو اور اگر کسی کی ملک ہو تو قسامت و دیت اُسی کی مددگار برادری پر ہوگی - وان وجد
بين قريتين كان على اقربهما وقد بيناه وان وجد فی وسط الفرات يمر به الماء فهو هدر لانه ليس
فی يد احد ولا فی ملكه - اور اگر مقتول دو گاؤن کے بیچ مین پایا گیا تو دونون مین سے جس سے زیادہ قریب ہو اُسی
پر قسامت و دیت ہوگی اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین - اور اگر دریاے فرات کے بیچ مین پایا گیا جسکو پانی
بہاے لیے جاتا ہی تو اُسکا خون رائگان ہی کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت مین نہین ہی - وان كان
محتبسا بالشاطئ فهو على اقرب القرى من ذلك المكان على التفسير الذی تقدم لانه اخص بنصرة
هذا الموضع فهو كالموضوع على الشط والشط فی يد من هو بقرب منه الا ترى انهم يستقون منه الماء
ويوردون بهائمهم فيها بخلاف النهر الذی يستحق به الشفعة لاختصاص اهلها به لقيام يدهم عليه
فتكون القسامة والدية عليهم - اور اگر قتیل مذکور قدرتی دریا کے کنارے اٹکا ہو تو یہان سے جو آبادی سب سے
زیادہ نزدیک ہو انھین پر دیت واجب ہوگی اور نزدیکی کے وہی معنی ہین جو پہلے اوپر بیان کیے گئے ہین اور اسکی دلیل یہ ہی
کہ یہی لوگ اس مقام کی نصرت کے واسطے اخص ہین تو مقتول مذکور گویا کنارے پر رکھا ہی اور کنارہ اُس قوم کے تصرف
مین ہی جو اُس سے بہت قریب ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ یہ لوگ اُس سے پانی لیتے اور اپنے جانورون کو وہان پانی پلانے
لے آتے ہین (لیکن دریا کے بیچ مین بہتے ہوے اور کنارے سے لگے ہوے کا فرق صرف قدرتی دریا کے کنارے مین ہی جو ملک
خاص نہو) بخلاف اُس نہر کے جسکے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہی تو یہ نہر ان لوگون کے واسطے ہی انھین پر قسامت
و دیت واجب ہوگی کیونکہ ان لوگون کو اس نہر سے اختصاص ہی کیونکہ انکا قبضہ اسپر قائم ہی - قال وان ادعى
الولی على واحد من اهل المحلة بعينه لم تسقط القسامة عنهم وقد ذكرناه وذكرنا فيه القياس والاستحسان
وان ادعى على واحد من غيرهم سقطت عنهم ووجه الفرق قد بيناه من قبل وهو ان وجوب القسامة

علیهم ودلیل علی ان القاتل منهم فتعیینه واحدا منهم لاینافی ابتداء الامر لانه منهم بخلاف ما اذا عین من
غیرهم لان ذلک بیان ان القاتل لیس منهم وهم انما یغرمون اذا کان القاتل منهم لکونهم قتلة تقدیرا
حیث لم یاخذوا علی ید الظالم ولان اهل المحلة لایغرمون بمجرد ظهور القتیل بین اظهرهم الا بدعوی
الولی فاذا ادعی القتل علی غیرهم امتنع دعواه علیهم وسقط لفقد شرطه - اگر ولی نے اہل محلہ میں سے
کسی شخص معین پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط نہوگی اور ہم اسکو سابق میں بیان کرچکے اور ہمنے اسمیں جو قیاس و
استحسان ہے بھی بیان کر دیا ہے - اور اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط
ہو جائیگی اور ہمنے وجہ فرق کو سابق میں بیان کر دیا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اہل محلہ پر قسامت واجب ہونا اس امر کی دلیل
ہے کہ قاتل انھیں لوگوں میں سے ہے پس اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی کو معین کیا تو یہ ابتداء امر کے منافی
نہیں ہے کیونکہ یہ شخص بھی انھیں لوگوں میں سے ہے بخلاف اسکے اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی اور کو معین
کیا تو قسامت اس وجہ سے ساقط ہو جائیگی کہ ولی مقتول کا غیر شخص کو معین کرنا اس امر کا بیان ہے کہ قاتل مذکوران لوگوں
میں سے نہیں ہے حالانکہ اہل محلہ اُسی وقت دیت کا تاوان اُٹھاوینگے کہ جب قاتل انھیں میں سے ہو کیونکہ یہ لوگ تقدیراً
قاتل ہو جائینگے کیونکہ انھوں نے ظالم کا ہاتھ نہیں پکڑا - اور اس دلیل سے کہ اہل محلہ خالی اس بات پر کہ مقتول انھیں
میں پایا جاوے ضامن نہیں ہوتے مگر بدعوی ولی یعنی محلہ میں مقتول پایا جاوے اور باوجودیکہ ولی دعوی کرے تب
یہ لوگ ضامن ہوتے ہیں پس جب ولی نے سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعوی کیا تو اہل محلہ پر ولی کا دعوے
ممتنع ہوگیا اور تاوان ساقط ہوگیا کیونکہ تاوان کی شرط نہیں پائی جاتی ہے - قال واذا التقی قوم بالسیوف
فاجلوا عن قتیل فهو علی اهل المحلة لان القتیل بین اظهرهم والحفظ علیهم الا ان یدعی الاولیاء
علی اولئک او علی رجل منهم بعینه فلم یکن علی اهل المحلة شیء لان هذه الدعوی تضمنت براءة اهل
المحلة عن القسامة - اور اگر ایک قوم کے لوگ باہم تلواروں سے بھڑے پھر جدا ہوئے پس ایک قتیل چھوڑ گئے تو اسکی
دیت اہل محلہ پر واجب ہوگی اسواسطے کہ قتیل انکے درمیان پایا گیا اور حفاظت انھیں لوگوں پر واجب تھی لیکن اگر اولیاء
مقتول اس بھڑنے والی قوم پر دعوی کریں یا انھیں سے کسی ایک شخص معین پر دعوی کریں تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہوگا
کیونکہ دعوی مذکور اس امر کو متضمن ہے کہ اہل محلہ اس سے بری ہیں - قال ولا علی اولئک حتی یقیموا البینة
لان بمجرد الدعوی لایثبت الحق للحدیث الذی رویناه انما یسقط به الحق عن اهل المحلة لان قوله
حجة علی نفسه ولو وجد قتیل فی معسکر اقاموا بفلاة من الارض لا ملک لاحد فیها فان وجد فی
خباء او فسطاط فعلی من یسکنها الدیة والقسامة وان کان خارجا من الفسطاط فعلی اقرب
الاخبیة اعتبارا للید عند انعدام الملک وان کان القوم لقوا قتالا ووجد قتیل بین اظهرهم
فلا قسامة ولا دیة لان الظاهر ان العدو قتله فکان هدرا وان لم یلقوا عدوا فعلی ما بیناه وان کان
للارض مالک فالعسکر کالسکان فیجب علی المالک عند ابی حنیفة رح خلافا لابی یوسف رح وقد ذکرناه
اور جیسے اہل محلہ پر دیت نہیں اسی طرح جو قوم کہ تلواروں سے بھڑی تھی اسپر بھی دیت واجب نہوگی یہانتک کہ اولیاء
مقتول انکے قتل کرنے پر گواہ قائم کریں اسواسطے کہ خالی دعوی سے حق نہیں ثابت ہوتا بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے
اوپر روایت کی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہیں) لیکن دعوی مذکور کی وجہ سے اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائیگا
یعنی جب ولی مقتول نے اس قوم پر یا ایک معین پر اس قوم سے دعوی کیا تو اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائیگا اسواسطے

کہ ولی مذکور کا دعویٰ اسکی ذات پر ثابت ہی اور جب اسنے اہل محلہ کو اس دعویٰ سے بری کیا تو وہ بری ہوگئے (م)۔ اگر کوئی شخص کسی لشکرگاہ میں مقتول پایا گیا جنہوں نے ایک جنگل میں جو کسی کی ملکیت خاص نہیں ہی پڑاؤ کیا تھا تو دیکھا جاوے کہ اگر مقتول مذکور کسی ڈیرے یا خیمہ میں ملا ہو تو اس خیمہ و ڈیرے کے رہنے والوں پر دیت و قسامت واجب ہوگی اور اگر ڈیرے سے باہر مقتول ملا تو مقتول سے جو خیمہ سب سے قریب ہو اسپر دیت و قسامت ہی کیونکہ جب ملک نہ رہی تو قبضہ اعتبار کیا جاوے یعنی دسترس اس مقام تک پہونچتا ہو اور اسمین یہ خیمہ سب سے قریب ہی۔ اور اگر اہل لشکر نے دشمن سے مقاتلہ کیا ہو اور مقتول پایا گیا تو قسامت و دیت نہیں ہی اسواسطے کہ ظاہر ہی اسکو دشمنوں نے قتل کیا ہی تو وہ شہید مانا جائیگا یعنی کفار کے جہاد کا ثواب ہی مگر دنیاوی دیت وغیرہ نہوگی اور اگر انھون نے دشمن سے مقاتلہ نہیں کیا تو اسمین بھی تفصیل دیکھی جاوے جو اوپر مذکور ہوئی یعنی خیمہ میں پایا گیا یا خیمہ سے باہر ہی۔ اور اگر اس زمین کا کوئی مالک خاص ہو تو لشکر مذکور بمنزلہ اس زمین کے رہنے والون کے ہی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک مالک پر دیت و قسامت ہی اور ابویوسف رح نے اسمین خلاف کیا اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف۔ کہ ابویوسف رح کے نزدیک مالک کے ساتھ ساکنین بھی داخل قسامت ہونگے۔ **قال واذا قال المستحلف قتله فلان استحلف باللہ ما قتلت ولا عرفت له قاتلا غیر فلان لانه یرید اسقاط الخصومة عن نفسه بقوله فلا یقبل فیحلف علی ما ذکرنا لانه لما اقر بالقتل علی واحد صار مستثنی عن الیمین فبقی حکم من سواه فیحلف علیه۔** اگر ایک شخص کو قسم دلائی گئی پس اسنے کہا کہ اس مقتول کو فلان شخص نے قتل کیا ہی تو اس سے قسم لیجائیگی کہ واللہ میں نے نہین قتل کیا اور نہ میں اسکا کوئی قاتل سوائے فلان کے جانتا ہون یعنی اس سے قسم ساقط نہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات سے خصومت دور کرنا چاہتا ہی یہ کہکر کہ اسکو فلان شخص نے قتل کیا ہی تو خالی قول قبول نہوگا پس بطریق مذکورہ بالا اس سے قسم لیجائیگی یعنی قسم میں فلان شخص کا استثناء کر کے باقیون پر قسم لیجائیگی اسواسطے کہ جب اسنے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا تو وہ اسکی قسم سے مستثنی ہوا اب باقیون کا حکم باقی رہا تو انپر قسم لیجائیگی۔ **قال واذا شہد اثنان من اہل المحلة علی رجل من غیرہم انه قتل لم تقبل شہادتہما وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا تقبل لانہم کانوا بعرضیة ان یصیروا خصماء وقد بطلت العرضیة بدعوی الولی القتل علی غیرہم فتقبل شہادتہم کالوکیل بالخصومة اذا عزل قبل الخصومة وله انہم خصماء بانزالہم قاتلین للتقصیر الصادر منہم فلا تقبل شہادتہم وان خرجوا من جملة الخصوم کالوصی اذا خرج من الوصایة بعد ما قبلہا ثم شہد قال رضی اللہ عنه وعلی الاصلین یتخرج کثیر من المسائل من هذا الجنس۔** اگر ایسا ہوا کہ جس محلہ میں مقتول پایا گیا اور ولی ان پر مدعی نہیں بلکہ غیر پر مدعی ہی پس اس محلہ کے دو شخصون نے اس شخص مدعا علیہ پر جو انسے خارج ہی گواہی دی کہ اسنے قتل کیا ہی تو ان دونون کی گواہی قبول نہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ گواہی قبول ہوگی اسواسطے کہ اہل محلہ مدعا علیہم ہونے کے واسطے نشانہ تھے لیکن بغیر مدعا علیہم قرار پانے کے وہ اس نشانہ سے خارج ہوگئے اسوجہ سے کہ ولی مقتول نے انکو چھوڑ کر غیر پر قتل کا دعوی کیا تو انکی گواہی قبول ہوگی جیسے وکیل خصومت کہ اگر وہ خصومت سے پہلے معزول کر دیا جائے تو اسی مقدمہ میں اسکی گواہی قبول ہوتی ہی جیسے مثلاً کسی مقدمہ میں زید کو وکیل کیا کہ بکر پر دعوی کرے مگر ہنوز زید نے دعوی نہین کیا تھا کہ اسکو معزول کر دیا پھر اسی مقدمہ میں زید کو گواہ بنایا تو گواہی قبول ہوگی ہی اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ اہل محلہ بوجہ تقصیر محافظت کے بمنزلہ قاتلون کے ہوکر مدعا علیہم ہوچکے اگرچہ ولی مقتول کے خارج کرنے سے وہ مدعا علیہم ہونے سے خارج ہوگئے تاہم انکی گواہی اس مقدمہ میں قبول نہوگی جیسے وصی

اگر وصایت قبول کرنے کے بعد خارج ہوگیا تو یتیم بالغ ہوا یا قاضی نے معزول کردیا پھر اُسنے متعلقات وصایت میں سے
کسی معاملہ میں گواہی دی تو اُسکی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے شیخ مصنف رح نے کہا کہ انھیں دونوں اصلوں پر اس
جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں ف۔ یعنی صاحبین رح نے اسکو معزول وکیل خصومت پر قیاس کیا جسنے ہنوز
نالش نہیں کی اور امام ابوحنیفہ رح نے اسکو معزول وصی پر قیاس کیا جو وصیت قبول کرچکا ہے اور اصل اختلاف یہ ہے کہ
صاحبین کی رائے میں اہل محلہ مدعا علیہم ہونے کے واسطے نشانہ بنے تھے مگر مدعا علیہم ہونے سے پہلے خارج ہوگئے
اور امام ابوحنیفہ کی رائے میں یہ لوگ درواقع مدعا علیہم ہوگئے مگر ولی مقتول نے خارج کردیا پس انھیں دونوں اصلوں
پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جنمیں امام وصاحبین کے نزدیک اختلاف ہوگا۔ قال ولو ادعی
علی واحد من اہل المحلۃ بعینہ فشہد شاہدان من اہلہا علیہ لم تقبل الشہادۃ لان الخصومۃ قائمۃ
مع الکل علی ما بیناہ والشاہد یقطعہا عن نفسہ فکان متہما وعن ابی یوسف رح ان الشہود یحلفون
باللہ ما قتلناہ ولا یزادون علی ذلک لانہم اخبروا انہم عرفوا القاتل ۔ اور اگر ولی مقتول نے اہل محلہ
میں سے ایک شخص معین پر دعوی کیا پھر اہل محلہ میں سے دو شخصوں نے اس مدعا علیہ پر قتل کی گواہی دی تو انکی گواہی
قبول نہوگی اسواسطے کہ موافق بیان مذکورۂ بالا کے کل اہل محلہ کے ساتھ خصومت قائم ہے اور گواہ اسکو اپنی ذات سے
دفع کرنا چاہتا ہے تو وہ متہم ہوگا اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف یہ قسم لیجائیگی کہ واللہ ہمنے اسکو
قتل نہیں کیا اور اس سے زیادہ قسم نہیں لیجائیگی کہ ہم اسکا قاتل نہیں پہچانتے کیونکہ وہ بیان کرچکے کہ ہم قاتل کو پہچانتے
ہیں۔ قال ومن جرح فی قبیلۃ فنقل الی اہلہ فمات من تلک الجراحۃ فان کان صاحب فراش
حتی مات فالقسامۃ والدیۃ علی القبیلۃ وہذا قول ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح لا قسامۃ ولا دیۃ
لان الذی حصل فی القبیلۃ او المحلۃ ما دون النفس ولا قسامۃ فیہ فصار کما اذا لم یکن صاحب
فراش ولہ ان الجرح اذا اتصل بہ الموت صار قتلا ولہذا وجب القصاص فان کان صاحب
فراش اضیف الیہ وان لم یکن احتمل ان یکون الموت من غیر الجرح فلا یلزم بالشک ۔ اگر ایک
محلہ میں ایک شخص مجروح ہوکر اپنے گھر اُٹھایا گیا پھر وہ اسی زخم سے مرگیا پس اگر برابر وہ بستر پر پڑا رہا یہانتک کہ مرگیا
تو قسامت ودیت اسی محلہ والے قبیلہ پر واجب ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ
قسامت یا دیت کچھ نہیں ہے کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو بات پائی گئی وہ جان جانے سے کم ہے یعنے فقط جراحت ہے حالانکہ
ایسی حالت میں قسامت نہیں واجب ہوتی جیسے اگر مجروح مذکور برابر بستر پر نہیں پڑا رہا تو بالاتفاق قسامت ودیت
نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جراحت اگر ایسی ہو جسکے ساتھ موت لاحق ہوگئی تو وہ قتل ہوجاتی ہے
اور اسی جہت سے قصاص واجب ہوتا ہے پس دیکھا جائے کہ وہ برابر بستر پر پڑا رہا یہانتک کہ مرگیا تو یہ موت اسی
زخم کی جانب منسوب ہوگی یعنے گویا وہ اس محلہ میں قتل ہوا تھا اور اگر ایسا نہو تو احتمال ہے کہ شاید سوائے زخم کے دوسری
وجہ سے موت واقع ہوئی ہو تو بوجہ شک کے قسامت یا دیت لازم نہوگی۔ ولو ان رجلا معہ جریح بہ رمق حملہ انسان
الی اہلہ فمکث یوما او یومین ثم مات لم یضمن الذی حملہ الی اہلہ فی قول ابی یوسف رح وفی قیاس
قول ابی حنیفۃ رح یضمن لان یدہ بمنزلۃ المحلۃ فوجودہ جریحا فی یدہ کوجودہ فیہا وقد ذکرنا وجہی القولین
فیما قبلہ من مسألۃ القبیلۃ ولو وجد الرجل قتیلا فی دار نفسہ فدیتہ علی عاقلتہ لورثتہ عند ابی حنیفۃ رح و
قال ابو یوسف ومحمد وزفر رح لا شیء فیہ لان الدار فی یدہ حین وجد الجریح فیجعل کانہ قتل نفسہ فیکون

ولہ ان القسامۃ انما تجب بناء علی ظہور القتل ولہذا لا یدخل فی الدیۃ من مات قبل ذلک
وحال ظہور القتل الدار للورثۃ فتجب علی عاقلتہم بخلاف المکاتب اذا وجد قتیلا فی دار نفسہ لان
حال ظہور قتلہ بقیت الدار علی حکم ملکہ فیصیر کانہ قتل نفسہ فیہدر دمہ ولو ان رجلین کانا فی بیت
ولیس معہما ثالث فوجد احدہما مذبوحا قال ابو یوسف رح یضمن الآخر الدیۃ وقال محمد رح لا یضمنہ لانہ یحتمل
انہ قتل نفسہ ویحتمل انہ قتلہ الآخر فلا یضمنہ بالشک ولابی یوسف رح ان الظاہر ان الانسان لا یقتل
نفسہ فکان التوہم ساقطا کما اذا وجد قتیل فی محلۃ - اگر ایک شخص مجروح مین رمق جان ہو کہ اسکو کوئی شخص
اٹھا کر اسکے اہل وعیال مین لے گیا پس وہ ایک یا دو دن ٹھہر کر مرگیا تو جو شخص اسکو اسکے گھر اٹھا لے گیا ہے وہ ابو یوسف
کے قول مین ضامن نہو گا اور ابو حنیفہ رح کے قول کے قیاس پر ضامن ہوگا ف - اسکے معنی یہ ہین کہ ایک شخص
کی پیٹھ پر لدا ہوا ایک مجروح پایا گیا جسکو لادنے والا مجروح کے گھر کی طرف لیے جاتا تھا حتی کہ وہ بستر ہی پر ایک
یا دو روز کے مرگیا تو بقول ابو یوسف رح لادنے والا ضامن نہین ہے اور بقیاس قول ابی حنیفہ رح ضامن ہے جبکہ
مجروح کو خود آمد ورفت کی قدرت نہو - کما فی المبسوط - ک - اسواسطے کہ لادنے والے کا ہاتھ بمنزلہ محلہ کے ہے تو اسکے
ہاتھ مین مجروح پایا جانا جیسے محلہ مین مجروح ملنا یکسان ہے اور ہم نے اوپر قبیلہ ومحلہ کے مسئلہ مین دونون قولون کی وجہ
بیان کر دی ہے ف - اور اگر مجروح مذکور کو آمد ورفت کی قدرت ہو تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک بھی لادنے والے پر
کچھ نہو گا - ک - اگر ایک شخص اپنے ذاتی گھر مین مقتول پایا گیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکے وارثون کے واسطے اسکی
دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور ابو یوسف ومحمد وزفر رح کے نزدیک اسکی بابت کچھ واجب نہین ہے اسواسطے
کہ مجروح ہونے کے وقت یہ مکان اسی کے قبضہ مین تھا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا اسنے اپنے آپ کو قتل کیا پس اسکا
خون رائگان ٹھہریگا - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ قتل ظاہر ہو لہذا
قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری مین سے مر جاوین وہ دیت مین شامل نہین ہوتے ہین اور یہان قتل
ظاہر ہونے کے وقت مکان مذکور اسکے وارثون کے قبضہ مین ہے تو وارثون کی مددگار برادری پر اسکی دیت واجب
ہوگی (صحیح یہ حکم آزاد کی صورت مین ہے) بخلاف مکاتب کے جبکہ وہ اپنے ذاتی گھر مین مقتول پایا جاوے تو اسکا خون
رائگان ہے کیونکہ اسکا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اسکی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو گویا اسنے اپنی ذات کو قتل کیا
تو اسکا خون رائگان ہوا ف - اور بعد ظہور قتل مکاتب کے مکان مذکور اسکے حکم ملکیت پر اسوجہ سے باقی ہے کہ
عقد کتابت اب بھی باقی ہے - ک - اور اگر ایک کوٹھری مین دو شخص ہون حالانکہ انکے ساتھ کوئی تیسرا شخص نہین ہے
پس ان دونون مین سے ایک شخص ذبح کیا ہوا پایا گیا تو ابو یوسف رح نے فرمایا کہ دوسرا شخص دیت کا ضامن ہوگا اور
امام محمد نے کہا کہ نہین ضامن ہوگا کیونکہ شاید اسنے اپنی جان کو خود قتل کیا ہو اور شاید اسکو دوسرے نے ذبح کیا ہو
پس شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہین کر سکتے یعنی جبکہ وہ شخص انکار کرتا ہو - اور امام ابو یوسف رح کی
دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال شاہد ہے کہ آدمی اپنے آپ کو قتل نہین کرتا ہے تو وہم مذکور ساقط ہے جیسے کوئی شخص کسی محلہ مین
مقتول پایا گیا تو وہم ساقط ہے ف - یعنی اگر کسی محلہ مین کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق اہل محلہ پر قسامت ودیت
ہوتی ہے حالانکہ وہان بھی یہ وہم موجود ہے کہ شاید اسنے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا ہو پس یہان بھی یہ وہم ساقط ہے لیکن
قصاص ساقط ہونے کے واسطے یہ وہم معتبر ہے پس ہمنے دوسرے شخص کو بوجہ اس وہم کے قصاص سے بری کیا تو
دیت واجب ہونے کے حق مین یہ وہم معتبر نہو گا پس دیت واجب ہوگی - پھر واضح ہو کہ ابتداء باب مین مذکور ہوا کہ

عورت بھی داخل قسامت ہوتی ہیں جاننا چاہئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر مذکور ہوا اسمیں عورت پر قسامت مذکور ہی لیکن اُسمیں مذکور ہی کہ عورت پر قسامت اُسی وقت ہی کہ اُسکے عشیرہ میں سے کوئی نہ تھا اور تفصیل اس بارہ میں واجب ہی لہٰذا ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو وجد قتیل فی قریۃ لامرأۃ فعند ابی حنیفۃ ومحمد رح القسامۃ علیہا تکرر علیہا الایمان والدیۃ علی عاقلتہا اقرب القبائل الیہا فی النسب وقال ابی یوسف رح القسامۃ علی العاقلۃ ایضا لان القسامۃ انما تجب علی من کان من اہل النصرۃ والمرأۃ لیست من اہلہا فاشبہت الصبی ولہما ان القسامۃ لنفی التہمۃ وتہمۃ القتل من المرأۃ متحققۃ قال المتاخرون ان المرأۃ تدخل مع العاقلۃ فی التحمل فی ہذہ المسألۃ لانا انزلناہا قاتلۃ والقاتل یشارک العاقلۃ ولو وجد رجل قتیلا فی ارض رجل الی جانب قریۃ لیس صاحب الارض من اہلہا قال ہو علی صاحب الارض لانہ احق بنصرۃ ارضہ من اہل القریۃ۔ ایک عورت کی ملک ایک گاؤن ہی جسمین ایک شخص مقتول پایا گیا تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہوگی کہ اس عورت سے پچاس قسمین کررلیجائینگی پھر دیت مقتول اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہوگی جسکو عاقلہ کہتے ہین اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہی جو نسب مین بہ نسبت دیگر قبائل کے اس عورت سے زیادہ قریب ہو۔ اور ابویوسف رح نے فرمایا کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی عاقلہ برادری پر واجب ہوگی اسواسطے کہ قسامت تو ایسے شخصون پر واجب ہوتی ہی جنکو نصرت و مددگاری کی لیاقت ہو اور عورت مین یہ لیاقت نہین ہی تو وہ بچہ کے مشابہ ہوگئی۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ قسامت اسواسطے واجب ہوتی ہی کہ قتل کی تہمت دور ہو اور عورت مین تہمت قتل موجود ہی تو اُس سے قسم بھی لیجائیگی اور گاؤن بھی اُسی کی ملک ہی۔ مشائخ متاخرین نے کہا کہ اس مسئلہ مین عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار اُٹھانے مین یہ عورت بھی داخل ہوگی کیونکہ ہمنے اس عورت کو بمنزلہ قاتل قرار دیا ہی اور قاتل ہمیشہ عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے مین شریک ہوتا ہی۔ اور اگر گاؤن کے کنارے ایک شخص کی زمین مین کوئی مقتول پایا گیا حالانکہ مالک زمین اس گاؤن کا رہنے والا نہین ہی تو قسامت و دیت مالک زمین ہی پر واجب ہوگی اسواسطے کہ گاؤن والون کی بہ نسبت مالک زمین پر اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ استحقاق ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

كتاب المعاقل

یہ کتاب اہل معاقل کے بیان مین ہی۔

چونکہ اقسام قتل مین سے قتل خطأ کا موجب یہ بیان کیا کہ عاقلہ برادری پر دیت واجب ہوتی ہی پھر وہ سب صورتین بیان کین جنمین دیت کو عاقلہ برداشت کریگی لیکن یہ باقی رہا کہ عاقلہ برادری کس کا نام ہی جسپر دیات واجب ہوتی ہین تو انکے انواع واحکام بیان کرنا ضرور ہی۔ کما فی الشروح والحواشی۔ م۔ المعاقل جمع معقلۃ وہی الدیۃ۔ معاقل جمع معقلہ بمعنی الدیہ ہی۔ وتسمی الدیۃ عقلا لانہا تعقل الدماء من ان تسفک ای تمسک۔ اور دیت کا نام عقل اسواسطے رکھا گیا (کہ عقل کے نام روکنا و باندھ دینا) کہ دیت بھی خونون کو بہانے سے عقل کرتی یعنی روکتی ہی ف۔ کیونکہ برادری ایک جماعت کثیر ہی جو اس وجہ کہ اُٹھا دیگی تو وہ لوگ جسکی وجہ سے یہ بوجھ اُٹھادین اسکو بیہودہ قتل سے مانع ہونگے تاکہ انکو یہ بوجھ اُٹھانا نہ پڑے اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کتاب ہذا مین معاقل یعنی دیات کا بیان نہین بلکہ اہل معاقل یعنے دیت اُٹھانے والون کا بیان ہی۔ قال والدیۃ فی شبہ العمد والخطاء وکل دیۃ

تجب بنفس القتل علی العاقلۃ۔ واضح ہو کہ قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں جو دیت لازم آوے اور ہر دیت جو بنفس قتل واجب ہو وہ عاقلہ پر لازم ہوتی ہے ف۔ اور نفس قتل کی دیت اسواسطے فرمائی کہ جو مال وجہ صلح یا پدری عذر سے واجب ہو مثلاً قاتل عمد نے مقتول کے وارثوں سے اسکے خون پر صلح کر لی تو یہ خود قاتل پر ہے یا مثلاً باپ نے عمداً بیٹے کو قتل کیا حتی کہ بحق پدری اسپر قصاص نہیں ہو سکتا اور دیت لازم آئی تو یہ باپ کے مال پر ہے اور اسکی عاقلہ برادری نہیں اٹھاویگی۔ والعاقلۃ الذین یعقلون یعنی یؤدون العقل وہو الدیۃ۔ اور عاقلہ وہ لوگ ہیں جو عقل دیں یعنی عقل ادا کریں اور عقل دیت ہے۔ وقد ذکرناہ فی الدیات۔ اور عقل کو ہم کتاب الدیات میں ذکر کر چکے ف۔ کہ وہ کیا مقدار ہے اور کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے۔ رہا یہ کہ عاقلہ پر کیوں واجب ہوئی اور اسمیں دلیل کون نص ہے تو بیان لازم آیا۔ والاصل فی وجوبہا علی العاقلۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث حمل بن مالک رضی اللہ عنہ للاولیاء قوموا فدوہ۔ اور اصل نص اسکے عاقلہ پر واجب ہونے میں قول آنحضرت صلعم حدیث حمل بن مالک رح میں اولیاء کے واسطے کہ تم کھڑے ہو پس اسکی دیت دو ف۔ یعنی حمل بن مالک کی دونوں زوجہ میں سے ایک نے چوب خیمہ اپنی حاملہ سوت کے پیٹ میں مار کر اسکے حمل کو قتل کیا اور حاملہ بھی مر گئی تو آپ نے جنین کے بارہ میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا چنانچہ اسکی تخریج بسوط اوپر گزر چکی ہے اور اسمیں یہ بھی ثابت ہوا کہ قاتلہ کی مددگار برادری پر یہ حکم دیا تھا۔ قول اور عرب میں یہ دستور جاری تھا پس اسکو منسوخ نہیں فرمایا اور یہ شریعت حقہ ہو گئی اور اس بارہ میں سنن و آثار اور عمل صحابہ و تابعین و عامۂ عرب علی التواتر اس کثرت و شہرت سے وارد ہے کہ خوارج گمراہوں کی رائے و قیاس کو کچھ بھی گنجائش نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ خطاوار اپنا گناہ اٹھاتا ہے نہ دوسرے لوگ کہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ لاتزر وازرۃ وزر اخری۔ یعنی کوئی نفس گنہگار کسی دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاتا ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مددگار برادری کی غفلت خود اسکا گناہ و قصور ہے اور دلیل قیاس بھی اسکو شامل ہے۔ ولان النفس محترمۃ لا وجہ الی الاہدار۔ اور اس تقریر سے کہ جو نفس مقتول ہوا وہ بیگناہ محترم تھا اسکو باطل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ والخاطی معذور۔ اور جس سے چوک ہوئی وہ بھی معذور ہے ف۔ کیونکہ آدمی تو تعمد پر ماخوذ ہوتا ہے اور اسنے مقتول کا تعمد ہرگز نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اسنے شکار کو تیر مارا تو اسکو بھی نہیں معلوم تھا کہ یہاں کون آدمی گرفتہ موجود ہے تو وہ بیچارہ معذور ہے اگرچہ اسقدر قصور رہا کہ اسنے احتیاط نہ کی پس بنظر جانبین مقتول کی دیت ہو اور خاطی پر تخفیف ہو کہ اسکی برادری ادا کرے۔ وکذا الذی تولی شبہ العمد نظر الی الآلۃ فلا وجہ الی ایجاب العقوبۃ علیہ وفی ایجاب مال عظیم اجحافہ واستیصالہ فیصیر عقوبۃ فضم الیہ العاقلۃ تحقیقا للتخفیف وانما خصوا بالضم لانہ انما قصر لقوۃ فیہ وتلک بالنصارۃ وہم العاقلۃ فکانوا ہم المقصرین فی ترکہم مراقبتہ فخصوا بہ۔ اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہے جو شبہ عمد کا مرتکب ہوا بنظر آلۂ قتل کے یعنی آلۂ قتل اس قابل نہ تھا کہ غالباً اس سے قتل واقع ہو تو اسپر بھی سزا واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے رہا مال عظیم واجب کرنا یعنی مال دیت تو اسمیں اسکی بربادی اور سخت تنگی ہے یہ بھی اسکے حق میں عذاب ہو جائیگی تو دیت ادا کرنے میں اسکے ساتھ عاقلہ برادری شامل کر دی گئی تاکہ اس معذور کے حق میں تخفیف ہو اور عاقلہ کی خصوصیت اسواسطے کی گئی کہ قاتل کی تقصیر بوجہ اپنے ہاتھ کی قوت کے تھی اور عاقلہ برادری کی تقصیر بوجہ ترک نصرت کے تھی یعنی انپر واجب تھا کہ ایسے خطاوار فعل سے روکتے حالانکہ انھوں نے یہ کام ترک کیا تو اس ترک کی وجہ سے بھی خطاوار ٹھہرے تو تاوان دیت میں بھی اسکے ساتھ ملائی گئی۔ قال والعاقلۃ اہل الدیوان

وإن كان القاتل من أهل الديوان يؤخذ من عطاياهم في ثلث سنين وأهل الديوان أهل الرايات وهم الجيش الذين كتبت أساميهم في الديوان وهذا عندنا وقال الشافعي رح الدية على أهل العشيرة لأنه كان كذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نسخ بعده ولأنه صلة والأولى بها الأقارب ولنا قضية عمر رضي الله عنه فإنه لما دون الدواوين جعل العقل على أهل الديوان وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم وليس ذلك بنسخ بل هو تقرير معنى لأن العقل كان على أهل النصرة وقد كانت بأنواع بالقرابة والحلف والولاء والعد وفي عهد عمر رضي الله عنه قد صارت بالديوان فجعلها على أهله اتباعا للمعنى ولهذا قالوا لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة وإن كان بالحلف فأهله والدية صلة كما قال لكن إيجابها فيما هو صلة وهو العطاء أولى منه في أصول أموالهم والتقدير بثلث سنين مروي عن النبي عليه السلام ومحكي عن عمر رضي الله عنه ولأن الأخذ من العطاء للتخفيف والعطاء يخرج في كل سنة مرة واحدة - اور قاتل کے عاقلہ اُسکے اہل دیوان ہونگے بشرطیکہ قاتل اہل دیوان سے ہو یعنی اہل دیوان کے عطیات میں سے تین سال میں یہ دیت وصول کیجائیگی اور اہل دیوان سے مراد اہل رایات ہیں یعنی وہ لشکر جنکے نام ایک دیوان میں لکھے گئے۔ یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا حتی کہ انکے واسطے سالانہ عطیہ و رزق مقرر ہوا اور انکے نام ایک دفتر میں لکھے گئے تو یہ سب ایک ہی دیوان والے و باہم اہل نصرت ہیں حتی کہ جب سال میں انکا عطیہ دیا جاوے تو اسی میں سے عقل کا حصہ وصول ہونا آسان ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجمع صحابہ میں مقرر کیا تھا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ دیت مذکور قاتل کے قبیلہ و کنبہ پر واقع ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یوں ہی تھا اور بعد آپ کے نسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ دیت کی شرکت بطور صلہ ہے اور باہمی صلہ کے واسطے اہل قرابت اولی ہیں اور ہماری حجت اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے کیونکہ جب آپ نے دواوین مقرر فرمائے تو ہر ایک کی دیت اسکے دیوان یعنے دفتر والوں پر مقرر کی یعنی جنکے نام ایک دفتر میں ہیں انہیں سے جس کسی پر بار دیت لازم آوے تو اُسکی عاقلہ مددگار اسکے دیوان والے لوگ ہونگے اور یہ بات مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی بدون اسکے کہ اسمیں کسی سے انکار پایا جاوے۔ اور یہ قول کہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسخ نہیں ہو سکتا تو یہ نسخ نہیں ہے بلکہ معنوی تقریر ہے یعنے عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں اُنکو مستحکم مقرر کیا گیا ہے اسواسطے کہ عقل تو ہر شخص کی اُسکے مددگاروں پر واقع ہوتی تھی اور مددگاری کئی طرح پر جاری تھی ایک بذریعہ قرابت کے یعنی مجرم کے قرابتی اُسکے مددگار ہوتے تھے۔ اور دوم بوجہ قسم کے یعنی جس شخص نے کسی قوم سے ہر حال میں ساتھ دینے کی قسم کرلی تو وہ لوگ اُسکے مددگار ہو گئے تھے۔ سوم بوجہ ولاء کے یعنی جس غلام کو آزاد کیا تو وہ ہر حال میں اُنہیں کا ساتھی ہے۔ اور چہارم بوجہ شمار کے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جا کر رہا اور انہیں میں شمار ہو گیا اگرچہ اُنکی نسب سے نہ ہو پس ان سب میں معنی عقل یہ ہیں کہ باہمی مددگاری ہو۔ پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں دیوان مقرر ہوئے تو بلحاظ معنی کے عقل و مددگاری اسکے دیوان والوں پر ہوگئی ولہذا مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس زمانہ میں کوئی قوم ایسی ہو کہ اُنکی باہم مددگاری بذریعہ حرفہ و پیشہ ہو تو اُسکے اہل پیشہ اُسکے عاقلہ ہونگے اور اگر بذریعہ باہمی قسم ہو تو جو لوگ ہم قسم ہیں وہی عاقلہ ہونگے۔ اور دیت بیشک ایک صلہ ہے جیسا امام شافعی نے کہا پس وہ دیت ایسے ہی مال میں واجب ہوگی جو بطور صلہ ملتا ہے اور وہ سالانہ عطیہ ہے تو اصلی اموال کی بہ نسبت عطیات میں واجب ہونا اولی ہے۔ رہا تین سال کا اندازہ تو یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور دلیل قیاس بھی اسکی شاہد ہے کہ عطیہ میں سے لینا بطور تخفیف ہے اور عطیہ ہر سال میں ایک بار ملتا ہے۔ فان خرجت العطایا فی اکثر من ثلٰثة او اقل اخذ منها لحصول المقصود و تاویله اذا کانت العطایا للسنین المستقبلة بعد القضاء حتی لو اجتمعت فی السنین الماضیة قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا یؤخذ منها لان الوجوب بالقضاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالیٰ ولو خرج للقاتل ثلث عطایا فی سنة واحدة معناه فی المستقبل یؤخذ منها کل الدیة لما ذکرنا واذا کان جمیع الدیة فی ثلث سنین فکل ثلث منها فی سنة وان کان الواجب بالقتل ثلث دیة النفس او اقل کان فی سنة واحدة وما زاد علی الثلث الی تمام الثلثین فی السنة الثانیة وما زاد علی ذلک الی تمام الدیة فی السنة الثالثة وما وجب علی العاقلة من الدیة او علی القاتل بان قتل الاب ابنه عمدا فهو فی ماله فی ثلث سنین وقال الشافعی رح ما وجب علی القاتل فی ماله فهو حال لان التاجیل للتخفیف لتحمل العاقلة فلا یلحق به العمد المحض ولنا ان القیاس یاباه والشرع ورد به مؤجلا فلا یتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلی کل واحد عشر الدیة فی ثلث سنین اعتبارا للجزء بالکل اذ هو بدل النفس وانما یعتبر مدة ثلث سنین من وقت القضاء بالدیة لان الواجب الاصلی المثل والتحول الی القیمة بالقضاء فیعتبر ابتداؤها من وقته کما فی ولد المغرور۔ پھر اگر عطیات تین سال سے زیادہ یا کم میں عطا ہوں تو دیت انھیں میں سے لیجائیگی یعنے مثلاً چھ برس میں عطایا ہوئیں تو ہر عطیہ میں سے چھٹا حصہ دیت کا لیا جائیگا اور اگر دو برس میں خارج ہوئیں تو انھیں میں سے پوری دیت وصول کیجائیگی کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جائیگا اور اسکی تاویل یہ ہے کہ جب یہ عطیات بعد حکم قضاء کے آیندہ سالوں کے واسطے دی گئی ہوں تو انمیں سے دیت لیجائیگی حتی کہ اگر حکم قضاء سے پہلے چند سالوں کی عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر بعد حکم قضاء کے یہ عطیات وصول ہوئیں تو انمیں سے دیت وصول نہیں کیجائیگی کیونکہ دیت کا واجب ہونا بعد حکم قضاء کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے اور اگر قاتل کے واسطے ایک ہی سال میں تین عطیات دی گئیں اسکے معنی یہ ہیں کہ بعد حکم قضاء کے آیندہ کے واسطے دی گئیں تو انمیں سے پوری دیت وصول کر لیجائیگی جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ہے۔ اور واضح ہو کہ جب پوری دیت تین برس کے اندر ہوئی تو ہر سال دیت میں سے ایک تہائی ہوگا اور اگر بالفعل تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہو تو وہ ایک ہی سال میں لیجائیگی اور تہائی سے دو تہائی تک جسقدر زائد ہو وہ آیندہ سال میں لیجائیگی اور دو تہائی سے زائد جسقدر پوری دیت تک ہو وہ تیسرے سال میں لیجائیگی۔ اور واضح ہو کہ جو دیت عاقلہ برادری پر واجب ہوئی یا قاتل پر واجب ہوئی بایں طور کہ باپ نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کیا تو یہ بھی اُسکے مال سے تین سال میں وصول کیجائیگی اور امام شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ جو چیز قاتل پر اُسکے مال میں واجب ہوئی وہ فی الحال واجب الادا ہے اسواسطے کہ میعاد تو بغرض تخفیف ہوتی تھی تاکہ عاقلہ برادری اُسکو برداشت کرے پس عمد محض اسکے ساتھ لاحق نہیں کیا جائیگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے اور شرع میں اسکا ورود بطور میعاد ہوا ہے تو حد شرعی سے تجاوز نہ ہوگا یعنے وجوب مال خلاف مقتضاء قیاس ہے تو جسطرح شرع وارد ہوئی ہے اُسی طرح رکھا جائیگا۔ اور اگر دس آدمیوں نے ایک شخص کو خطاء سے قتل کیا تو ہر ایک قاتل پر دسواں حصہ دیت تین برس میں واجب ہوگا اور یہ کل پر جزو کا قیاس ہے یعنے جیسے کل دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے دسواں حصہ بھی تین برس میں واجب ہوگا اسواسطے کہ یہ بھی نفس کا عوض ہے۔ اور واضح ہو کہ دیت کی مدت اُسوقت سے معتبر ہوگی کہ جسوقت سے حکم قاضی

صادر ہوا ہے کیونکہ واجب تو مثل تھا یعنی جان کے بدلے جان یا زخم کے بدلے زخم لیا جاوے اور قیمت کی جانب
تحویل بحکم قاضی ہوئی ہے تو دیت کی ابتدا بھی قاضی کے حکم کے وقت سے ہوگی جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتی ہے۔ قال و
من لم یکن من اہل الدیوان فعاقلتہ قبیلتہ لان نصرتہ بہم وہی المعتبرۃ فی التعاقل - اور جو شخص اہل
دیوان میں سے نہو تو اسکی عاقلہ برادری اُسکا قبیلہ نسبی ہے کیونکہ اُنکی باہمی نصرت اسی طور پر ہے اور عاقلہ ہونے میں نصرت
ہی معتبر ہے۔ قال وتقسم علیہم فی ثلث سنین لایزاد الواحد علی اربعۃ دراہم فی کل سنۃ وینقص
منہا قال رضی اللہ عنہ کذا ذکرہ القدوری رح فی مختصرہ وہذا اشارۃ الی انہ یزاد علی اربعۃ من
جمیع الدیۃ وقد نص محمد رح علی انہ لایزاد علی کل واحد من جمیع الدیۃ فی ثلث سنین علی ثلثۃ او اربعۃ
فلا یوخذ من کل واحد فی کل سنۃ الا درہم او درہم وثلث درہم وہو الاصح - اور یہ دیت اس قبیلہ
پر تین سال میں تقسیم کیجاویگی اسطرح کہ ہر ایک شخص پر ایک سال میں چار درم سے زیادہ نہوں اور چار درم سے کم ہوسکتے
ہیں شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ امام قدوری نے اپنی مختصر میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور یہ اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار
درم سے زیادہ ہوسکتے ہیں - اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس امر کی تصریح فرمائی کہ پوری دیت سے تین برس میں ہر شخص
پر تین یا چار درم سے زیادہ نہونگے پس ہر شخص سے ہر سال میں ایک درم سے یا تہائی اوپر ایک درم سے زیادہ نہیں
لیا جائیگا اور یہی اصح ہے ف - پس اب اصح مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت اس قبیلہ پر پھیلائی جاوے اسطرح کہ ہر شخص
ایک سال میں ایک درم یا تہائی درم زیادہ کرکے تین برس میں وصول کیجاوے لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ اس
قبیلہ میں اسقدر آدمی ہوں کہ جنپر تمام دیت پھیلانے سے ہر سال میں ایک درم یا ایک تہائی درم زائد کرنے سے دیت
پوری ہوتی ہو۔ قال وان لم یکن تتسع القبیلۃ لذلک ضم الیہم اقرب القبائل معناہ نسبا کل ذلک
لمعنی التخفیف ویضم الاقرب فالاقرب علی ترتیب العصبات الاخوۃ ثم بنوہم ثم الاعمام ثم بنوہم واما
الاباء والابناء فقیل یدخلون لقربہم وقیل لایدخلون لان الضم لنفی الحرج حتی لایصیب کل واحد
اکثر من ثلثۃ او اربعۃ وہذا المعنی انما یتحقق عند الکثرۃ والآباء والابناء لایکثرون وعلی ہذا حکم الرایات
اذا لم یتسع لذلک اہل رایۃ ضم الیہم اقرب الرایات یعنی اقربہم نصرۃ اذا حزبہم امر الاقرب فالاقرب
ویفوض ذلک الی الامام لانہ ہو العالم بہ ثم ہذا کلہ عندنا وعند الشافعی رح یجب علی کل واحد نصف
دینار فیسوی بین الکل لانہ صلۃ فیعتبر بالزکوۃ وادناہا ذلک اذ خمسۃ دراہم عندہم نصف دینار و
لکنا نقول ہی احط رتبۃ منہا الا تری انہ لا تؤخذ من اصل المال فتنقص منہا تحقیقا لزیادۃ التخفیف
اور اگر اس قبیلہ میں بعد تقسیم پھیلانے کے یہ گنجائش نہ نکلی تو اس قبیلہ والوں کے ساتھ میں دیگر قبائل میں سے جو سب سے
قریب ہو وہ ملایا جائیگا اسکے معنی یہ ہیں کہ از راہ نسب کے جو سب سے قریب ہو ملایا جائیگا یہ سب بنظر تخفیف ہے اور
اگر اس قبیلہ کے ملانے سے دیت پوری نہو تو بعد اسکے جو سب سے قریب ہو ملایا جاوے غرضکہ عصبات کی ترتیب سے
کہ پہلے بھائی پھر انکی اولاد پھر چچا پھر انکی اولاد ترتیب وار ملائے جاوینگے اور رہا سگے باپ و دادا و پردادا وغیرہ یا
بیٹا و پوتا و پرپوتا وغیرہ کیا یہ لوگ اولے دیت میں داخل ہونگے یا نہیں تو بعض نے کہا کہ داخل ہونگے کیونکہ یہ سب سے
قریب ہیں اور بعض نے کہا کہ نہیں داخل ہونگے کیونکہ خطاء سے قاتل کے ساتھ دوسروں کا ملانا اسی غرض سے تھا
کہ حرج و مشقت دور ہو تاکہ ہر ایک پر تین یا چار درم سے زیادہ لازم نہ آوے اور یہ بات جبھی متحقق ہوگی کہ جب
مددگاروں میں کثرت ہو اور سادہ عادت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ دادوں و بیٹے پوتوں میں اتنی کثرت

نہیں ہوتی ہے (بلکہ جب ایک قبیلہ میں یہ گنجائش نہو تو دیگر نسبی قبائل میں سے جو سب سے قریب ہو ملایا جاوے
یہانتک کہ دیت کی وسعت پوری ہو) اور روایات کا حکم بھی اسی طور پر ہے یعنی جب ایک جھنڈے والوں میں سے کسی پر
دیت خطا واجب ہوئی اور اس جھنڈے کے نیچے والے ادا مذکور کی وسعت نہیں رکھتے ہیں تو دوسرے جھنڈے
والوں میں سے جو انسے زیادہ قریب ہوں ملائے جاویں یعنی دیکھا جاوے کہ اگر انکو کوئی مشکل پیش آوے تو مددگاری
میں انکے ساتھ کون جھنڈے والے زیادہ قریب ہیں وہ ملائے جاویں پھر اگر اب بھی پورا نہو تو اسکے بعد جو جھنڈے
والے سب سے قریب ہوں وہ ملائے جاویں وعلی ہذا القیاس۔ اور یہ بات امام المسلمین کے سپرد ہے کیونکہ وہی
اسکو خوب جانتا ہے۔ پھر یہ جو سب مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اہل قبیلہ میں سے
ہر شخص پر نصف دینار واجب ہوگا پھر سب پر یکساں وجوب ہوگا یعنی باپ و بیٹے وغیرہ سب برابر ہونگے کیونکہ یہ
شرکت بطور صلہ ہے تو زکوٰۃ پر اسکا قیاس ہوگا اور زکوٰۃ کی ادنی مقدار نصف دینار ہے یعنی پانچ درم ہے کیونکہ سلف
رضی اللہ عنہم کے نزدیک پانچ درم کی مقدار نصف دینار ہے۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ دیت کا مرتبہ بہ نسبت زکوٰۃ کے کم ہے
کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دیت مذکورہ اصل مال میں سے نہیں لیجاتی ہے تو زکوٰۃ سے اسکی مقدار گھٹائی جائیگی تاکہ زیادہ
تخفیف متحقق ہو۔ ف ــــ یہ سب اس صورت میں کہ خطاوار قاتل ایسے لوگوں میں سے ہو جنکا نام دفتر مجاہدین
میں درج ہے کہ انکو عطیہ ملتا ہے یا اُسکے نسب میں قبائل موجود ہیں حتی کہ اُسکے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اسکی عاقلہ
برادری ہیں۔ ولو كانت عاقلة الرجل اصحاب الرزق يقضى بالدية فى ارزاقهم فى ثلاث سنين
فى كل سنة الثلث لان الرزق فى حقهم بمنزلة العطاء قائم مقامه اذ كل منهما صلة من بيت المال
ثم ينظر ان كانت ارزاقهم تخرج فى كل سنة فكما يخرج رزق يؤخذ منه الثلث بمنزلة العطاء وان
كان يخرج فى كل ستة اشهر وخرج بعد القضاء يؤخذ منه سدس الدية وان كان يخرج فى كل شهر
يؤخذ من كل رزق بحصته من الشهر حتى يكون المستوفى فى كل سنة مقدار الثلث وان خرج بعد
القضاء بيوم او اكثر اخذ من رزق ذلك الشهر بحصة الشهر وان كانت لهم ارزاق فى كل شهر و
اعطية فى كل سنة فرضت الدية فى الاعطية دون الارزاق لانه الايسر اما لان الاعطية اكثر او لان الرزق
لكفاية الوقت فيتعسر الاداء منه والعطيات ليكونوا فى الديوان قائمين بالنصرة فيتيسر عليهم۔ اگر کسی
قاتل کی عاقلہ برادری ایسے لوگ ہوں جنکو بیت المال سے رزق ملتا ہے تو حکم دیا جائیگا کہ دیت انکے ارزاق میں سے
تین سال میں وصول کیجاوے کہ ہر سال میں ایک تہائی دیت لیجاوے اسواسطے کہ ان لوگوں کے حق میں رزق
بمنزلۂ عطاء کے عطاء کا قائم مقام ہے کیونکہ رزق و عطاء ہر ایک بطریق صلہ کے بیت المال سے دیا جاتا ہے۔ پھر دیکھا جاوے
کہ اگر رزق مذکور بیت المال سے سالانہ نکلتا ہو تو جبھی رزق دیا جاوے اسمیں سے ایک تہائی لی جائے جیسے عطاء
میں سے لیجاتی ہے۔ اور اگر ہر ششماہی رزق دیا جاتا ہو اور حکم قاضی سے چھ مہینے بعد دیا گیا تو اسمیں سے دیت کا
چھٹا حصہ لیا جاوے۔ اور اگر رزق مذکور ماہواری دیا جاتا ہو تو ہر رزق میں سے بقدر حصہ ماہواری کے لیا جاوے
یعنی ان سب کے ارزاق میں سے دیت کا چھتیسواں حصہ لیا جاوے تاکہ ایک سال کے بارہ مہینہ میں جو کچھ وصول ہو
وہ کل دیت کی تہائی ہو اور اگر حکم قاضی سے دو ایک روز کے بعد رزق ماہواری تقسیم ہوا تو اس مہینہ کے رزق میں سے
بقدر حصہ ان ایام کے لے لیا جائے۔ اور اگر یہ لوگ اس قسم کے ہوں کہ انکو ماہواری ارزاق بھی ملتے ہوں اور سالانہ
عطیات بھی ملتے ہوں تو دیت مذکورہ ارزاق میں نہیں بلکہ عطیات میں مفروض ہوگی اسواسطے کہ یہ ان لوگوں پر زیادہ

آسان ہو خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ بہ نسبت رزق کے زیادہ ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ رزق تو اس وقت کے واسطے بقدر کفایت ہوتا ہے تو اس میں ادا کرنا دشوار ہوگا اور عطیات سالانہ انعامات ہیں جو اہل جہاد کی واسطے اسلئے جاری ہیں کہ وہ مددگاری کے لیے دیوان میں قائم رہیں بس اس میں سے کچھ نکال دینا آسان ہوگا۔ قال ۲ دخل القاتل مع العاقلۃ فیکون فیما یؤدی کاحدہم لانہ ہو الفاعل فلا معنی لاخراجہ ومؤاخذۃ غیرہ وقال الشافعی رح لا یجب علی القاتل شیء من الدیۃ اعتبارا للجزء بالکل فی النفی عنہ والجامع کونہ معذورا قلنا ایجاب الکل اجحاف بہ ولا کذلک ایجاب الجزء ولو کان الخاطی معذورا فالبریٔ عنہ اولی قال اللہ تعالی ولا تزر وازرۃ وزر اخری۔ اور خطاوار قاتل بھی عاقلہ برادری کے ساتھ ادائے دیت میں داخل کیا جائیگا تو وہ بھی عاقلہ جماعت میں سے ایک کے مانند ادا کریگا کیونکہ قاتل درحقیقت فاعل ہے تو اسکے کچھ معنی نہیں کہ وہ خارج کیا جائے اور دوسروں سے مواخذہ ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قاتل پر دیت میں سے کچھ واجب نہوگا بدین لحاظ کہ جیسے کل دیت اُس سے منفی ہے ویسے ہی جزو بھی منفی ہوگا اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ وہ معذور ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قاتل پر کل دیت واجب کرنے میں اسپر سخت تنگی ہے اور ایک جزو واجب کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہے اور اگر حقیقی خطاوار ہی معذور ہو تو جو اس خطا سے بری ہے وہ بدرجہ اولی معذور ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تزر وازرۃ وزر اخری یعنی کوئی نفس گنہگار دوسرے کا گناہ نہیں اُٹھاویگا۔ ولیس علی النساء والذریۃ ممن کان لہ حظ فی الدیوان عقل لقول عمر رض لا یعقل مع العاقلۃ صبی ولا امرأۃ ولان العقل انما یجب علی اہل النصرۃ لترکہم مراقبۃ والناس لا یتناصرون بالصبیان والنساء ولہذا لا یوضع علیہم ما ہو خلف عن النصرۃ وہو الجزیۃ وعلی ہذا لو کان القاتل صبیا او امرأۃ لا شیء علیہما من الدیۃ بخلاف الرجل لان وجوب جزء من الدیۃ علی القاتل باعتبار انہ احد العواقل لانہ ینصر نفسہ وہذا لا یوجد فیہما والفرض لہما من العطاء للمعونۃ لا للنصرۃ کفرض ازواج النبی علیہ السلام ورضی اللہ عنہن۔ اور عورتوں ولڑکوں ولڑکیوں پر جنمیں سے کسی کے واسطے دفتر میں کوئی حصہ ہو دیت نہیں ہے اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عاقلہ برادری کے ساتھ میں طفل یا عورت دیت نہیں دیگی۔ اور اس دلیل سے کہ دیت کا واجب ہونا مددگاروں پر ہوتا ہے اس جہت سے کہ انھوں نے قاتل کو اس خطا سے نہیں بچایا اور طفل و عورتوں سے مدد لینے کی عادت نہیں جاری ہے لہذا جو چیز کہ مددگاری کے قائم مقام ہے یعنی جزیہ وہ بھی عورتوں و بچوں پر نہیں رکھا جاتا ہے یعنی کافروں کی عورتوں و بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔ اور اسی دلیل پر لازم آتا ہے کہ اگر قاتل کوئی طفل یا عورت ہو تو ان دونوں پر دیت نہو گی (یہی ظاہر الروایۃ و مختار الطحاوی والاصح ہے کما فی الکفایۃ) بخلاف مرد قاتل کے کہ اسپر دیت کا ایک جزو واجب ہونا بلحاظ اسکے ہوتا ہے کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے کیونکہ وہ اپنے نفس کا مددگار ہے اور یہ بات عورت و بچہ میں نہیں پائی جاتی اور عورت و بچہ کے واسطے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ انکی مددگاری کی وجہ سے نہیں ہوتے ہیں بلکہ بغرض انکی کفایت و مؤنت کے ہوتے ہیں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے واسطے مقرر تھی۔ ولا یعقل اہل مصر عن مصر آخر یرید بہ انہ اذا کان لاہل کل مصر دیوان علی حدۃ لان التناصر بالدیوان عند وجودہ ولو کان باعتبار القرب فی السکنی فاہل مصرہ اقرب الیہ من اہل مصر آخر۔ اور واضح ہو کہ ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے عاقلہ نہونگے۔ مراد یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کے واسطے دیوان جہاد علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے واسطے عاقلہ نہیں ہیں کیونکہ جب دفتر موجود ہو تو باہمی مددگاری بذریعہ اہل دفتر کے ہوگی اور اگر قُرب

کے ساتھ بلحاظ قرب سکونت کے مدد ہو تو بھی اسکے شہر والے بہ نسبت دوسرے شہر والوں کے زیادہ قریب ہیں
ویعقل اہل کل مصر من اہل سوادہم لانہم اتباع لاہل المصر فانہم اذا حزبہم امر استنصروا بہم
فیعقلہم اہل المصر باعتبار معنی القرب والنصرۃ۔ اور ہر شہر والے اپنے شہر کے گرد گاؤں والوں کی
مددگاری کرینگے یعنی اگر گاؤں والوں میں سے کوئی شخص خطاء سے قاتل ہوا وگاؤں والے کافی نہوں تو اہل شہر
انکی عاقلہ برادری ہونگے کیونکہ گاؤں والے تو اہل شہر کے اتباع ہیں چنانچہ اہل شہر کو جب کوئی سختی پیش آتی ہے
تو وہ گاؤں والوں سے مدد لیتے ہیں و بالعکس۔ پس اہل شہر بلحاظ معنی قرب و مدد کے گاؤں والوں کے عاقلہ
ہونگے۔ ومن کان منزلہ بالبصرۃ ودیوانہ بالکوفۃ عقل عنہ اہل الکوفۃ لانہ یستنصر باہل دیوانہ
لابجیرانہ والحاصل ان الاستنصار بالدیوان اظہر فلا یظہر معہ حکم النصرۃ بالقرابۃ والنسب
والولاء وقرب السکنی وغیرہ وبعد الدیوان النصرۃ بالنسب علی ما بیناہ وعلی ہذا یخرج کثیر من صور
مسائل المعاقل۔ اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو اور اسکا دیوان کوفہ میں ہو یعنی کوفہ والوں کے ساتھ
میں اسکا نام دفتر جہاد میں درج ہے تو اسکے ساتھ ادائے دیت میں اہل کوفہ مددگار ہونگے اسواسطے کہ وہ اپنے
دیوان والوں سے مددگاری چاہیگا اور اپنے پڑوسیوں سے خواستگار نہوگا اور حاصل کلام یہ ہے کہ اہل دیوان
سے مدد چاہنا اصل اظہر ہے پس دیوان موجود ہونے کے ساتھ میں قرابت ونسب وولاء وقرب مسکن وغیرہ
مددگاری کا حکم نہیں ظاہر ہوگا اور دیوان کے بعد نسب سے مددگاری کا حکم ہوگا جیسا کہ ہمنے اوپر بیان کیا ہے
اور اس اصل پر بہت سے مسائل دیت کی صورتیں نکلتی ہیں۔ ومن جنی جنایۃ من اہل المصر ولیس لہ
فی الدیوان عطاء واہل البادیۃ اقرب الیہ ومسکنہ المصر عقل عنہ اہل الدیوان من ذلک
المصر ولم یشترط ان یکون بینہ وبین اہل الدیوان قرابۃ وقیل ہو صحیح لان الذین یذبون عن
اہل المصر ویقومون بنصرتہم ویدفعون عنہم اہل الدیوان من المصر ولا یخصون باہل العطاء
وقیل تاویلہ اذا کان قریبا لہم وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث قال واہل البادیۃ اقرب الیہ من اہل
المصر وہذا لان الوجوب علیہم بحکم القرابۃ واہل المصر اقرب منہم مکانا فکانت القدرۃ علی النصرۃ
لہم وصار نظیر مسألۃ الغیبۃ المنقطعۃ۔ اگر کسی نے اہل شہر میں سے کوئی جرم کیا یعنی مثلاً خطاء سے کسی کو قتل کیا
حالانکہ دیوان میں اسکے واسطے عطیہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب وہ لوگ ہیں جو گاؤں میں رہتے ہیں حالانکہ
اسکا مسکن شہر میں ہے تو اسکی جانب سے اسی شہر کے اہل دیوان عاقلہ ہونگے (یعنی گاؤں والے عاقلہ نہونگے)
اور کتاب میں یہ شرط نہیں لگائی کہ قاتل اور شہر کے اہل دیوان کے درمیان قرابت ہو۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہی صحیح
ہے یعنی بدون قرابت کے اہل دیوان اسکے ساتھ عاقلہ ہونگے اسواسطے کہ جو لوگ اس شہر والوں سے آفت دور کرتے
اور انکی مددگاری پر کھڑے ہو جاتے اور انسے ضرر دور کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جو اس شہر کے اہل دیوان ہیں اور
اسکے ساتھ کچھ اہل عطیات کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے واسطے نصرت کرتے ہیں۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں
بلکہ مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اہل دیوان اسکے واسطے جبھی عاقلہ ہونگے کہ اسکو اہل دیوان کے ساتھ قرابت ہو اور کتاب
میں بھی اسکی جانب اشارہ موجود ہے چنانچہ فرمایا کہ گاؤں والے اسکے زیادہ قریب ہیں یعنی شہر والوں کی بہ نسبت
گاؤں والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے تو معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اسکے قرابتی ہیں اور اس تاویل کی
وجہ یہ ہے کہ دیت کی مددگاری انپر واجب ہونا بوجہ حکم قرابت کے ہے اور قرابت میں شہر والے بہ نسبت گاؤں والوں

کے اس سے زیادہ نزدیک از راہ مسکن یہی تو مدد کی قدرت شہر والوں کو زیادہ حاصل ہوگی اور یہ مسئلہ نظیر مسئلہ غیبت منقطعہ ہوگیا ف۔ یعنی جیسے ایک عورت کے واسطے کفو معقول ملا اور اس عورت کے دو ولی ہیں ایک درجہ اعلی اور دوم اُس سے کچھ نیچی ہو مگر درجہ اعلی کا ولی غائب ہو اور اسکی غیبت منقطعہ ہو حتی کہ اُسکی راے کا انتظار کرنے تک کفو جاتا رہیگا تو درجہ دوم کا ولی حاضر ہو تو اسی کو بجاے درجہ اول کے قرار دیا جائیگا۔ ولو کان البدوی نازلا فی المصر وسکن لہ فیہ لا یعقلہ اہل المصر لان اہل العطاء لا ینصرون من لا مسکن لہ فیہ کما ان اہل البادیۃ لا تعقل عن اہل المصر النازل فیہم لانہ لا ینتصر بہم۔ اور اگر کوئی دیہاتی کسی شہر میں اُترا ہو جسکا مسکن شہر میں نہیں ہو تو اہل شہر اُسکے عاقلہ نہونگے کیونکہ شہر کے عطیات والے ایسے شخص کی مدد نہیں کرتے جسکا گھر شہر میں نہو جیسے گاؤں والے ایسے شہری کے عاقلہ نہیں ہوتے ہونگے جو ان میں اُترا ہو کیونکہ یہ شخص اُنسے مدد نہیں پاتا ہو ف۔ یہ سب مسلمانوں کے واسطے حکم تھا۔ وان کان لاہل الذمۃ عواقل معروفۃ یتعاقلون بہا فقتل احدہم قتیلا فدیتہ علی عاقلتہ بمنزلۃ المسلم لانہم التزموا احکام الاسلام فی المعاملات لاسیما فی المعانی العاصمۃ عن الاضرار ومعنی التناصر موجود فی حقہم۔ اگر ذمیوں کے واسطے عواقل معروفہ ہوں یعنے عاقلہ برادری ایسے معروف ہوں جو باہم مددگاری کرتے ہیں پھر کسی ذمی نے خطاء سے کسی کو قتل کیا تو اسکی دیت اُسکے عاقلہ پر ہوگی جیسے مسلمان میں ہوتا ہو کیونکہ ذمیوں نے معاملات کے بارہ میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کیا ہو خصوصًا اُن معاملات میں جنمیں ضرر پہونچانے سے بچاؤ ہوتا ہو اور باہمی مدد کے معنی اُنکے حق میں موجود ہیں ف۔ تو اُنکی مددگار برادری سے دیت لیجائیگی۔ وان لم تکن لہم عاقلۃ معروفۃ فالدیۃ فی مالہ فی ثلاث سنین من یوم یقضی بہا علیہ کما فی حق المسلم لما بینا ان الوجوب علی القاتل وانما تتحول عنہ الی العاقلۃ ان لو جدت فاذا لم توجد بقیت علیہ فی مالہ بمنزلۃ تاجرین مسلمین فی دار الحرب قتل احدہما صاحبہ یقضی بالدیۃ علیہ فی مالہ لان اہل دار الاسلام لا یعقلون عنہ وتمکنہ من ہذا القتل لیس بنصرتہم ولا یعقل کافر عن مسلم ولا مسلم عن کافر لعدم التناصر والکفار یتعاقلون فیما بینہم وان اختلفت مللہم لان الکفر کلہ ملۃ واحدۃ قالوا ہذا اذا لم تکن المعاداۃ فیما بینہم ظاہرۃ اما اذا کان ظاہرۃ کالیہود والنصاری ینبغی ان لا یتعاقلون بعضہم عن بعض وہکذا عن ابی یوسف رح لانقطاع التناصر ولو کان القاتل من اہل الکوفۃ ولہ بہا عطاء فحول دیوانہ الی البصرۃ ثم رفع الی القاضی فانہ یقضی بالدیۃ علی عاقلتہ من اہل البصرۃ وقال زفر رح یقضی علی عاقلتہ من اہل الکوفۃ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان الموجب ہو الجنایۃ وقد تحققت وعاقلتہ اہل الکوفۃ وصار کما اذا حول بعد القضاء۔ اور اگر ذمیوں کے واسطے کوئی مددگار برادری معروف نہو تو جسدن سے قاضی نے اُسپر دیت کا حکم دیا ہو اُس دن سے تین برس میں اُسکے مال سے دیت وصول کیجائیگی پس تین برس کی مہلت ہوگی جیسے مسلمان کے حق میں ہوتی ہو کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ اصل وجوب تو قاتل پر ہی اور قاتل سے تحویل ہوکر عاقلہ پر جبھی جاتی ہو کہ جب عاقلہ برادری موجود ہو پس جب عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو دیت مذکورہ خود قاتل کے مال میں واجب رہی جیسے دار الحرب میں مسلمان تاجروں میں سے ایکنے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے مال پر دیت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ دار الاسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہونگے اور قاتل کو اس قتل کا قابو حاصل ہونے میں ان لوگوں کی جانب سے کوئی مدد نہیں ہو۔ واضح ہو کہ مسلمان کی جانب سے کافر عاقلہ نہیں ہوتا اور کافر کی جانب سے مسلمان بھی عاقلہ نہیں ہوتا ہو کیونکہ انمیں باہمی مددگاری جاری نہیں ہو اور

کفار باہم ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں اگرچہ باہم انکی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر کل ایک ہی ملت ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ اسوقت ہے کہ ان دونوں میں کھلی ہوئی دشمنی نہو اور اگر کھلی ہوئی دشمنی ہو جیسے یہود و نصاریٰ کے درمیان واقع ہے تو چاہیے کہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہوں اور ایسا ہی ابو یوسفؒ سے روایت ہے کیونکہ انمین باہمی مددگاری نہیں ہے۔ اگر قاتل اہل کوفہ میں سے ہو اور کوفہ ہی میں اُسکے واسطے عطیہ دیوان ہو پھر اُسکا دیوان تحویل کرکے بصرہ میں کردیا گیا پھر اسکے بعد قاتل کے قتل کا مقدمہ قاضی کے حضور میں پیش کیا گیا تو قاضی اسکی دیت کا حکم اُسکی عاقلہ برادری اہل بصرہ پر جاری کریگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کوفہ میں سے اُسکی عاقلہ پر جاری کریگا اور یہ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت ہے کیونکہ موجب دیت تو یہی جرم خطاء ہے اور یہ جرم متحقق ہوا ایسی حالت میں کہ اہل کوفہ اُسکے عاقلہ تھے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی کے بعد اُسکا دیوان کوفہ سے تبدیل کرکے بصرہ میں ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق اہل کوفہ ہی اُسکے عاقلہ رہینگے۔ ولنا ان المال انما یجب عند القضاء لما ذکرنا ان الواجب ہو المثل وبالقضاء ینتقل الی المال وکذا الوجوب علی القاتل وتحمل عنہ عاقلتہ واذا کان کذلک تحمل عنہ من یکون عاقلتہ عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ینتقل بعد ذلک لکن حصۃ القاتل تؤخذ من عطائہ بالبصرۃ لانہا تؤخذ من العطاء وعطاؤہ بالبصرۃ بخلاف ما اذا قلت العاقلۃ بعد القضاء علیہم حیث یضم الیہم اقرب القبائل فی النسب لان فی النقل ابطال حکم الاول فلا یجوز بحال وفی الضم تکثیر المتحملین لما قضی بہ علیہم فکان فیہ تقریر الحکم الاول لا ابطالہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال واجب ہونا تو حکم قضاء کے وقت ہوتا ہے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اصلی وجوب تو مثل ہے یعنے جان کی عوض جان چاہیے تھی اور حکم قضاء کی وجہ سے مال کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اصلی وجوب تو قاتل پر ہے اور عاقلہ برادری اُسکی جانب سے برداشت کرتی ہے پس جب یہ بات ثابت ہوئی تو قاتل کی طرف سے وہی عاقلہ برداشت کریگی جو حکم قضاء کے وقت اُسکی عاقلہ ہو جیسے مسئلہ مذکورہ میں حکم قضاء کے وقت اہل بصرہ اُسکی عاقلہ ہیں۔ بخلاف اسکے بعد حکم قضاء کے اگر اُسکا دیوان منتقل ہوا تو اہل کوفہ ہی اسکے عاقلہ رہینگے اسواسطے کہ حکم قضاء سے اہل کوفہ پر اُسکا وجوب متقرر ہو گیا تو پھر اُنسے منتقل نہوگا لیکن قاتل کا حصہ اُس عطیہ میں سے لیا جائیگا جو اُسکو بصرہ سے دیا جاوے کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لیا جاتا ہے اور اسکا عطیہ بصرہ میں ہے۔ یہ اُسوقت کہ اہل کوفہ کافی ہوں۔ بخلاف اسکے اگر حکم قضاء کے بعد عاقلہ میں قلت ہو تو اس صورت میں از راہ نسب کے جو قبیلہ اس سے زیادہ نزدیک ہو وہ بھی اداء دیت میں اول کے ساتھ ملایا جائیگا کیونکہ منتقل کرنے میں حکم اول مٹانا لازم آتا ہے تو یہ کسی حال میں نہیں جائز ہے اور ملا دینے میں دیت اُٹھانے والوں کی کثرت ہو جاتی ہے یعنی جس دیت کا اوپر حکم دیا گیا ہے اُسکے اُٹھانے والے بعد دوسرا قبیلہ ملنے کے بہت ہو گئے تو اسمین حکم اول کو مضبوط کرنا لازم آیا اور مٹانا لازم نہیں آیا۔ وعلی ہذا لو کان القاتل مسکنہ بالکوفۃ ولیس لہ عطاء فلم یقض علیہ حتی استوطن البصرۃ قضی بالدیۃ علی اہل البصرۃ ولو کان قضی بہا علی اہل الکوفۃ لم ینتقل عنہم وکذا البدوی اذا الحق بالدیوان بعد القتل قبل القضاء یقضی بالدیۃ علی اہل الدیوان وبعد القضاء علی عاقلتہ بالبادیۃ لا یتحول عنہم وہذا بخلاف ما اذا کان قوم من اہل البادیۃ قضی بالدیۃ علیہم فی اموالہم فی ثلث سنین ثم جعلہم الامام فی العطاء حیث تصیر الدیۃ فی عطیاتہم وان کان قضی بہا اول مرۃ فی اموالہم لانہ لیس فیہ نقض القضاء الاول لانہ قضی بہا فی اموالہم

وعطیاتهم غیر ان الدیة تقضی من ایسر الاموال اداء والاداء من العطاء ایسر اذا صار من اہل
العطاء الا اذا لم یکن مال العطاء من جنس ما قضی به علیه بان کان القضاء بالابل والعطاء دراہم
فحینئذ لا تحول الی الدراہم ابدا لما فیه من ابطال القضاء الاول لکن یقضی ذلک من مال
العطاء لانه ایسر۔ وعلی ہذا اگر قاتل کا مسکن کوفہ میں ہو حالانکہ کوفہ میں اُسکے واسطے کوئی عطیہ نہیں ہے مگر ہنوز قاتل
پر دیت کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اُسنے بصرہ میں وطن اختیار کیا تو دیت کا حکم اہل بصرہ پر دیا جائیگا۔ اور اگر اہل کوفہ
پر دیت کا حکم ہو چکا ہو تو اُسنے منتقل نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر دیہاتی آدمی بعد قتل خطاء کے قبل حکم قاضی کے دیوان
مجاہدین مین درج کیا گیا تو اب دیت کا حکم اہل دیوان پر دیا جائیگا اور اگر گانون والون پر اُسکی دیت کا حکم ہونے
کے بعد وہ دیوان مین درج کیا گیا تو پھر گانون والون سے دیت منتقل نہوگی لیکن یہ بخلاف ایسی صورت کے کہ
گانون والون مین سے ایک قوم پر اُنکے اموال مین دیت کا حکم دیا گیا کہ تین برس مین ادا کرین پھر سلطان نے اُنکا
نام عطیات مین درج کیا تو دیت مذکورہ اُنکے مالون سے منتقل ہوکر عطیات پر ہو جائیگی اگرچہ پہلی مرتبہ اُنکے مالون مین
ادا کرنے کا حکم ہوا تھا اسواسطے کہ اسمین اول حکم قضاء توڑنا لازم نہین آتا ہے اسواسطے کہ اول حکم قضاء یہی تھا کہ
وہ اپنے مالون سے ادا کرین اور عطیات مذکورہ بھی اُنھین کے مال ہین لیکن یہ معلوم ہے کہ دیت ایسے مال سے وصول
کیجاتی ہے جس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو اور عطیات مین سے ادا کرنا زیادہ آسان ہے جبکہ وہ لوگ اس قابل
ہوگئے کہ اُنکے واسطے عطیات ہین پس عطیات ہی مین سے وصول کیجائیگی لیکن اگر مال عطیہ اُس جنس سے نہو
جسکے ادا کرنے کا انپر حکم دیا گیا ہے مثلاً اونٹون سے ادا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اُنکی عطیات درمون سے دیجاتی ہین
تو ایسی صورت مین حکم مذکور درمون کی جانب کبھی منتقل نہوگا کیونکہ اسمین حکم اول کا توڑنا لازم آتا ہے ولیکن
ادائے دیت کا حکم مال عطیہ مین سے دیجائیگا کیونکہ یہ زیادہ آسان ہے۔ قال وعاقلة المعتق قبیلة مولاه لان
النصرة بهم ویؤید ذلک قوله علیه السلام مولی القوم منهم۔ آزاد کیے ہوئے غلام کی مددگار برادری اُسکے
مولی کا قبیلہ ہے کیونکہ انھین کے ساتھ اسکی نصرت ہے اور اسی کی تائید یہ حدیث ہے کہ مولی القوم منهم۔ یعنی قوم کا آزاد کیا ہوا
اسی قوم مین شمار ہے ف۔ رواه ابو داؤد والترمذی والنسائی من حدیث ابی رافع۔ قال ومولی الموالاة یعقل
عنه مولاه وقبیلته لانه ولاء یتناصر به فاشبه ولاء العتاقة وفیه خلاف الشافعی رح وقد مر فی الولاء
اور جسنے دوسرے شخص سے موالات کرلی ہو تو اسکے جرم خطاء مین اسکی عاقلہ اسکا مولی اور مولی کی قوم ہوگی کیونکہ
یہ بھی ایسی ولاء ہے جس سے باہمی مددگاری ہوتی ہے تو ولاء آزادی کے مشابہ ہوگیا اور اسمین امام شافعی کا اختلاف ہے
اور وہ کتاب ولاء مین مذکور ہو چکا۔ قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدیة وتتحمل نصف العشر
فصاعدا والاصل فیه حدیث ابن عباس رضی اللہ عنه موقوفا علیه ومرفوعا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیه وسلم لا تعقل العواقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا ما دون ارش الموضحة وارش
الموضحة نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحرز عن الاجحاف ولا اجحاف فی القلیل وانما هو فی
الکثیر والتقدیر الفاصل عرف بالسمع۔ واضح ہو کہ عاقلہ برادری دسوین حصہ دیت کے نصف سے کم مین مددگاری
نہین کرتی ہے اور دسوین حصہ کے نصف مین یا اس سے زائد مین مددگار ہوتی ہے اور اصل دلیل اسمین حدیث ابن عباس
ہے جو کبھی ابن عباس کا قول روایت کیا گیا اور کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایت کیا گیا کہ مددگار برادری
دیت عمد کو نہین برداشت کرتی اور نہ غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہے اور نہ مال صلح کو برداشت کرتی ہے اور نہ مال

اقراری کو برداشت کرتی ہے اور نہ جرمانہ موضحہ سے کم برداشت کرتی ہے۔ رواہ ابن حبان وغیرہ۔ اور موضحہ کا جرمانہ انسان
کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ ہے اور اس دلیل سے کہ مددگار برادری کا برداشت کرنا اسواسطے تھا کہ خطا وار قاتل بکام تنگ نہ ہو
یعنی وہ برباد و پریشان نہو اور حال یہ کہ قلیل تاوان برداشت کرنے میں کچھ پریشانی نہیں ہے بلکہ پریشانی تو مال کثیر میں ہے اور قلیل
و کثیر کا تفاوت بدلیل سمعی کے معلوم ہو گیا۔ ف۔ یعنی ارش الموضحہ کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے پس اسی پر مدار رہیگا۔ قال
وما نقص من ذلک یکون فی مال الجانی والقیاس فیہ التسویۃ بین القلیل والکثیر فیجب الکل علی العاقلۃ کما ذہب
الیہ الشافعی رح او التسویۃ فی ان لا یجب علی العاقلۃ شیء الا انا ترکناہ بما رویناہ وبما روی انہ علیہ السلام
اوجب ارش الجنین علی العاقلۃ وہو نصف عشر بدل الرجل علی ما مر فی الدیات فما دونہ یسلک بہ مسلک
الاموال لانہ یجب بالتحکیم کما یجب ضمان الاموال بالتقویم ولہذا کان فی مال الجانی اخذا بالقیاس۔
اور جو جرمانہ کہ دسویں حصہ دیت سے کم ہو وہ مجرم کے مال پر واجب ہوگا اور قیاس اس امر کو مقتضی تھا کہ یا تو
قلیل و کثیر کو یکساں رکھا جائے پس قلیل ہو یا کثیر ہو سب مددگار برادری پر واجب ہو چنانچہ یہی امام شافعی کا مذہب ہے
یا یہ کہ مددگار برادری پر کچھ واجب نہو نہ قلیل واجب ہو اور نہ کثیر واجب ہو لیکن ہمنے اس قیاس کو بدلیل مذکورہ بالا حدیث
ابن عباس کے ترک کیا اور بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کا جرمانہ غرہ غلام یا باندی یا پانچسو
درم اسکی قیمت کو عاقلہ برادری پر واجب فرمایا ہے چنانچہ سابق میں اس حدیث کا بیان گذر چکا ہے اور یہ مقدار مرد کی دیت
کے دسویں حصہ کا نصف ہے چنانچہ باب الدیات میں گذر چکا پس جو مقدار کہ دسویں حصہ کے نصف سے کم ہو اسکے ساتھ
دیگر اموال کا برتاؤ کیا جائیگا کیونکہ باہمی حکم کے ذریعہ سے اسقدر مال واجب ہو جاتا ہے جیسے قیمت اندازہ کرانے سے
تاوان مال واجب ہو جاتا ہے پس اسمیں ہمنے قیاس پر عمل کرکے یہ اختیار کیا کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہے۔ قال و
لا تعقل العاقلۃ جنایۃ العبد ولا ما لزم بالصلح او باعتراف الجانی لما روینا ولانہ لا تناصر بالعبد
والاقرار والصلح لا یلزمان العاقلۃ لقصور الولایۃ عنہم الا ان یصدقوہ لانہ ثبت بتصادقہم و
الامتناع کان لحقہم ولہم ولایۃ علی انفسہم ومن اقر بقتل خطأ ولم یرفعوا الی القاضی الا بعد سنین
قضی علیہ بالدیۃ فی مالہ فی ثلث سنین من یوم یقضی لان التاجیل من وقت القضاء فی الثابت
بالبینۃ ففی الثابت بالاقرار اولی ولو تصادق القاتل وولی الجنایۃ علی ان قاضی بلد کذا قضی
بالدیۃ علی عاقلتہ بالکوفۃ بالبینۃ وکذبہما العاقلۃ فلا شیء علی العاقلۃ لان تصادقہما لیس بحجۃ علیہم ولم
یکن علیہ شیء فی مالہ لان الدیۃ بتصادقہما تقررت علی العاقلۃ بالقضاء وتصادقہما حجۃ فی حقہما بخلاف
الاول الا ان یکون لہ عطاء معہم فحینئذ یلزمہ بقدر حصتہ لانہ فی حق حصتہ مقر علی نفسہ وفی حق العاقلۃ
مقر علیہم۔ کسی شخص کی عاقلہ برادری اسکے غلام کے جرم کو برداشت نہیں کرتی ہے اور نہ اس مال کو برداشت کریگی
جو اسنے صلح سے ٹھہرایا ہو یا مجرم کے اقرار سے اسپر لازم آیا ہو اسکی دلیل وہ حدیث ہے جو ہمنے اوپر روایت کی اور
دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے باہمی مددگاری نہیں ہوتی ہے اور اقرار و صلح دونوں عاقلہ برادری پر لازم نہیں آتے
کیونکہ عاقلہ برادری پر اسکی ولایت نہیں ہے لیکن عاقلہ برادری اسکے اقرار کی اگر تصدیق کریں تو انپر مال لازم ہوگا
کیونکہ انکی باہمی تصدیق سے یہ مال لازم آیا حالانکہ انھیں کے حق کی وجہ سے ممتنع تھا اور عاقلہ کو اپنی ذاتوں پر ولایت
حاصل ہے۔ اگر کسی شخص نے قتل خطا کا اقرار کیا اور اولیاء مقتول نے قاضی سے مرافعہ نہ کیا یہاں تک کہ چند سال گذر گئے
تو جس دن سے قاضی حکم دے اسدن سے تین سال کے اندر اسکے مال سے ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ جو قتل بذریعہ

گواہی کے ثابت ہوا ہیں حکم قضاء کے وقت سے میعاد ہوتی ہے تو جو قتل بذریعہ اقرار ثابت ہوا ہیں بدرجہ اولیٰ ایسی میعاد ہوگی اور اگر قاتل اور اولیائے مقتول نے باہم اس امر کی تصدیق کی کہ بیشک فلان کوفہ کے قاضی نے اس قاتل کی مددگار برادری پر جو کوفہ میں ہے بذریعہ گواہوں کے دیت کا حکم دیا ہے اور عاقلہ برادری نے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا تو عاقلہ برادری پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ قاتل و ولی مقتول کا باہم تصدیق کرنا عاقلہ برادری پر حجت نہیں ہے اور قاتل پر بھی اُسکے مال سے کچھ واجب نہوگا اسواسطے کہ دونوں کی باہمی تصدیق سے دیت بحکم قاضی اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوئی تھی اور ان دونوں کی باہمی تصدیق صرف ان دونوں کے حق میں حجت ہے بخلاف مسئلہ اول کے یعنی اقرار و صلح البتہ مقر پر لازم ہے لیکن اگر قاتل مذکور کے واسطے عاقلہ برادری کے ساتھ عطیہ ہو تو ایسی صورت میں قاتل مذکور پر بقدر اپنے حصہ کے لازم ہوگا کیونکہ وہ اپنے حصہ کے حق میں اپنی ذات پر مقر ہے اور عاقلہ برادری کے حق میں بیشک اُنکی ذات پر مقر ہوا ہے تو اُنکے حق میں اسکا اقرار قبول نہوگا۔ قال واذا جنی الحر علی العبد فقتلہ خطأً کان علی عاقلتہ قیمتہ لانہ بدل النفس علی ماعرف من اصلنا وفی احد قولی الشافعی تجب فی مالہ لانہ بدل المال عندہ ولہذا یوجب قیمتہ بالغۃ مابلغت وما دون النفس من العبد لا تتحملہ العاقلۃ لانہ یسلک بہ مسلک الاموال عندنا علی ماعرف وفی احد قولیہ تتحملہ العاقلۃ کما فی الحر وقد مر من قبل قال اصحابنا رح ان القاتل اذا لم یکن لہ عاقلۃ فالدیۃ فی بیت المال لان جماعۃ المسلمین ہم اہل نصرتہ ولیس لبعضہم اخص من بعض بذلک ولہذا لو مات کان میراثہ لبیت المال فکذا ما یلزمہ من الغرامۃ یلزم بیت المال وعن ابی حنیفۃ رح روایۃ شاذۃ ان الدیۃ فی مالہ ووجہہ ان الاصل ان تجب الدیۃ علی القاتل لانہ بدل متلف والاتلاف منہ الا ان العاقلۃ تتحملہا تحقیقا للتخفیف علیہ فاذا لم یکن لہ عاقلۃ عاد الحکم الی الاصل۔ اگر کسی آزاد نے کسی غیر کے غلام پر لغزش کر کے اسکو خطاء سے قتل کیا تو آزاد کی مددگار پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ یہ بھی جان کا عوض ہے جیسا ہمارے اصول سے معلوم ہوا اور امام شافعی کے دو قولون میں سے ایک قول میں یہ قیمت اس آزاد کے مال میں ہوگی کیونکہ یہ امام شافعی کے نزدیک عوض مال ہے لہذا امام شافعی اس غلام کی قیمت جہانتک ہو پہنچے پوری واجب کرتے ہیں اور اگر غلام پر اُسکی جان سے کم جرم کیا تو اسکو عاقلہ برادری برداشت نہیں کریگی کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جرم کے ساتھ مال کا برتاؤ کیا جاتا ہے جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا اور امام شافعی کے دو قولون میں سے ایک قول یہ ہے کہ اسکو بھی عاقلہ برادری برداشت کریگی چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہو تو اُسپر جو دیت لازم آوے بیت المال سے ہوگی کیونکہ جماعت مسلمین ہی اس قاتل کی مددگار برادری ہیں اور بعض کو بعض سے کوئی خصوصیت اس مددگاری میں نہیں ہے لہذا اگر یہ قاتل مرجاوے تو اسکی میراث بھی بیت المال کے واسطے ہوگی اسی طرح جو کچھ تاوان اسپر واجب ہو وہ بھی بیت المال پر لازم ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دیت اس قاتل کے مال پر ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے کیونکہ یہ تلف شدہ کا عوض ہے کیونکہ تلف کرنا اسی کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن بغرض تخفیف کے اس مال کو مددگار برادری برداشت کرتی ہے پس جب اس شخص کی مددگار برادری ہی نہو تو حکم اپنے اصل کی جانب رجوع کریگا۔ وابن الملاعنۃ تعقلہ عاقلۃ امہ لان نسبہ ثابت منہا دون الاب فان عقلوا عنہ ثم ادعاہ الاب رجعت عاقلۃ الام بما ادت علی عاقلۃ الاب فی ثلث سنین من یوم یقضی القاضی لعاقلۃ الام علی عاقلۃ الاب لانہ

تبین ان الدیۃ واجبۃ علیہم لان عند الاکذاب ظہر ان النسب لم یزل کان ثابتا من الاب
حیث بطل اللعان بالاکذاب ومتی ظہر من الاصل فقوم الام تحملوا ما کان واجبا علی قوم الاب
فیرجعون علیہم لانہم مضطرون فی ذلک وکذلک ان مات المکاتب عن وفاء ولہ ولد حر فلم یؤد
کتابتہ حتی جنی ابنہ وعقل عنہ قوم امہ ثم ادیت الکتابۃ لانہ عند الاداء یتحول ولاؤہ الی قوم ابیہ
من وقت حریۃ الاب وہو آخر جزء من اجزاء حیاتہ فتبین ان قوم الام عقلوا عنہم فیرجعون علیہم
وکذلک رجل امر صبیا بقتل رجل فقتلہ فضمنت عاقلۃ الصبی الدیۃ رجعت بہا علی عاقلۃ الامر
ان کان الامر ثبت بالبینۃ وفی مال الامر ان کان ثبت باقرارہ فی ثلث سنین من یوم یقضی
القاضی علی الامر او علی عاقلتہ لان الدیات تجب مؤجلۃ بطریق التیسیر ف ع ینہ عورت کے بچہ نے اگر
جرم کیا تو اسکی عاقلہ اسکی ماں کی مددگار برادری ہوگی کیونکہ اس بچہ کا نسب اپنی ماں سے ثابت ہے اور باپ سے ثابت
نہیں ہے پھر اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اس بچہ کی طرف سے دیت ادا کی پھر باپ نے اس بچہ کے نسب کا دعوی
کیا تو ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہے وہ باپ کی عاقلہ برادری سے واپس لینگے لیکن جس وقت قاضی اسکی
ماں کی عاقلہ برادری کے واسطے اسکے باپ کی عاقلہ برادری کو دیت کا حکم دے اس وقت سے تین سال میں واپس
لینگے اس دلیل سے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اسکی دیت اسکے باپ کی مددگار برادری پر واجب تھی کیونکہ جب اسکے
لعان کرنے والے باپ نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اپنے جھوٹا بتلانے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسب برابر
باپ سے ثابت تھا اور جب اصل سے یہ بات ظاہر ہوگئی تو یہ صورت ہوئی کہ ماں کی عاقلہ برادری نے آپنے اوپر
وہ مال برداشت کیا جو اسکے باپ کی عاقلہ برادری پر واجب تھا پس یہ لوگ اسکے باپ کی مددگار برادری سے واپس
لینگے کیونکہ وہ اس ادا کرنے میں بحکم شرعی مجبور تھی (اور جو شخص کہ شرعا مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے ادا کرے
وہ اس سے واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے) اسی طرح اگر ایک شخص مکاتب اسقدر مال چھوڑ کر مر گیا جس سے اسکی کتابت
ادا ہو سکتی ہے اور اسکا ایک آزاد بیٹا موجود ہے پھر ہنوز اس مکاتب کا مال کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اسکے بیٹے
نے ایسا جرم کیا جس سے دیت لازم آتی ہے اور اسکی آزادہ ماں کی قوم نے یہ دیت ادا کی پھر اسکے مکاتب باپ کا
مال کتابت ادا کیا گیا تو اسکی ماں کی قوم بھی اسکے باپ کی قوم سے واپس پاویگی کیونکہ ادائے کتابت کے وقت
ظاہر ہوگا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرا ہے تو آزادی کے وقت سے اسکی ولاء اسکے باپ
کی جانب منتقل ہوگی پس ظاہر ہوا کہ ماں کی قوم نے ایسا مال ادا کیا ہے جو اسکے باپ کی قوم پر واجب تھا پس ماں کی
قوم والے اس مال کو اسکے باپ کی قوم والوں سے واپس لینگے۔ اسی طرح ایک مرد نے ایک طفل کو اگر یہ حکم دیا کہ تو
فلان شخص کو قتل کر دے پس طفل نے قتل کر دیا پھر طفل کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کی تو یہ لوگ اس
دیت کو حکم دینے والے کی مددگار برادری سے واپس لینگے بشرطیکہ حکم دینا بذریعہ گواہوں کے ثابت ہو جاوے یا حکم
دہندہ کے مال سے واپس لینگے اگر وہ اقرار کرے کہ میں نے حکم دیا تھا لیکن بہر صورت جس وقت سے قاضی نے حکم دہندہ
یا اسکی مددگار برادری پر حکم دیا ہو اس وقت سے تین برس میں واپس لینگے کیونکہ آسانی دینے کے طور پر جملہ دیات
ایک مدت میں ادا کرنی واجب ہوتی ہیں۔ قال رضی اللہ عنہما ہہنا عدۃ مسائل ذکرہا محمد رح متفرقۃ
والاصل الذی تخرج علیہ ان یقال حال القاتل اذا تبدل حکما فانتقل ولاؤہ الی ولاء
بسبب امر حادث لم تنتقل جنایتہ عن الاول قضی بہا اولم یقض وان ظہرت حالۃ خفیۃ

مثل دعوة ولد الملاعنة حولت الجناية الى الاخرى وقع القضاء بها اولم يقع ولم يختلف حال الجاني
ولكن العاقلة تبدلت كان الاعتبار في ذلك لوقت القضاء فان كان قضى بها على الاولى لم
تنتقل الى الثانية وان لم يكن قضى بها على الاولى فانه يقضي بها على الثانية واذا كانت العاقلة
واحدة فلحقتها زيادة او نقصان اشتركوا في حكم الجناية قبل القضاء وبعده الا فيما سبق اداؤه من
الحكم هذا الاصل شاملا يمكنه التخريج فيما ورد عليه من النظائر والاضداد والله اعلم بالصواب ـ
ف: مصنف رحمہ اللہ نے متفرقات کے بیان چند مسائل ہیں جنکو امام محمد رحمہ نے متفرق ذکر فرمایا ہو اور جس اصل پر یہ مسائل
نکلے جاتے ہیں وہ یہ ہو کہ وقت کہا جائیگا اگر قاتل کا حال حکما بدل گیا پس کسی امر جدید کی وجہ سے اسکی ولاء دوسرے
دوسری طرف منتقل ہوگئی تو عاقلہ اول سے اسکا جرم منتقل ہوگا خواہ قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور مددگار کی حالت
مشتبہ ظاہر ہوئی مثلاً عورت ملاعنہ کے بچہ کا مرد ملاعن نے دعوی کیا تو اسکا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ
پر لازم ہوگا خواہ قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر مجرم کا حال نہیں بدلا ولیکن مددگار برادری بدل گئی تو اس
بارہ میں حکم قضاء کا وقت معتبر ہوگا پس اگر قاضی نے عاقلہ اول پر حکم دیدیا ہو تو دیت مذکورہ دوسری عاقلہ پر منتقل
نہوگی اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی عاقلہ پر نہ دیا ہو تو اب دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کریگا اور اگر
مددگار برادری ایک ہو مگر اسمیں لوگوں کی کمی یا زیادتی ہوگئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہو جائینگے خواہ یہ
واقعہ بعد حکم قاضی ہوا یا قبل حکم قاضی ہو سوائے اس جزو دیت کے جسکی ادا اب تک ہو چکی ہو شیخ نے لکھا کہ جس شخص
نے تامل کے ساتھ اس اصل کو محکم کر لیا تو جو اسکے نظائر یا اضداد اسپر پیش آویں انکے احکام نکال سکتا ہو واللہ تعالی اعلم۔

کتاب الوصایا

یہ کتاب وصیتوں کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ وصیت ایک فعل معروف ہے۔ موصی وصیت کرنے والا۔ موصی لہ وہ شخص جسکے واسطے وصیت کی گئی ہو۔ موصی بہ
وہ چیز جسکی وصیت کی گئی ہے۔ پھر واضح ہو کہ وصیت کے واسطے چند شرائط ہیں۔ اوّل یہ کہ موصی کو یہ لیاقت حاصل ہو
کہ وہ دوسرے کے ساتھ احسان کر سکے اور یہ کہ موصی قرضدار نہو اور موصی لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ وصیت کے وقت زندہ
موجود ہو اگرچہ وہ ابھی اپنی ماں کے پیٹ سے پیدا نہوا ہو یعنی پیٹ کے واسطے بھی وصیت جائز ہے بشرطیکہ وصیت کے
وقت وہ پیٹ میں بدلیل قطعی موجود ہو یعنی مثلاً وصیت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہوا اور موصی لہ میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ
میراث سے اجنبی ہو اور یہ شرط ہے کہ وہ موصی کا قاتل نہو۔ موصی بہ چیز میں یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ جو
غیر کی ملک میں دینے کے لائق ہو یعنی موصی اپنی زندگی میں کسی عقد کے ذریعے سے دوسرے کی ملک میں دے سکتا ہو
خواہ یہ چیز فی الحال موجود ہو یا معدوم ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ چیز ترکہ کی تہائی سے زائد نہو۔ حکم وصیت یہ ہے کہ موصی لہ اس چیز کا
بملک جدید مالک ہو جاتا ہے جیسے ہبہ کی صورت میں موہوب لہ مالک ہوتا ہے اور وصی نے اس چیز میں بجائے اپنے وصی ذکر کیا ہے۔

باب فی صفة الوصیة ما یجوز من ذلک وما یستحب منه وما یکون رجوعا عنه

یہ باب وصیت کی صفت میں اور جو مقدار وصیت جائز اور جو مستحب ہے اور جو قول کہ وصیت سے رجوع ہو جاتا ہے اسکے بیان میں ہے

قال الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس يأبى جوازها لانه تمليك مضاف الى حال زوال مالكيته

ولو اضیف الی حال قیامها بان قیل ملکتک غدا کان باطلا فهذا اولی الا انا استحسناه لحاجة الناس الیها فان الانسان مغرور بامله مقصر فی عمله فاذا عرض له المرض وخاف البیات یحتاج الی تلافی بعض ما فرط منه من التفریط بماله علی وجه لو مضی فیه یتحقق مقصده المآلی ولو انهضه البرء یصرفه الی مطلبه الحالی وفی شرع الوصیة ذلک فشرعناه ومثله فی الاجارة بیناه وقد تبقی المالکیة بعد الموت باعتبار الحاجة کما فی قدر التجهیز والدین وقد نطق به الکتاب وهو قول الله تعالی من بعد وصیة یوصی بها او دین والسنة وهو قول النبی علیه السلام ان الله تعالی تصدق علیکم بثلث اموالکم فی آخر اعمارکم زیادة لکم فی اعمالکم تضعونها حیث شئتم او قال حیث احببتم وعلیه اجماع الامة ثم تصح للاجنبی فی الثلث من غیر اجازة الورثة لما روینا وسنبین ما هو الافضل فیه ان شاء الله تعالی۔ وصیت واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہو کیونکہ موصی نے وصیت سے ایسی حالت میں موصی لہ کو اس چیز کا مالک بنایا جب اسکی ملکیت زائل ہو گئی تھی حالانکہ اگر اپنے مالک ہونے کی حالت میں زمانہ آیندہ کی جانب مضاف کرے مثلاً کہے کہ میں نے تجھے کل کے روز اس چیز کا مالک کیا تو یہ باطل ہوتا ہے پس اپنی ملکیت زائل ہونے کے بعد مالک کرنا بدرجۂ اولی باطل ہوگا یعنی موصی کے مرنے سے اسکی ملکیت زائل ہو چکی تو ایسی حالت میں موصی لہ کو کیونکر مالک کر سکتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً وصیت کو جائز رکھا کیونکہ لوگوں کو اسکی حاجت ہے اسواسطے کہ آدمی اپنی زندگی کی امید پر مغرور ہوتا ہے اور مال کے ذریعہ سے نیکی کمانے میں غافل و قاصر رہتا ہے پھر جب اسکو کوئی مرض لاحق ہوا اور ڈرا کہ ناگاہ موت آجائے تو اسکو حاجت ہوئی کہ مال کے ساتھ جو اس نے تقصیر کی ہے ایسے طور پر اسکی تلافی کرے کہ اگر یہ تلافی پوری ہو جائے تو اسکا مقصد اخروی حاصل ہو جائیگا اور اگر وہ اچھا ہو گیا تو اسکو فی الحال کی دنیاوی غرض میں صرف کر سکے۔ اور وصیت مشروع ہونے میں یہ مقصد پورا ہوتا ہے تو ہم نے جانا کہ وصیت مشروع ہے اور اسی کے مانند ہم نے اجارہ میں بیان کیا یعنی اجارہ میں بھی منافع معدوم ہوتے ہیں تو قیاس اسکے جواز کا مقتضی نہ تھا لیکن بضرورت ہم نے اسکو جائز جانا اسی ضرورت سے یہاں بھی جواز نکلا۔ اور رہا قیاس کا مدار کہ ملکیت نہیں رہتی ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ بعد موت کے بھی بلحاظ ضرورت کے ملکیت باقی رہتی ہے جیسے میت کے ترکہ میں بقدر تجہیز و تکفین اور بقدر قرضہ کے میت کی ملکیت باقی رہتی ہے جواز وصیت کے ساتھ قرآن مجید بھی ناطق ہے قال تعالی من بعد وصیۃ یوصی بها او دین۔ یعنی تقسیم ترکہ بعد اجراے وصیت میت و بعد اداے قرض میت ہے پس اس سے وصیت مستفاد ہوئی اور حدیث سنت بھی اسکے ساتھ ناطق ہے چنانچہ حدیث میں آیا کہ اللہ تعالی نے تم پر تمہاری تہائی مال تمہاری انتہائے عمر کی حالت میں صدقہ کیے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو اسکو تم جہاں چاہو یا جہاں پسند کرو وہاں صرف کرو۔ رواہ ابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والبزار واحمد والطبرانی والدارقطنی وابن عدی من حدیث عدۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ لیکن جملہ اجزاء ان روایات میں نہیں ہے بلکہ صرف زیادتی ہو تبہی۔ اور جواز وصیت پر امت کا اجماع ہے پھر اجنبی کے واسطے وصیت مذکورہ ایک تہائی تک بدون اجازت وارثوں کے بدلیل حدیث مذکورہ بالا صحیح ہے۔ وصیت میں جو طریقہ افضل ہے ہم اسکو ان شاء اللہ تعالی عنقریب بیان کرتے ہیں۔ قال ولا تجوز بما زاد علی الثلث لقول النبی علیه السلام فی حدیث سعد بن ابی وقاص رضی الله عنه الثلث والثلث کثیر بعد ما نفی وصیته بالکل والنصف ولانه حق الورثة وهذا لانه انعقد سبب الزوال الیهم وهو استغناؤه عن المال فاوجب تعلق حقهم به الا ان الشرع لم یظهره فی حق الاجانب بقدر الثلث لیتدارک تقصیره علی ما بیناه واظهره

فی حق الورثة دون الظاہر اذ لا یتصدق به علیہم تحرزا عما یتحقق من الایثار علی ما بیناہ وقد جاء فی الحدیث
الحیف فی الوصیة من اکبر الکبائر وفسروہ بالزیادۃ علی الثلث وبالوصیة للوارث۔ اور تہائی ترکہ سے زیادہ
جسقدر ہو اسکی وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سعد بن ابی وقاص میں فرمایا کہ تہائی اور
حالانکہ تہائی بہت ہے) یعنی ازانکہ آپ نے وصیت کل مال یا نصف مال کی نفی فرمائی یعنی پہلے آپ نے کل مال کی وصیت
یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی تک اجازت دی بلکہ فرمایا کہ تہائی بھی بہت ہے۔ اور اس دلیل
سے کہ مال ترکہ وارثوں کا حق ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت باطل
ہوکر وارثوں کی ملکیت ہوگئی اور سبب یہ ہے کہ موصی اس مال سے مستغنی ہوگیا پس واجب ہوا کہ وارثوں کا حق اس
مال سے متعلق ہو لیکن شرع نے در صورت وصیت اجنبی کے وارثوں کی ملکیت کو تہائی ترکہ تک موثر نہیں رکھا تاکہ میت
کی تقصیرات کی تلافی ہو جیسا کہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے اور وارثوں کے حق میں وصیت ہونے کی صورت
میں تہائی کے کم میں بھی اسکو موثر رکھا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ میت اس تہائی کو بغیر صدقہ نہیں کرے گا تاکہ بعض وارثوں کی ترجیح
کو ہر شخص جانتا ہے آیندہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے کہ بعض وارثوں کی ترجیح دینا حیف ہے۔ اور حدیث ابن عباس
میں موقوف روایت ہے کہ وصیت میں حیف کرنا کبیرہ گناہوں سے ہے اور فقہاء نے اسکی تفسیر یہ کی کہ تہائی سے زیادہ
وصیت کرے یا وارث کے واسطے وصیت کرے ف پس حاصل یہ ہوا کہ میت کی طرف سے جسقدر تہائی سے
زیادہ وصیت ہو اگرچہ کسی اجنبی کے واسطے ہو صحیح نہیں ہے۔ قال الا ان یجیزہا الورثة بعد موتہ وہم کبار لان
الامتناع لحقہم وہم اسقطوہ ولا معتبر باجازتہم فی حال حیاتہ لانہا قبل ثبوت الحق اذ الحق یثبت
عند الموت فکان لہم ان یردوہ بعدہ بخلاف ما بعد الموت لانہ بعد ثبوت الحق فلیس لہم
ان یرجعوا عنہ لان الساقط متلاش غایة الامر انہ یستند عند الاجازۃ لکن الاستناد یظہر فی
حق القائم وہذا قد مضی وتلاشی ولان الحقیقة تثبت عند الموت وقبلہ یثبت مجرد الحق فلو استند
من کل وجہ ینقلب حقیقة قبلہ والرضاء ببطلان الحق لا یکون رضا ببطلان الحقیقة وکذلک ان
کانت الوصیة للوارث واجازہ البقیة لما ذکرناہ وکل ما جاز باجازۃ الوارث یتملکہ المجاز لہ من قبل
الموصی عندنا وعند الشافعی رح من قبل الوارث والصحیح قولنا لان السبب صدر من الموصی
والاجازۃ رفع المانع ولیس من شرطہ القبض وصار کالمرتہن اذا اجاز بیع الراہن۔ لیکن اگر تہائی سے
زیادہ کی نسبت وارث لوگ بعد موت موصی کے اجازت دیں تو جائز ہے بشرطیکہ یہ لوگ بالغ ہوں کیونکہ ممتنع ہونا انہیں
کے حق کی وجہ سے تھا اور انہوں نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہوا اور اگر انہوں نے موصی کی زندگی میں اجازت دی تو
اسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ اجازت انکا حق ثابت ہونے سے پہلے واقع ہوئی کیونکہ انکا حق تو موصی کی موت کے وقت
ثابت ہوگا تو انکو اختیار رہیگا کہ بعد موت موصی کے اپنی اجازت پھیر لیں بخلاف اسکے اگر انہوں نے موصی کی موت
کے بعد اجازت دی تو یہ اجازت معتبر ہے کیونکہ انکا حق ثابت ہونے کے بعد اجازت واقع ہوئی تو انکو یہ اختیار
نہوگا کہ اس اجازت سے پھر جائیں کیونکہ جو چیز ساقط ہوگئی وہ نیست ہوگئی (اگر کہا جاوے کہ موت سے پہلے بھی
جو اجازت ہوئی وہ بھی ایسے مال سے متعلق ہوئی جو آخر وارثوں کا حق ہے تو اجازت معتبر ہونا چاہیے جواب یہ کہ
وارثوں کی ملکیت اگرچہ میت کے ابتدائی مرض ہی سے متعلق ہوئی لیکن اجازت صحیح نہیں ہے کیونکہ انکو تصرف کا
اختیار نہیں ہے) غایة الامر یہ ہے کہ اسکا استناد بوقت اجازت ہوگا لیکن استناد تو امر موجود کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے حالانکہ

موت سے پہلے جو اجازت تھی وہ مٹ کر نابود ہو گئی - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حقیقی ملک تو موصی کی موت کے
وقت ثابت ہوگی اور قبل موت کے خالی حق ثابت تھا پس اگر ہر طرح سے استناد صحیح ہو تو حق مذکور بدل کر موت سے
پہلے ہی حقیقی ہو جاوے حالانکہ یہ باطل ہے اور اگر کوئی شخص اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو تو یہ حقیقی ملک ساقط کرنے پر
رضامندی نہوگی یعنی مورث کی زندگی میں وارثون کو بالفرض یہی صرف حق حاصل تھا اور انھون نے موصی لہ
کے واسطے مقدار وصیت میں اجازت دیکر اپنا حق ساقط کیا لیکن ابھی حقیقی ملک نہیں ہے پس جب تک حق ملک تھا اُس وقت تک رضامندی
موجود تھی اور بعد موت موصی کے جب انکو حقیقی ملک حاصل ہوئی تو پہلی رضامندی کافی نہوگی کیونکہ شاید حق ساقط کرنے تک وہ راضی ہون
اور حقیقی ملک ساقط کرنے پر راضی نہون - اسی طرح اگر مورث نے اپنے وارث کے واسطے کچھ وصیت کی اور باقی وارثون نے اجازت
دیدی تو یہ اجازت بھی اسی طرح معتبر ہے جیسے ہمنے اجنبی کے حق مین بیان کی - اور فرع ہے کہ جو وصیت باجازت وارث جائز ہوئی ہے
موصی لہ کو اُسکی ملکیت ہمارے نزدیک موصی کی جانب سے حاصل ہوئی ہے یعنی اصل ملک موصی کی جانب سے ہے اور وارثون
کی اجازت صرف شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک موصی لہ کو ملکیت بھی وارث ہی کی جانب سے حاصل ہوگی مگر قول ہمارا ہی
صحیح ہے کیونکہ وصیت جو سبب ملک ہے وہ موصی ہی سے صادر ہوئی اور وارث کی اجازت تو صرف روک دور کرنے کے معنی مین ہے
یعنی وصیت صحیح ہونے کے واسطے موصی لہ کا قبضہ ہو جانا شرط نہیں ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے راہن نے مال مرہون بیچ کیا
اور مرتہن نے اُسکی اجازت دیدی ف - تو مشتری کو راہن ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مرتہن کی اجازت شرط
ہے - قال ولا تجوز للقاتل عامدا كان او خاطئا بعد ان كان مباشرا لقوله عليه السلام لا وصية للقاتل ولانه
استعجل ما اخره الله تعالى فيحرم الوصية كما يحرم الميراث وقال الشافعي رح تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا
اوصى لرجل ثم انه قتل الموصي تبطل الوصية عندنا وعنده لا تبطل والحجة عليه في الفصلين ما قلناه - اور قاتل کے واسطے
وصیت جائز نہیں ہے بشرطیکہ اُسکے ہاتھ سے قتل صادر ہوا ہو خواہ عمداً قتل ہو یا خطاء ہو کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ قاتل
کے واسطے وصیت نہیں ہے - رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف - اور اس دلیل سے کہ قاتل مذکور نے اس چیز کے
لینے مین جلدی چاہی جو اللہ تعالے نے اُسکے واسطے دیر مین رکھی تھی پس وصیت سے محروم ہو جائیگا جیسے وہ میراث
سے محروم ہو جاتا ہے - اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت جائز ہے - اور اسی طرح اگر کسی شخص کے واسطے
وصیت کی گئی پھر اُسنے موصی کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہو جائیگی اور امام شافعی رح کے نزدیک باطل
نہوگی اور جو دلیل ہمنے اوپر بیان کی وہی دونون صورتون مین امام شافعی رح پر حجت ہے - ولو اجازتها الورثة جاز
عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا تجوز لان جنايته باقية والامتناع لاجلها ولهما ان الامتناع
لحق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنفع بطلان الميراث ولانهم لا يرضونها للقاتل كما لا يرضونها
لاحدهم - اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثون نے جائز رکھا تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک جائز ہے اور امام ابی یوسف رح
نے کہا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اُسکا جرم ابھی باقی ہے اور محروم ہونا اسی جرم کی جہت سے تھا - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل
یہ ہے کہ وصیت کا امتناع بوجہ حق وارثان تھا تو انکی اجازت سے جائز ہے کیونکہ وصیت باطل ہونے کا نفع انھین کو
پہونچتا جیسے میراث باطل ہونے کا نفع اُنکو پہونچتا ہے اور اسواسطے کہ وہ لوگ قاتل کے حق مین وصیت پر راضی نہونگے
جیسے کسی وارث کے حق مین راضی نہین ہوتے ہین - قال ولا تجوز لوارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث ولانه يتاذى البعض بايثار البعض ففي تجويزه قطيعة
الرحم ولانه حيف بالحديث الذي رويناه ويعتبر كونه وارثا او غير وارث وقت الموت لا وقت الوصية

لانہ تملیک مضاف الی ما بعد الموت وحکمہ یثبت بعد الموت والہبۃ من المریض للوارث فی ہذا نظیر الوصیۃ لانہا وصیۃ حکما حتی تنفذ من الثلث واقرار المریض للوارث علی عکسہ لانہ تصرف فی الحال فیعتبر ذلک وقت الاقرار۔ وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کے واسطے اُسکا حق دیدیا۔ خبردار ہو کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے رواہ ابن ماجہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ یہ ہمارے نزدیک حکم اجماعی ہے۔ الموطا۔ اور اس دلیل سے کہ بعض وارثوں کو بعض پر ترجیح دینے میں محروم الوصیت کو ایذا ہوگی تو اسکو جائز کہہ دینے میں قطع رحم لازم آتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنا وصیت میں جیف ہے یعنی ظلم ہے بدلیل حدیث ابن عباس جو ہم نے اوپر روایت کی۔ پھر واضح ہو کہ وارث یا غیر وارث ہونا موت کے وقت معتبر ہے اور وصیت کے وقت معتبر نہیں ہے کیونکہ وصیت تو بعد موت کے مضاف جانب تملیک ہوتی ہے اور بعد موت کے اسکا حکم ثابت ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ مرض موت کے مریض نے اگر اپنے وارث کے واسطے ہبہ کیا تو یہ وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ ہبہ بھی حکماً وصیت ہے حتی کہ صرف تہائی ترکہ سے نافذ کیا جاتا ہے۔ اور واضح ہو کہ وارث کے واسطے اگر مورث مریض نے اقرار کیا تو یہ برعکس ہے یعنی فی الحال وارث ہونا معتبر ہوگا کیونکہ یہ تصرف فی الحال ہے تو اقرار کے وقت اسکا اعتبار ہوگا ف۔ بالجملہ ہمارے نزدیک و امام شافعی و مالک وغیرہم کے نزدیک وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہے۔ قال الا ان یجیزہا الورثۃ ویروی ہذا الاستثناء فیما رویناہ ولان الامتناع لحقہم فتجوز باجازتہم ولو اجاز بعض ورد بعض تجوز علی المجیز بقدر حصتہ لولایتہ علیہ وبطل فی حق الراد۔ لیکن اگر وارثان دیگر اسکی اجازت دیدیں تو یہ وصیت جائز ہو جائیگی اور یہ استثناء اُس حدیث میں مذکور ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ اور اس دلیل سے کہ اس وصیت کا جائز نہ ہونا بوجہ حق وارثان تھا تو اُنکی اجازت سے جائز ہو جائیگی اور اگر بعض وارثوں نے اجازت دی اور بعض وارثوں نے رد کر دی تو اجازت دینے والوں کے حق میں بقدر انکے حصے کے جائز ہوگی کیونکہ انکو اپنے حصہ پر اختیار حاصل ہے اور رد کرنے والوں کے حصہ میں باطل ہو جائیگی۔ قال ویجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقولہ تعالیٰ لا ینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین الآیۃ والثانی لانہم بعقد الذمۃ ساووا المسلمین فی المعاملات ولہذا جاز التبرع من الجانبین فی حالۃ الحیوۃ فکذا بعد الممات وفی الجامع الصغیر الوصیۃ لاہل الحرب باطلۃ لقولہ تعالیٰ انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الآیۃ۔ اور مسلمان کو جائز ہے کہ کافر ذمی کے واسطے وصیت کرے اور کافر ذمی کو جائز ہے کہ مسلمان کے واسطے وصیت کرے یعنی یہ وصیت صحیح ہوگی۔ پس اول کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا ینہاکم اللہ عن الذین الآیۃ یعنی جن لوگوں نے تمسے قتال نہیں کیا اور تمکو گھروں سے نہیں نکالا اللہ تعالیٰ تمکو انکے ساتھ سلوک و احسان کرنے سے منع نہیں فرماتا ہے پس معلوم ہوا کہ وصیت سے انکے ساتھ احسان جائز ہے اور اسی طرح مسلمان کے واسطے کافر ذمی کی وصیت اس وجہ سے جائز ہے کہ یہ لوگ ذمی ہو کر معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے لہذا جانبین سے زندگی میں احسان و سلوک جائز ہے تو موت کے بعد بھی جائز ہے۔ جامع صغیر میں ہے کہ حربی کافروں کے واسطے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الآیۃ۔ یعنی جن کافروں نے تمسے دین میں قتال کیا اللہ تعالیٰ تمکو منع فرماتا ہے یعنی اُنکے موالات سے الخ۔ قال وقبول الوصیۃ بعد الموت فان قبلہا الموصی لہ فی حال حیاتہ او ردہا فذلک باطل لان اوان ثبوت حکمہ بعد الموت لتعلقہ بہ فلا یعتبر قبلہ کما لا یعتبر قبل العقد۔ واضح ہو کہ وصیت میں موصی لہ کا قبول کرنا وہ معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو پس اگر موصی لہ نے موصی کے حیات ہی میں قبول کیا یا انکار و رد کیا

تو یہ قبول یا انکار کچھ قابل اعتبار نہیں ہی اسواسطے کہ حکم وصیت ثبوت ہونے کا وقت تو موصی کی موت کے بعد ہی کیونکہ وصیت
دموت پر معلق ہوتی ہی تو موت سے پہلے قبول یا انکار معتبر نہیں ہی جیسے قبل عقد وصیت کے موصی لہ کا قبول یا انکار رائیگان
ہی ف۔ یعنی اگر ہنوز وصیت کا خیال ہوا اور وصیت نہیں کی لیکن موصی لہ نے اسی خیال مشورہ پر وصیت قبول کی تو نتیجہ
یہ ہی کہ اگر موصی لہ مر جاوے تو اس قبول پر اسکے ورثہ کو موصی بہ کی ملکیت حاصل نہوگی۔ قال ویستحب ان یوصی الانسان
بدون الثلث سواء کانت الورثۃ اغنیاء او فقراء لان فی التنقیص صلۃ القریب بترک مالہ علیہم بخلاف
استکمال الثلث لانہ استیفاء تمام حقہ فلا صلۃ ولا منۃ ثم الوصیۃ باقل من الثلث اولی ام ترکہا
قالوا ان کانت الورثۃ فقراء ولا یستغنون بما یرثون فالترک اولی لما فیہ من الصدقۃ علی القریب
وقد قال علیہ السلام افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشح ولان فیہ رعایۃ حق الفقراء والقرابۃ جمیعا
وان کانوا اغنیاء او یستغنون بنصیبہم فالوصیۃ اولے لانہ یکون صدقۃ علی الاجنبی والترک ہبۃ من
القریب والاولے اولی لانہ یبتغی بہا وجہ اللہ تعالے وقیل فی ہذا الوجہ یخیر لاشتمال کل منہما
علی فضیلۃ وہو الصدقۃ او الصلۃ فیخیر بین الخیرین۔ م۔ آدمی کے واسطے جو وصیت کرنا چاہتا ہی مستحب یہی
کہ تہائی سے کم وصیت کرے یعنی تہائی ترکہ جس سے میت کا حق متعلق رہتا ہی تو مستحب ہی کہ پوری تہائی کی وصیت نکرے
بلکہ اس سے کم کی وصیت کرے خواہ اسکے وارثین تونگر ہوں یا محتاج ہوں کیونکہ تہائی سے کم کرنے میں قرابتوں کے
ساتھ اسطرح صلہ رحم ہی کہ اُسنے اپنا مال انکے واسطے چھوڑا بخلاف اسکے اگر پوری تہائی کی وصیت کردی تو یہ بات
جاتی رہی کیونکہ موصی نے اپنا پورا حق وصول کر لیا تو کچھ صلہ رحم یا احسان نہیں رہا ف۔ اور یہ اس اصل پر مبنی
ہی کہ آدمی کی موت کے بعد سوائے تہائی کے جو کچھ اُسکا ترکہ ہی بحکم الٰہی عزوجل اسکے اخلاف وارثین کا حق ہو جاتا ہی
خواہ میت راضی ہو یا نہو اور اسمین کسی کا اختلاف نہیں ہی بدلیل قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالے اعطی کل ذی حق حقہ
یعنی اللہ تعالے نے ہر حقدار کو ترکہ میں سے اُسکا حق دیدیا۔ اور وہ روایت بھی اوپر گذری کہ تہائی ترکہ میت کو عطا
کیا گیا تو صرف اس تہائی میں البتہ میت کا فعل احسان معتبر ہوگا پس اگر اُسنے پوری تہائی کسی اجنبی کو دیدی یا کسی
دیگر کار خیر میں صرف کی تو قرابتیوں کے ساتھ کچھ صلہ رحم نہیں رہا اور حدیث سعد بن ابی وقاص میں ہی کہ جب فتح مکہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گئے اور وہان بیماری سخت سے مایوس ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیادت
کے واسطے تشریف لائے تو سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ مین مالدار ہون اور سوائے ایک دختر کے میرا کوئی وارث
نہیں ہی تو کیا مجھے اجازت ہی کہ مین کل مال خیرات کرون آپ نے فرمایا کہ نہیں پس سعد رض نے دو تہائی و نصف وغیرہ کو
بار بار پوچھا تو ہر ایک پر انکار کیا یہان تک کہ سعد رض نے تہائی کو پوچھا تو فرمایا کہ خیر تہائی تک اور اسقدر بھی بہت ہی اور
فرمایا کہ اگر تو اپنے وارثون کو تونگر چھوڑ جاوے تو اس سے بہتر کہ انکو مفلس چھوڑے کہ لوگون کے آگے ہاتھ پھیلاوین اور
فرمایا کہ پس سب کچھ تیرے واسطے نیکی ہی حتی کہ جو لقمہ تو اپنی جورو کے منھ مین دیتا ہی وہ بھی تیرے واسطے صدقہ ہی اور سعد
رضی اللہ عنہ کے واسطے اشارہ کیا کہ شاید تیری زندگانی دراز ہو کہ اللہ تعالے تیری ذات سے بعض اقوام کو نفع دے
اور بعضون کو پست کرے یعنی تیری سرداری سے جہاد مین مسلمانون کو فتح و غلبہ ہوا اور وہان کے کافرون کو پستی ہوا اور
دعا فرمائی کہ اللہم امض لاصحابی ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ یعنی الٰہی میرے اصحاب کی ہجرت پوری فرما دے ولیکن
محروم تو سعد بن خولہ ہوا۔ صحیح البخاری وغیرہ۔ اس حدیث شریف کے معالی افادات مین سے ایک یہ کہ سعد بن ابی وقاص
رضی اللہ عنہ کی درازی حیات کو بطور معجزہ بیان فرمایا حالانکہ وہ زندگی سے مایوس تھے اور آخر یہی ہوا کہ سعد رضی اللہ عنہ

نے فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم نصیب ہوئی اور اسکے اموال غنیمت کی غیر محصور تعداد جسمیں کسریٰ و سفید دیوس کی
چادریں اور تخت خسرو ہمہ یز وغیرہ تھا کتب سیر میں مصرح ہیں۔ دوم یہ کہ جورو بچوں کی پرورش آدمی کے واسطے نیکیاں
ہیں اور یہ مسئلہ ہے کہ نیک کمائی کرنا بھی طاعت و ثواب کا کام ہے کیونکہ اسکا حاصل کرنا بذریعہ اکتساب معیشت ہے۔ سوم
سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے ہجرت چھوڑ کر پھر مکہ میں توطن اختیار کیا تھا مگر چند ہی دن کے بعد انتقال
کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابن خولہ رضی اللہ عنہ پر افسوس کیا کہ وہ اصحاب مہاجرین سے پچھڑ گئے۔ اور
چہارم جس غرض سے مترجم نے اس حدیث کو ایراد کیا یہ ہے کہ آپ نے تہائی کی اجازت دی مگر اسطرح کہ خیر اور رعایت
ہی لہذا علمائے مجتہدین نے اتفاق کیا کہ اس سے کم کرنا مستحب ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اصل اس مسئلہ میں یہی
حدیث ہے اور مصنف رح نے دلیل قیاسی پر اکتفا نہیں کیا کیونکہ حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا اشارہ سابق
میں تہائی تک جواز میں بیان کیا ہے پس شیخ مصنف رح کی مراد یہ کہ تہائی سے کم کرنے میں حکمت یہ ہے کہ میت کی طرف سے
یہ صدقہ ہے اور جب اپنے کل تہائی کسی غیر کو دی کیونکہ قرابتی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہو سکتی تو اسنے صرف صدقہ کیا اور
جب تہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے واسطے وصیت بھی نہوئی اور وارثوں کو میت سے حق مل گیا اور یہ صدقہ قرابتیوں پر تمام
ہوا تو اسمیں صدقہ و صلہ رحم کا دو چند ثواب ہو گیا تو یہاں سمجھدار غور کریگا کہ اگر کل تہائی باقی بھی وارثوں کو دیدیتا تو اسمیں بھی
لا محالہ ثواب دو چند تھا لہذا شیخ مصنف رح نے لکھا کہ پھر سوال یہ کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے یا نہ کرنا بہتر ہے جواب یہ کہ
مشائخ رح نے اسمیں یوں تفصیل سے حکم کیا کہ اگر اُسکے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے جو کچھ اُنکو حصہ ملیگا اس سے
بھی تونگر نہ ہونے ہوں تو تہائی سے کم کو بھی وصیت میں نہیں دینا بہتر ہے کیونکہ اسمیں قرابتیوں پر صدقہ بھی ہوگا۔ اور آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے افضل صدقہ وہ ہے جو ایسے قرابتی پر ہو جسکو اسکے ساتھ محبت بھی نہیں ہے
کما روی من حدیث ابی ایوب و حکیم بن حزام و ام کلثوم و ابی ہریرہ رضی اللہ عنہم عند الامام احمد و اسحاق و الحاکم
وابو عبید بعضہم من بعض۔ اور اس دلیل سے کہ اسمیں فقیری و قرابت دونوں کا لحاظ ہے۔ اور اگر اُسکے وارثین تونگر ہوں
یا اسکے ترکہ سے اپنا حصہ پاکر تونگر ہو جائینگے تو تہائی سے کم کو وصیت میں دیدینا بہتر ہے کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ
ہو جائیگی اور وصیت نکرنا قرابتی کے حق میں ہبہ ہو جائیگا حالانکہ صورت اول یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہے کیونکہ اس سے
رضائے الٰہی کی امیدواری ہے اور بعض نے فرمایا کہ ایسی صورت میں اُسکو دونوں باتوں میں یکسان اختیار ہے کیونکہ دونوں
صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے اور وہ صدقہ یا صلہ رحم ہے یعنی اول صورت میں اگر صدقہ کی فضیلت
ہے تو دوسری صورت میں صلہ رحم کی فضیلت ہے لہذا وہ دونوں نیکیوں میں مختار ہے ف۔ کہ چاہے اجنبی کی وصیت میں دیدے
یا وصیت نکرے تاکہ وارثوں کو پہونچے۔ لیکن واضح ہو کہ وصیت کرنے میں افضل یہ ہے کہ ایسے قرابتی محتاجوں کے لیے وصیت
کرے جنکو اسکے ترکہ سے حصہ نہیں ملیگا۔ ابن عبد البر رح نے فرمایا کہ اس قول پر علماء بلا خلاف متفق ہیں۔ قال والموصی
بہ یملک بالقبول خلافا لزفر رح وہو احد قولی الشافعی رح ہو یقول الوصیۃ اخت المیراث اذ کل منہما خلافۃ
لما انہ انتقال ثم الارث یثبت من غیر قبول فکذلک الوصیۃ ولنا ان الوصیۃ اثبات ملک جدید ولہذا
لا یرد الموصی لہ بالعیب ولا یرد علیہ بالعیب ولا یملک احد اثبات الملک لغیرہ الا بقبولہ اما الوراثۃ
خلافۃ حتی یثبت فیہا ہذہ الاحکام فیثبت جبرا من الشرع من غیر قبول الا فی مسئلۃ واحدۃ وہو ان یموت
الموصی ثم یموت الموصی لہ قبل القبول فیدخل الموصی بہ فی ملک ورثتہ استحسانا والقیاس ان تبطل
الوصیۃ لما بینا ان الملک موقوف علی القبول فصار کموت المشتری قبل قبولہ بعد ایجاب البائع وجہ الاستحسان

ان الوصیۃ من جانب الموصی قد تمت بموتہ تماما لا یلحقہ الفسخ من جہتہ وانما توقفت لحق الموصی لہ فاذا مات دخل فی ملکہ کما فی البیع المشروط فیہ الخیار للمشتری اذا مات قبل الاجازۃ۔ موصی بہ یعنی جس چیز کی وصیت کی گئی وہ قبول کے ساتھ ملکیت میں داخل ہوتی ہے بخلاف قول زفرؒ کے اور شافعی کے دو قولوں میں سے بھی ایک یہی ہے۔ زفرؒ کہتے ہیں کہ وصیت تو میراث کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میت کی جانب سے خلافت ہے کیونکہ یہ مورث کی ملکیت سے منتقل ہو کر وارث یا موصی لہ کی ملکیت میں آتا ہے پھر میراث بالاتفاق بغیر قبول کے ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح وصیت بھی بغیر قبول ثابت ہو جائیگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک جدید ملکیت کا اثبات ہے لیکن خلافت نہیں ہے اور اسی وجہ سے موصی لہ بوجہ عیب کے اُسکو واپس نہیں کر سکتا اور موصی کو بھی بوجہ عیب کے واپس نہیں دی جا سکتی ہے اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا مگر جبھی کہ وہ قبول کرے۔ اور رہی وراثت تو وہ البتہ خلافت ہے حتی کہ اُسمیں واپس کرنے یا واپس لینے کے احکام ثابت ہوتے ہیں پس وراثت کی ملکیت بدون قبول کے شرع کی جانب سے جبراً ثابت ہوتی ہے ف۔ اور واپسی کی صورت یہ ہے کہ مریض نے کوئی چیز خریدی کر زید کے واسطے اُسکی وصیت کی پھر مرگیا اور زید نے اُسکو عیب دار پایا تو بائع کو واپس نہیں کر سکتا یا مریض نے اپنے کل مال کی زید کے واسطے وصیت کر دی پھر اپنی زندگی میں کوئی چیز فروخت کی پھر مرگیا پھر مشتری نے اس بیع میں کوئی عیب پایا تو زید کو واپس نہیں کر سکتا۔ العنایہ۔ پس حاصل یہ کہ بغیر قبول موصی لہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے سوائے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ موصی مرجاوے پھر قبول سے پہلے موصی لہ مرجاوے تو استحساناً موصی بہ اُسکے وارثوں کی ملکیت میں داخل ہو جائیگی اور قیاس یہ تھا کہ وصیت باطل ہو جاوے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ ملکیت تو قبول کرنے پر موقوف ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایجاب بائع کے بعد قبول سے پہلے مشتری مرگیا لیکن ہمنے یہ قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کیا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی جانب سے وصیت پوری ہو گئی یعنی اُسکی موت سے عقد وصیت اسطرح پورا ہوا کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے اور توقف صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے رہا تھا پس جب موصی لہ مرگیا تو یہ چیز اُسکی ملکیت میں داخل ہو گئی جیسے اُس بیع کا حال ہے جسمیں مشتری کے واسطے خیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مرجاوے تو بیع پوری ہو جائیگی۔ قال ومن اوصی وعلیہ دین یحیط بمالہ لم تجز الوصیۃ لان الدین مقدم علی الوصیۃ لانہ اہم الحاجتین فانہ فرض والوصیۃ تبرع والبداءۃ بالاہم فالاہم الا ان تبرئہ الغرماء لانہ لم یبق الدین فتنفذ الوصیۃ علی الحد المشروع لحاجتہ الیہا۔ اگر کسی شخص نے کچھ وصیت کی حالانکہ اُسپر اسقدر قرضہ ہے جو اُسکے تمام مال کو محیط ہے تو وصیت جائز نہوگی کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے کیونکہ دونوں حاجتوں میں سے زیادہ اہم ہے اسلیے کہ ادائے قرض فرض ہے اور وصیت نفل ہے اور پہلے اہم سے شروع کیا جاتا ہے پھر اُسکے بعد درجہ بدرجہ اہم کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن اگر قرضخواہ لوگ اُسکو اپنے قرضہ سے بری کر دیں تو وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ قرضہ باقی نہیں رہا تو جس حد تک وصیت مشروع ہے نافذ ہو جائیگی کیونکہ انسان کو اس کار خیر کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ قال ولا تصح وصیۃ الصبی وقال الشافعی رح تصح اذا کان فی وجوہ الخیر لان عمر رضی اللہ عنہ اجاز وصیۃ یفاع او یافع وہو الذی راہق الحلم ولانہ نظر لہ بصرفہ الی نفسہ فی نیل الزلفی ولو لم تنفذ یبقی علی غیرہ ولنا انہ تبرع والصبی لیس من اہلہ ولان قولہ غیر ملزم وفی تصحیح وصیتہ قول بالزام قولہ والاثر محمول علی انہ کان قریب العہد بالحلم مجازا او کانت وصیتہ فی تجہیزہ وامر دفنہ وذلک جائز عندنا وہو یحرز الثواب بالترک علی ورثتہ کما

نحن

بیناہ والمعتبر فی النفع والضرر النظر الی اوضاع التصرفات لا الی ما یتفق بحکم الحال اعتبرہ بالطلاق فانہ لا یملکہ ولا وصیۃ وان کان یتفق نافعا فی بعض الاحوال وکذا اذا اوصی ثم مات بعد الادراک لعدم الاہلیۃ وقت المباشرۃ وکذا اذا قال اذا ادرکت فثلث مالی لفلان وصیۃ لقصور اہلیتہ فلا یملکہ تنجیزا او تعلیقا کما فی الطلاق والعتاق بخلاف العبد والمکاتب لان اہلیتہما مستتمۃ والمانع حق المولی فتصح اضافتہ الی حال سقوطہ - اور طفل کی وصیت صحیح نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ صحیح ہے بشرطیکہ نیک راہ میں ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وصیت یفاع یا یافع کی اجازت دی اور یفاع وہ بچہ جو قریب بلوغ پہونچا ہو **ف** چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک طفل غسانی قریب بلوغ ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوا یعنے اُسکی وفات قریب ہے اور یہاں سوائے اُسکے چچازاد بہن کے کوئی نہیں ہے تو کیسا وصیت کرے تو فرمایا کہ اچھا اس بہن کے واسطے وصیت کرے پس اُسنے بیر جشم کی وصیت کی پھر یہ مال تیس ہزار درم کو فروخت ہوا - رواہ مالک وعبد الرزاق - اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طفل موصی کا نام عمرو بن سلیم تھا لیکن یہ غسانی ہے اور راوی زرقی ہیں - ت ان - اور اس دلیل سے کہ جواز وصیت میں طفل مذکور کے واسطے بہتری ہے کہ اُسنے اپنے مال کو اپنے لیے رضائے الٰہی عز وجل حاصل ہونے میں صرف کیا حالانکہ اگر وصیت نافذ نہو تو یہ مال دوسروں کے واسطے باقی رہیگا **ف** لیکن اظہر قول قول شافعی یہ ہے کہ طفل کی وصیت جائز نہیں ہے جیسے ہمارا قول ہے ع - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت محض تبرع ہے اور طفل کو تبرعات کی لیاقت نہیں ہے - اور اس دلیل سے کہ بچہ کی بات اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ کوئی چیز لازم کرے حالانکہ اگر اُسکی وصیت کو نافذ کہیں تو یہ کہنا بھی لازم ہوگا کہ بچہ کا قول اس قابل ہوتا ہے کہ اُس سے حکم لازم ہوا اور جو اثر روایت کیا وہ اس امر پر محمول ہے کہ طفل مذکور عنقریب بالغ ہوا تھا جسکو مجازاً قریب بلوغ کہدیا **ف** لیکن عبد الرزاق کی روایت میں صریح دس یا بارہ برس کی عمر مذکور ہے - ن - یا اسکی تاویل یہ ہے کہ طفل مذکور نے اپنی تجہیز و تکفین کے بارہ میں وصیت کی تھی اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے - لیکن روایت میں صریح ہے کہ اُسنے بیر جشم کی وصیت کی جو تیس ہزار درم کو فروخت ہوا - ت ن - اور طفل نے اگر اپنا مال اپنے وارثوں پر چھوڑ دیا اگرچہ یا قرابتوں پر صدقہ کیا تو ثواب جمیل پاویگا اور نفع وضرر کے بارہ میں اوضاع تصرفات کی جانب نظر کرنا معتبر ہے نہ اُس تصرف کی جانب جو فی الحال موافق ہو چنانچہ طلاق کو دیکھو کہ طفل یا اُسکے ولی کو طلاق زوجہ کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اتفاقی بعض صورتوں میں نفع ہوتا ہے مثلاً طفل نے زوجہ کو طلاق دی حالانکہ اُسکی مالدار بہن سے نکاح کر لیا لیکن اس اتفاقی نفع کا اعتبار نہیں ہے اسی طرح طفل کی وصیت بھی جائز نہیں ہے - اسی طرح اگر طفل نے وصیت کی پھر بعد بلوغ کے مرگیا تو بھی وصیت مذکورہ جائز نہوگی کیونکہ وصیت کے وقت اُسکو لیاقت نہ تھی - اسی طرح اگر طفل نے کہا کہ جب میں بالغ ہوں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر بعد بلوغ کے مرا تو بھی وصیت جائز نہوگی کیونکہ وصیت کے وقت اُسکو لیاقت نہیں ہے تو فی الحال وصیت کرنا یا کسی زمانہ وحالت پر معلق کرنا مانند طلاق وعتاق کے جائز نہیں ہے بخلاف اسکے اگر غلام یا مکاتب نے کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر آزاد ہو کر مرا تو صحیح ہے کیونکہ غلام یا مکاتب کی لیاقت پوری ہے اور مانع صرف مولے کا حق ہے پس مولی کا حق ساقط ہونے کے بعد وصیت کی نسبت کرنا صحیح ہے **ف** اور جب تک وہ مکاتب ہے تب تک وصیت صحیح نہوگی - قال ولا تصح وصیۃ المکاتب وان ترک وفاء لان مالہ لا یقبل التبرع وقیل علی قول ابی حنیفۃ رح لا تصح وعندہما تصح ردا لہا الی مکاتب یقول کل مملوک املکہ فیما استقبل فہو حر ثم عتق فملک والخلاف فیہما معروف عرف فی موضعہ - اور مکاتب

کی وصیت فی الحال صحیح نہیں ہی اگرچہ وہ ادائے کتابت کے وقت مال چھوڑ مرے کیونکہ اسکا مال قابل تبرع نہیں ہوتا ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رحہ کے قول پر نہین صحیح ہی اور صاحبین کے نزدیک مکاتب کی وصیت صحیح ہوتی ہی جیسے مکاتب کا عتق اسلیے صحیح ہی کہ یون کہے کہ ہر مملوک جسکا مین آیندہ مالک ہون وہ آزاد ہی پھر مکاتب آزاد ہوا اور ایک غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جاتا ہی حالانکہ اس مسئلہ مین بھی اختلاف ہی جو اپنے موقع مین مذکور ہو۔ قال وتجوز الوصیة للحمل وبالحمل اذا وضع لاقل من ستة اشهر من وقت الوصیة اما الاول فلان الوصیة استخلاف من وجه لانه یجعله خلیفة فی بعض ماله والجنین صلح خلیفة فی الارث فكذا فی الوصیة اذ هی اخته الا انه یرتد بالرد لما فیه من معنی التملیك بخلاف الهبة لانها تملیك محض ولا ولایة لاحد علیه لیملكه شیئا واما الثانی فلانه بعرض الوجود اذ الكلام فیما اذا علم وجوده وقت الوصیة وبابها اوسع لحاجة المیت وعجزه ولهذا تصح فی غیر الموجود كالثمرة فلان تصح فی الموجود اولی۔ حمل کے واسطے وصیت کرنا یعنی جو پیٹ مین ہی اور ابھی پیدا نہین ہوا ہی اُسکے واسطے کسی چیز کی وصیت کرنا جائز ہی۔ اور حمل کی کسی شخص کے واسطے وصیت کرنا مثلاً جو بچہ میری فلان باندی کے پیٹ مین ہی اُسکی مین نے زید کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہی مگر شرط یہ ہی کہ وصیت کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین پیدا ہوا۔ مسئلہ اول یعنے حمل کے واسطے وصیت جائز ہونے کی دلیل یہ ہی کہ وصیت ایک راہ سے بجاے اپنے خلیفہ کرنا ہوتا ہی کیونکہ موصی اپنے بعض مال مین موصی لہ کو اپنا خلیفہ کرتا ہی اسلیے بعد موت موصی کے بجاے اُسکے موصی لہ مالک ہو جبکہ قبول کرے۔ اور جنین جو پیٹ مین ہی وہ میراث مین خلیفہ ہو سکتا ہی تو وصیت مین بھی خلیفہ ہو سکتا ہی کیونکہ وصیت تو میراث کی بہن ہی صرف اتنا فرق ہی کہ میراث لازمی ہی اور وصیت رد کر دینے سے رد ہو جاتی ہی کیونکہ وصیت مین مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہین پس حمل کے واسطے وصیت صحیح ہی بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے واسطے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہی کیونکہ ہبہ تو تملیک محض ہی یعنے قبضہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہی حالانکہ جنین پر کسی کو یہ قدرت نہین ہی کہ اسکو کسی چیز کا مالک کرے۔ رہا مسئلہ دوم یعنے کسی شخص کے واسطے حمل کی وصیت جائز ہونا تو اسکی دلیل یہ ہی کہ حمل مذکور پیدا ہونے کے واسطے پیش ہی کیونکہ کلام ایسے ہی حمل مین ہی کہ وصیت کے وقت اُسکا موجود ہونا معلوم ہو یعنی اسی واسطے قید لگائی کہ وصیت سے چھ مہینہ سے کم مین پیدا ہوا اور یہ بات جان لینا چاہیے کہ وصیت کا باب تنگ نہین بلکہ وسیع رکھا گیا ہی اسلیے کہ میت کو اُسکی ضرورت ہی اور وہ بعد موت کے عاجز ہوتا ہی لہٰذا غیر موجود چیز کی وصیت صحیح ہوتی ہی مثلاً میری موت کے بعد اس سال مین جو پھل اس باغ مین آوین وہ زید کے واسطے وصیت ہی پس جب غیر موجود مین جائز ہی تو حمل موجود مین بدرجہ اولیٰ صحیح ہی۔ قال ومن اوصی بجاریة الا حملها صحت الوصیة والاستثناء لان اسم الجاریة لا یتناول الحمل لفظا ولكنه یستحق بالاطلاق تبعا فاذا افرد الام بالوصیة صح افرادها ولانه یصح افراد الحمل بالوصیة فجاز استثناؤه وهذا هو الاصل ان ما یصح افراده بالعقد یصح استثناؤه منه اذ لا فرق بینهما وما لا یصح افراده بالعقد لا یصح استثناؤه منه وقد مر فی البیوع۔ اگر کسی نے زید کے واسطے اپنی باندی کی باستثناء اُسکے حمل کے وصیت کی تو وصیت و استثناء دونون صحیح ہین اس دلیل سے کہ باندی کا لفظ اُسکے حمل کو شامل نہیں ہی لیکن اگر باندی کا لفظ بدون استثناء کے بولا جاے تو باندی کے تابع ہو کر حمل بھی مستحق ہو جاتا ہی پس جب اُسنے وصیت مین باندی کو علیحدہ کر لیا تو علیحدہ کرنا صحیح ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ کسی کے واسطے فقط حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہی تو حمل کا استثناء بھی صحیح ہوا اور یہی اصل قرار پائی ہی کہ جس چیز کو تنہا کر کے عقد صحیح ہوتا ہی تو عقد سے اُسکا استثناء کرنا بھی صحیح ہی کیونکہ ان دونون مین کچھ فرق نہیں ہی اور جس چیز پر تنہا عقد صحیح نہین ہوتا اُس

وعقد سے انکو استثنا کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے اور کتاب البیع میں یہ اصل گذر چکی - قال ويجوز للموصي الرجوع عن الوصية لانه تبرع لم يتم فجاز الرجوع عنه كالهبة وقد حققناه في كتاب الهبة ولان القبول يتوقف على الموت والايجاب يصح ابطاله قبل القبول كما في البيع - اور موصی کے واسطے اپنی وصیت سے رجوع کرنا جائز ہے اور یہی جمہور علماء کا اصل ہے اس دلیل سے کہ وصیت ایک عقد تبرع ہے جو ابھی تمام نہیں ہوا تو ہبہ کے مانند اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہے اور ہم نے اسکو کتاب الہبہ میں تحقیق کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ موصی لہ کا قبول کرنا تو موصی کی موت پر موقوف ہے پس موصی کی زندگی میں اُسکی طرف سے صرف ایجاب ہوا اور قبول سے پہلے ایجاب باطل کرنا صحیح ہوتا ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے۔ قال واذا صرح بالرجوع او فعل ما يدل على الرجوع كان رجوعا اما الصريح فظاهر وكذا الدلالة لانها تعمل عمل الصريح فقام مقام قوله قد ابطلت وصار كالبيع بشرط الخيار فانه يبطل الخيار فيه بالدلالة ثم كل فعل لو فعله الانسان في ملك الغير ينقطع به حق المالك فاذا فعله الموصي كان رجوعا وقد عددنا هذه الافاعيل في كتاب الغصب وكل فعل يوجب زيادة في الموصى به ولا يمكن تسليم العين الا بها فهو رجوع اذا فعله مثل السويق يلته بالسمن والدار يبني فيها الموصي والقطن يحشو به والبطانة يبطن بها والظهارة يظهر بها لانه لا يمكنه تسليمه بدون الزيادة ولا يمكن نقضها لانه حصل في ملك الموصي من جهته بخلاف تجصيص الدار الموصى بها وهدم بنائها لانه تصرف في التابع وكل تصرف اوجب زوال ملك الموصي فهو رجوع كما اذا باع العين الموصى به ثم اشتراه او وهبه ثم رجع فيه لان الوصية لا تنفذ الا في ملكه فاذا ازاله كان رجوعا وذبح الشاة الموصى بها رجوع لانه للصرف الى حاجته عادة فصار هذا المعنى اصلا ايضا وغسل الثوب الموصى به لا يكون رجوعا لان من اراد ان يعطي ثوبه غيره يغسله عادة فكان تقريرا - اگر موصی نے وصیت سے رجوع کرنے کو صریح بیان کیا یعنی مثلاً کہا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے رجوع کیا یا زبان سے نہیں کہا مگر ایسا فعل کیا جو رجوع کرنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا پس صریح رجوع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہے- اور اسی طرح بدلالت رجوع کرنا بھی اسواسطے رجوع ہو جائیگا کہ دلالت بھی صریح کا کام دیتی ہے تو فعل دلالت اس قول کے قائم مقام ہوا کہ میں نے اپنی وصیت باطل کر دی اور یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے بیع بشرط خیار ہو تو اسمیں ایسا فعل کیا جس سے خیار باطل ہوتا ہے تو اس دلالت سے خیار باطل ہو جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر فعل جبکہ آدمی کسی غیر کی ملکیت میں کرے تو مالک کا حق منقطع ہو جائے پس جب ایسے فعل کو موصی اپنی وصیت کی چیز میں عمل میں لاوے تو یہ وصیت سے رجوع کرنا قرار دیا جائیگا اور ہم نے ایسے افعال کو کتاب الغصب میں شمار کر دیا ہے- اور ہر ایسا فعل جس سے وصیت کی چیز میں زیادتی لازم آتی ہو اور بدون اس زیادتی کے یہ چیز سپرد نہ ہو سکے تو بھی اسکی وصیت سے رجوع ہے جبکہ موصی ایسا فعل کرے مثلاً وصیت کے ستو دن کو گھی میں لتھڑ دیا یا وصیت کی زمین میں موصی نے کوئی عمارت بنائی یا وصیت کی روئی کو لحاف یا دوشک وغیرہ میں بھر دیا یا وصیت کے استر کو کسی کپڑے کا استر کر دیا یا وصیت کے ابرے کو ابرا بنا کر اسمیں استر لگایا تو یہ وصیت سے رجوع ہے کیونکہ موصی بدون زیادت کے سپرد نہیں کر سکتا اور اس تصرف کے توڑنے میں نقصان ہے اور توڑنا ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ موصی کی ملکیت میں موصی ہی کی جانب سے پیدا ہوا ہے- برخلاف اسکے اگر کسی مکان کی وصیت کی پھر اسمیں گچ کرائی یا اسکی عمارت گرائی تو یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ یہ اُس زمین میں تصرف نہوا بلکہ اسکے تابع عمارت میں تصرف ہے اور اسی طرح ہر تصرف جس سے ملکیت موصی کو زائل ہونا لازم ہو وہ بھی وصیت سے رجوع ہے مثلاً اس نے عین وصیت کو فروخت کر دیا

تو یہ وصیت سے رجوع ہی ہے پھر اُسکو خرید لے یا مین وصیت کو ہبہ کر دیا اور رجوع ہو جائے پھر ہبہ سے رجوع کر لیا
اسواسطے کہ وصیت کا نفاذ سوائے اپنی ملکیت کے نہیں ہو سکتا اور جب اُسنے اپنی ملکیت زائل کر دی تو یہ وصیت سے
رجوع ہوا۔ وصیت کی بکری کو ذبح کر دینا بھی رجوع ہے کیونکہ یہ انداز عادت کے اپنی ضرورت مین صرف کرنے کے واسطے
ہوتا ہے تو یہ بات بھی ایک قاعدۂ کلیہ ہو گیا یعنی جب موصی ایسا تصرف کرے جو عادت مین اپنی حاجات مین صرف ہے
تو یہ وصیت سے رجوع ہے۔ وصیت کے کپڑے کو دھونا رجوع نہیں ہے کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا کسی دوسرے کو دینا
چاہتا ہے تو عادت یہ ہے کہ اُسکو دھو ڈالتا ہے تو دھونا اس وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔ قال ومن جحد الوصیۃ لم یکن
رجوعا کذا ذکرہ محمد رح وقال ابو یوسف رح یکون رجوعا لان الرجوع نفی فی الحال والجحود نفی فی
الماضی والحال فاولی ان یکون رجوعا ولمحمد رح ان الجحود نفی فی الماضی والانتفاء فی الحال ضرورۃ
ذلک واذا کان ثابتا فی الحال کان الجحود لغوا او لان الرجوع اثبات فی الماضی ونفی فی الحال والجحود
نفی فی الماضی والحال فلا یکون رجوعا حقیقۃ ولھذا لا یکون جحود النکاح فرقۃ۔ جس شخص نے اپنی
وصیت سے انکار کیا یعنے کہا کہ مین نے وصیت ہی نہین کی تھی تو یہ وصیت سے رجوع کرنا نہین ہوگا۔ ایسا ہی امام محمد
نے ذکر کیا ہے۔ اور امام ابو یوسف رح نے فرمایا کہ یہ وصیت سے رجوع ہے اسواسطے کہ رجوع فی الحال نفی ہے یعنی گویا فی الحال
اس عقد وصیت کو مٹا دیا اور انکار ایسی چیز ہے کہ جس سے فی الحال و زمانہ ماضی دونون مین نفی ہے تو یہ بدرجہ اولے
رجوع ہوگا۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ انکار درحقیقت زمانہ ماضی مین نفی ہے یعنے زمانہ ماضی مین ایسا نہین ہوا تھا اور
فی الحال منتفی ہونا اسکی ضرورت سے ہے یعنے جب ماضی مین نفی ہے تو بالضرور فی الحال نفی ہوگی اور جب ایک چیز فی الحال
ثابت ہو تو انکار لغو ہوگا یا اسوجہ سے کہ رجوع کے معنی یہ کہ زمانہ ماضی مین اثبات تھا اور فی الحال اسکی نفی ہے یعنے رجوع تو
وصیت ثابتہ سے ہوا تو معنی یہ کہ زمانہ ماضی مین وصیت تھی مگر اب مین نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی اور انکار کے
یہ معنی کہ زمانہ ماضی و حال سب مین نفی ہے تو یہ درحقیقت رجوع نہین ہے۔ اسی وجہ سے انکار نکاح سے فرقت نہین
ہوتی ہے ف۔ حالانکہ نکاح کا اقرار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہے لیکن جسنے کہا کہ نکاح ہی نہ تھا تو اگر گواہ قائم ہون
تو اسپر نکاح ثابت ہو جائیگا اور انکار مذکور کچھ فرقت نہوگا بلکہ بعد اسکے چاہے تو طلاق دیدے چنانچہ کتاب النکاح
مین اسکا مسئلہ گزر چکا۔ ولو قال کل وصیۃ اوصیت بھا لفلان فھو حرام وربوا لا یکون رجوعا لان الوصف
یستدعی بقاء الاصل بخلاف ما اذا قال فھی باطلۃ لانہ الذاھب المتلاشی ولو قال اخرتھا لا یکون رجوعا
لان التاخیر لیس للسقوط کتاخیر الدین بخلاف ما اذا قال ترکت لانہ اسقاط ولو قال العبد الذی
اوصیت بہ لفلان فھو لفلان کان رجوعا لان اللفظ یدل علی قطع الشرکۃ بخلاف ما اذا اوصی بہ لرجل
ثم اوصی بہ لآخر لان المحل یحتمل الشرکۃ واللفظ صالح لھا وکذا اذا قال فھو لفلان وارثی یکون رجوعا
عن الاول لما بینا ویکون وصیۃ للوارث وقد ذکرنا حکمہ ولو کان فلان الآخر میتا حین اوصی فالوصیۃ
الاولے علی حالھا لان الوصیۃ الاولے انما تبطل ضرورۃ کونھا للثانی ولم یتحقق فبقی للاول ولو کان
فلان حین قال ذلک حیا ثم مات قبل موت الموصی فھی للورثۃ لبطلان الوصیتین الاولی بالرجوع و
الثانیۃ بالموت واللہ اعلم۔ اور اگر موصی نے کہا کہ ہر وصیت جسکی مین نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ حرام
و بیاج ہے تو یہ وصیت سے رجوع نہین ہوگا کیونکہ حرام و بیاج ہونا ایک وصف ہے اور وصف چاہتا ہے کہ اصل موصوف
یعنی وصیت باقی رہے یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو وصف اُسکے ساتھ لاحق ہو سکتا ہے لہٰذا وصف چاہتا ہے کہ

یعنی

موصوف موجود ہے پس وصیت مذکور بحال باقی رہیگی بخلاف اسکے اگر کہا کہ وہ باطل ہے یعنی جو وصیت میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ باطل ہو تو یہ رجوع ہے کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہتے ہیں جو نیست و نابود ہو جائے۔ اور اگر موصی نے کہا کہ میں نے جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اسکو میں نے تاخیر کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے کیونکہ تاخیر اسواسطے نہیں ہوتی کہ وہ چیز ساقط ہو جاوے جیسے قرضہ بوجہ تاخیر دینے کے ساقط نہیں ہو جاتا ہے۔ بخلاف اسکے اگر کہا کہ جو وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی اسکو میں نے متروک کر دیا تو رجوع ہے اسواسطے کہ متروک کرنا ساقط کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اگر کہا کہ وہ غلام جسکی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہے اسواسطے کہ لفظ مذکور شرکت منقطع ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی زید سے وصیت منقطع ہوکر فقط بکر کے واسطے رہیگی۔ بخلاف اسکے اگر اپنے غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے واسطے کی تو یہ ان دونوں کے واسطے مساوی وصیت ہے کیونکہ یہ غلام قابل شرکت ہے اور لفظ وصیت بھی اس معنی کے واسطے لائق ہے۔ اور اگر کہا کہ ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ میرے وارث خالد کے واسطے ہے تو یہ زید کی وصیت سے رجوع ہے کیونکہ ہمنے اوپر بیان کیا کہ یہ اول سے انقطاع ہے پھر یہ وارث کے واسطے وصیت ہو جائیگی اور ہمنے وصیت وارث کا حکم پہلے بیان کیا ہے۔ اور اگر اس مسئلہ میں کہ جس غلام کی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے لیکن اس صورت میں بکر بوقت وصیت کے مرچکا تھا تو زید کی وصیت بحال خود باقی رہیگی کیونکہ زید کی وصیت باطل ہونا اس ضرورت سے تھا کہ غلام مذکور بکر کے واسطے بلا شرکت غیرے ہوا جاتا تھا اور جبکہ بکر مرچکا تو یہ بات متحقق نہوئی پس وصیت اول باقی رہیگی اور اگر بوقت وصیت کے بکر موجود ہو پھر موصی کی موت سے پہلے مرگیا تو غلام وصیت اس موصی کے وارثوں کی میراث ہوگا کیونکہ پہلی وصیت بوجہ رجوع کے اور دوسری وصیت بوجہ موت بکر کے باطل ہوئی تو دونوں وصیتیں باطل ہوگئیں۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الوصية بثلث المال

باب تہائی مال کی وصیت کے بیان میں۔

قال ومن اوصى لرجل بثلث ماله ولآخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما لانه يضيق الثلث عن حقيهما اذ لا تزاد عليه عند عدم الاجازة على ما تقدم وقد تساويا في سبب الاستحقاق فيستويان في الاستحقاق والمحل يقبل الشركة فيكون بينهما وان اوصى لاحدهما بالثلث ولآخر بالسدس فالثلث بينهما اثلاثا لان كل واحد منهما يدلي بسبب صحيح وضاق الثلث عن حقيهما فيقتسمانه على قدر حقيهما كما في اصحاب الديون فيجعل الاقل سهما والاكثر سهمين فصار ثلثة اسهم سهم لصاحب الاقل وسهمان لصاحب الاكثر وان اوصى لاحدهما بجميع ماله ولآخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما على اربعة اسهم عندهما وقال ابو حنيفة رح الثلث بينهما نصفان ولا يضرب ابو حنيفة رح للموصى له بما زاد على الثلث الا في المحاباة والسعاية والدراهم المرسلة لهما في الخلافية ان الموصي قصد شيئين الاستحقاق والتفضيل وامتنع الاستحقاق لحق الورثة ولا مانع من التفضيل فيثبت كما في المحاباة واختيها وله ان الوصية وقعت بغير المشروع عند عدم الاجازة من الورثة اذ لا نفاذ لها بحال فيبطل اصلا والتفضيل يثبت في ضمن الاستحقاق فبطل ببطلانه كالمحاباة الثابتة في ضمن البيع بخلاف مواضع الاجماع

لان لها نفاذا في الجملة بدون اجازة الورثة بان كان في المال سعة فيعتبر في التفاضل لكونه مشروعا
في الجملة بخلاف ما نحن فيه وهذا بخلاف ما اذا اوصى بعين من تركته وقيمته تزيد على الثلث فانه يضرب
بالثلث وان احتمل ان يزيد المال فيخرج من الثلث لان هناك الحق تعلق بعين التركة بدليل انه
لو هلك واستفاد مالا آخر تبطل الوصية وفي الالف المرسلة لو هلكت التركة تنفذ فيما يستفاد فلم يكن
متعلقا بعين ما تعلق به حق الورثة۔ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے
واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اجازت نہ دی یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ میں اجازت
نہ دی تو تہائی مال ان دونوں میں مساوی تقسیم ہوگا کیونکہ ایک تہائی میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ دونوں کا پورا حق دیا جائے
کیونکہ وارثوں کی اجازت نہ ہونے کے وقت ایک تہائی سے زیادہ نہیں ہو سکتا چنانچہ اول کتاب میں اسکا بیان ہو چکا
اور سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں تو استحقاق میں بھی دونوں برابر ہونگے یعنی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی
اور تہائی مال اس قابل ہے کہ جس میں شرکت ہو سکے پس تہائی ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگا۔ اور اگر اُسنے زید کے
واسطے تہائی مال کی اور بکر کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی ہو (اور وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی)
تو تہائی مال ان دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگا یعنی تہائی مال کے تین حصے کیے جاوینگے جن میں سے دو حصہ زید کے
واسطے اور ایک حصہ بکر کے واسطے ہوگا اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سبب صحیح کے ساتھ استحقاق ہے اور
ان دونوں کے حق کی گنجائش ایک تہائی میں نہیں ہے تو یہ دونوں ایک تہائی کو بقدر اپنے حقوق کے تقسیم کریں جیسے
مختلف قرضداروں کی صورت میں ہوتا ہے پس کمتر حصہ والے کا ایک سہم قرار دیا جاے یعنی چھٹا حصہ ایک سہم ہو اور
تہائی والے کے دو سہم قرار دیے جائیں کیونکہ ایک تہائی میں دو چھٹے حصے نکلتے ہیں پس کل تین سہام ہوئے یعنی ایک
تہائی کے تین سہام کیے جاوینگے جن میں سے ایک سہم بکر کے واسطے ہو اور دو سہام زید کے واسطے ہوں۔ اور اگر اُسنے زید
کے واسطے اپنے پورے مال کی وصیت کی اور بکر کے واسطے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد
مال کی اجازت نہ دی تو صاحبین کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں چار حصہ ہوکر تقسیم ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رح نے
فرمایا کہ تہائی مال ان دونوں میں نصفا نصف ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جب موصی لہ کے واسطے
تہائی سے زائد کی وصیت ہو تو وہ زائد کے حساب سے اُسکو حقدار نہیں ٹھہراتے ہیں سواے تین صورتوں کے۔ ایک یہ
مریض نے بیع میں کوئی محابات کی ہو یا غلام پر حق سعایت ہو یا غیر معین مال کی مقدار درموں کی وصیت ہو۔ اختلافی
صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا قصد کیا ایک یہ کہ
زید کو استحقاق ہو اور دوم یہ کہ بکر پر اسکو تفضیل ہو پھر ان دونوں باتوں میں سے استحقاق تو بوجہ حق وارثان کے
ممتنع ہوا (اسواسطے کہ تہائی سے زائد جسقدر مال ہے سب سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اگرچہ مورث راضی ہو چنانچہ
سابق میں بیان ہو چکا) اور رہی دوسری بات یعنی بکر کو زید پر تفضیل ہونا تو اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے پس یہ تفضیل
ثابت ہو جائیگی (اور یہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ زید بحساب تین حصوں کے اور بکر بحساب ایک حصہ کے شریک قرار دیا جاوے
پس تہائی سے زائد میں بنظر اس تفضیل کے شریک کیا جائیگا) جیسے درصورت محابات وسعایت ودراہم مرسلہ کے
ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وارثوں نے اجازت نہ دی تو تہائی سے زائد کی وصیت ایسے طور پر واقع
ہوئی جو مشروع نہیں ہے کیونکہ یہ وصیت کسی حال میں نافذ نہیں ہو سکتی تو ابتدا سے باطل ہو گئی یعنی تہائی سے زائد کی
وصیت باطل ہو گئی اور فقط تہائی کی وصیت رہگئی تو زید و بکر دونوں برابر ہو گئے رہا زید کو تفضیل ہونا تو یہ تفضیل اگر ثابت

ہوئی تو استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوئی لیکن تہائی سے زائد کا استحقاق باطل ہوا تو استحقاق باطل ہونے کے ساتھ
میں تفضیل بھی باطل ہو گئی جیسے وہ محابات جو بیع کے ضمن میں ہو وہ بیع باطل ہونے کے ساتھ باطل ہو جاتی ہے
بخلاف ان تین مسئلوں کے ف یعنی مریض کے محابات جو مبنی وصیت ہوتی ہے جسکی یہ صورت ہے کہ ایک مریض کے
دو غلام ہیں جنمیں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درم ہیں اور اسنے وصیت کی کہ یہ غلام زید کے ہاتھ بعوض سو درم کے
فروخت کیا جاوے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درم ہیں اور اُسنے وصیت کی کہ یہ غلام بعوض سو درم کے بکر کے
ہاتھ فروخت کیا جاوے تو زید کو ایک ہزار درم کی اور بکر کو پانچسو درم کی محابات حاصل ہوئی اور وارثون نے تہائی
سے زائد محابات کی اجازت نہ دی تو بقدر تہائی کے ان دونوں کے واسطے بمنزلہ وصیت ہے کیونکہ یہ مرض الموت
کی محابات ہے لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید بحساب ہزار درم کے اور بکر بحساب پانچسو درم کے شریک کیا جائیگا
اور اسی طرح سعایت میں حکم ہے جسکی یہ صورت ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں جنمیں ایک کی قیمت دو ہزار درم
اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درم ہے اور انکے سوائے اسکا کچھ مال نہیں ہے پس اُسنے مرض الموت میں دونوں کو
آزاد کر دیا پس اگر وارثین اجازت دیں تو دونوں آزاد ہو جائینگے ورنہ مریض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درم ان
دونوں کو ملیگا پس بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے دو حصہ پاویگا اور باقی
کے واسطے سعایت کریگا اور جسکی قیمت ایک ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ پاویگا اور باقی کے واسطے
سعایت کریگا پس اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زائد وصیت میں استحقاق کی راہ سے اعتبار ہے اور
تیسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درم ہے اور اُسنے بدون تعیین کے زید کے واسطے دو ہزار درم کی
اور بکر کے واسطے ایک ہزار درم کی وصیت کی مگر وارثون نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی اور تہائی صرف ایکہزار
درم ہے تو اسی قدر ان دونوں کو بطریق وصیت عطا ہوگی لیکن ہزار درم میں زید کا استحقاق بحساب دو ہزار کے
اور بکر کا استحقاق بحساب ایک ہزار کے لگایا جائیگا حتی کہ زید کو بکر سے دو چند استحقاق ہوگا پس خلاصہ یہ نکلا کہ ان
تین مسائل میں البتہ بالاتفاق تہائی سے زائد کو بنظر استحقاق کے اعتبار کرتے ہیں (ع م) اس دلیل سے کہ ان
تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو بدون اجازت وارثون کے فی الجملہ نفاذ موجود ہے بایں طور کہ مثلاً مال میں
گنجائش نکل آوے مثلاً کوئی مال مخفی ظاہر ہو یا مل جاوے تو اس وصیت کا اعتبار تفضیل کے بارہ میں کیا گیا
صرف اسوجہ سے کہ یہ فی الجملہ مشروع ہے بخلاف مسئلہ کتاب کے کہ وہ کسی طرح مشروع نہیں ہے ف خلاصہ فرق یہ ہوا کہ
ان تین مسائل میں وصیت فی الجملہ مشروع ہے تو تفاضل کا اعتبار بنظر استحقاق ثابت ہوگا اور اس مسئلہ کتاب میں
کسی طرح مشروع نہیں تو اعتبار نہ رہا اور واضح ہو کہ اعتبار صرف دراہم مرسلہ کی وصیت میں ہے یعنی جنمیں کوئی
تعیین نہیں ہے) برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں اسطرح تفاضل ہو
حالانکہ تہائی ترکہ سے اسکی قیمت زائد ہے تو موصی لہ کے حق میں بنظر وارثون کے یا دیگر موصی لہ کے تفاضل کا کچھ
اعتبار نہوگا) چنانچہ موصی لہ صرف ایک تہائی کے حساب سے مستحق قرار دیا جائیگا اگرچہ یہان بھی یہ احتمال ہے کہ مال
میں زیادتی حاصل ہو جاوے کہ جس سے یہ عین وصیت اسکی تہائی نکلے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کا حق اس صورت
میں اسی مال عین سے متعلق ہوا ہے اسلیے کہ اگر یہ مال عین تلف ہو جاوے اور میت کا مال دیگر حاصل ہو تو بھی
وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور درصورتیکہ ہزار درم مرسلہ کی وصیت ہو یعنی معین نہو تو اس صورت میں اگر کل ترکہ تلف
ہو جاوے پھر میت کا کچھ مال برامد ہو تو وصیت مذکورہ اس مال سے نافذ کیجاتی ہے تو وصیت کچھ اسی ترکہ سے

متعلق ہوئی جس سے وارثون کا حق متعلق تھا فقط۔ پس وصیت معینہ و وصیت مرسلہ مین یہ فرق ہی جو مذکور ہوا۔ قال واذا اوصی بنصیب ابنہ فالوصیۃ باطلۃ ولو اوصی بمثل نصیب ابنہ جاز لان الاول وصیۃ بمال الغیر لان نصیب الابن ما یصیبہ بعد الموت والثانی وصیۃ بمثل نصیب الابن ومثل الشئ غیرہ وان کان یتقدر بہ فیجوز وقال زفر یجوز فی الاول ایضا نظرا الی الحال والکل مالہ فیہ وجوابہ ما قلنا۔ اور اگر ایک شخص نے زید کے واسطے اپنے پسر کے حصہ کی وصیت کی (حالانکہ موصی کا بیٹا موجود ہی ع) تو وصیت باطل ہی اور اگر زید کے واسطے اپنے پسر کے مثل حصہ کی وصیت کی تو جائز ہی یعنی کہ اگر پسر کا حصہ بقدر تہائی مال ہو یا کم ہو تو نافذ ہی اور اگر تہائی سے زائد ہو تو وہ وارثون کی اجازت پر ہی م) اور دونون مسئلون مین فرق کی دلیل یہ ہی کہ اول مسئلہ یعنی حصہ پسر کی وصیت اسوجہ سے باطل ہی کہ یہ مال غیر کی وصیت ہی کیونکہ پسر کا حصہ وہ ہوگا جو اسکو باپ کے موت بعد حاصل ہو۔ اور مسئلہ دوم کہ حصہ پسر کے مثل وصیت کی تو اسوجہ سے جائز ہی کہ یہ وصیت تو حصہ پسر کے برابر مال کی وصیت ہی اور یہ حصۂ پسر سے علیحدہ ہی اگرچہ اسکا اندازہ بقدر حصہ پسر کیا گیا تو یہ جائز ہی اور زفر رح نے کہا کہ اول مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہی تو زفر رح نے فی الحال کا لحاظ کیا اور فی الحال کل مال موصی کی ملک ہی اور اسکا جواب وہ ہی جو ہمنے اوپر بیان کیا فقط۔ یعنی فی الحال اگرچہ کل مال اسیکا ہی لیکن فی الحال وہ موصی لہ کی تملیک نہین کرتا ہی اور بعد موت کے جب تملیک کرے تو اسوقت پسر کا حصہ خود پسر کا مال ہی تو اسکے حصہ کی وصیت باطل ہی اور اگر اسنے مجازا یہ ارادہ کیا کہ مثل حصہ پسر کے موصی لہ کو دیا جاوے اور وارثون نے تصدیق کی تو یہ مسئلہ دوم ہوگیا جسمین کچھ کلام نہین ہی جیسے اگر موصی کا بیٹا ہی موجود نہو تو بالاتفاق وصیت جائز ہی کما فی العنایہ۔ قال ومن اوصی لہ بسہم من مالہ فلہ اخس سہام الورثۃ الا ان ینقص عن السدس فیتم لہ السدس ولا یزاد علیہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لہ مثل نصیب احد الورثۃ ولا یزاد علی الثلث الا ان تجیز الورثۃ لان السہم یراد بہ احد سہام الورثۃ عرفا لا سیما فی الوصیۃ والاقل متیقن بہ فیصرف الیہ الا اذا زاد علی الثلث فیرد علیہ لانہ لا مزید علیہ عند عدم اجازۃ الورثۃ ولہ ان السہم ہو السدس ہو المروی عن ابن مسعود رض وقد رفعہ الی النبی علیہ السلام فیما یروی ولانہ یذکر ویراد بہ السدس فان ایاسا قال السہم فی اللغۃ عبارۃ عن السدس ویذکر ویراد بہ سہم من سہام الورثۃ فیعطی ما ذکرنا قالوا ہذا کان فی عرفہم وفی عرفنا السہم کالجزء۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے واسطے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی تو اسکو وارثون کے سہام مین سے کمتر دیا جائیگا لیکن اگر یہ چھٹا حصہ سے کم ہو تو موصی لہ کے واسطے پورا کر دیا جائیگا اور اس سے زیادہ نہین کیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی اور صاحبین رح نے فرمایا کہ موصی لہ کے واسطے وارثون مین سے ایک کے حصہ کے برابر ہوگا یعنی وارثون مین سے جسکا حصہ کمتر ہو اسکے برابر ہوگا اور تہائی سے زیادہ نہین کیا جائیگا مگر جبکہ وارثین اجازت دین اس دلیل سے کہ سہم کے لفظ سے عرف مین وارثون کے سہام مین سے ایک مراد ہوتا ہی خصوصا وصیت مین جو میراث کی بہن ہی اور کمتر اسمین متیقن ہی تو اسی جانب یہ لفظ پھیر جائیگا لیکن اگر کمتر حصہ بھی تہائی سے زائد ہو تو بقدر زیادتی کے وارثون کو پھیر دیا جائیگا کیونکہ وارثون کی اجازت نہونے کے وقت تہائی سے زیادتی نہین ہوسکتی (اور شافعی و ابن المنذر نے کہا کہ وارثین جو چاہین دیدین ع) اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی کہ سہم لغت مین چھٹا حصہ ہی اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفا و مرفوعا مروی ہی۔ اور اس دلیل سے کہ کبھی سہم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہی چنانچہ ایاس بن معاویہ قاضی بصرہ نے کہا کہ لغت مین سہم یعنی چھٹا حصہ ہی اور کبھی سہم بول کر اس سے مراد وارثون کے سہام مین سے ایک ہوتا ہی پس جو ہمنے ذکر کیا وہی دیا جائیگا یعنی وارثون کے سہام مین سے جو کمتر ہو دیا جاوے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ اہل کوفہ و عرب کا عرف ہی اور ہمارے عرف مین سہم کا لفظ بمنزلہ

جزو کہنے یعنی ایک جزو لکھنے کی صورت میں جو حکم ہے وہی ایک سہم کہنے کی صورت میں ہوگا - قال ولو اوصی
بجزء من مالہ قیل للورثۃ اعطوہ ما شئتم لانہ مجہول یتناول القلیل والکثیر غیر ان الجہالۃ لا تمنع صحۃ الوصیۃ
والورثۃ قائمون مقام الموصی فالیہم البیان - اگر اپنے مال سے ایک جزو کی وصیت کی تو وارثوں سے
کہا جائیگا کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے اسکو دیدو کیونکہ جزو ایک امر مجہول ہے کہ وہ قلیل وکثیر سبکو شامل ہے لیکن مجہول ہونے
سے وصیت ممتنع نہیں ہوتی ہے اور وارث لوگ موصی کے قائم مقام ہیں پس انہیں کو بیان کا اختیار ہوگا ف
یعنی جو کچھ بیان کریں وہی لازم ہوگا پس اسکے یہی معنی ہوئے کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے دیدو - اس سے معلوم ہوا
کہ ہمارے عرف میں خواہ سہم کا لفظ کہے یا جزء کا لفظ کہے دونوں صورتوں میں حکم یکسان ہے اور اہل کوفہ کے عرف
عرف میں سہم و جزء میں فرق ہے چنانچہ کتاب حدیث ایاس بن معاویہ رح کے قول سے جسکو قاسم بن ثابت رح نے
غرائب الحدیث میں روایت کیا ہے اور قول ابن مسعود رض سے جسکو امام محمد رح نے اصل میں ذکر کیا ہے اور حدیث مرفوع
سے استدلال کیا چنانچہ ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلعم کے وقت میں دوسرے کے واسطے اپنے
مال سے ایک سہم کی وصیت کی پھر مرگیا اور معلوم نہوا کہ یہ کسقدر ہے پس آنحضرت صلعم کے حضور میں مرافعہ ہوا تو آپ نے اسکے واسطے
چھٹا حصہ قرار دیا - رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط - اور اسکی اسناد میں عزری متروک ہے اور وہ منفرد ہے - علاوہ اسکے یہ تو
نہوا کہ آنحضرت صلعم نے چھٹا حصہ اسوجہ سے قرار دیا کہ وارثوں کے سہام میں سے یہی کمتر تھا - یا کہ صاحبین کا قول ہے اسوجہ
سے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے غیر ازینکہ اثر قاضی ایاس رح وغیرہ مؤید ہے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے لیکن
عجب یہ کہ روایت میں کہا گیا کہ (معلوم نہوا کہ یہ کسقدر ہے) پس اگر عرب کے اطلاق میں سہم اسی معنی میں ہوتا تو
معلوم تھا - اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوائے اسکے کہ یوں کہا جاوے کہ عرب کے اطلاق میں یہ امر معلوم تھا
مگر انکو حکم شرعی میں معلوم نہوا وفیہ ما فیہ فافہم واللہ تعالے اعلم - م - قال ومن قال سدس مالی لفلان
ثم قال فی ذلک المجلس او فی مجلس آخر لہ ثلث مالی واجازت الورثۃ فلہ ثلث المال ویدخل السدس
فیہ ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس او فی غیرہ سدس مالی لفلان فلہ سدس
واحد لان السدس ذکر معرفا بالاضافۃ الی المال والمعرفۃ اذا اعیدت یراد بالثانی عین الاول
ہو المعہود فی اللغۃ - اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال واسطے زید کے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس
میں کہا کہ زید کے واسطے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اجازت دیدی تو زید کے واسطے صرف تہائی
ملیگی اور چھٹا حصہ اسی میں داخل ہو جائیگا - اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے واسطے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر
اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا حصہ ملیگا اسواسطے
کہ اُسنے مال کی طرف نسبت کرکے چھٹا حصہ بطور معرفہ بیان کیا اور معرفہ کو جب دوبارہ عبارت میں لاتے ہیں تو اول ہی
مراد ہوتا ہے اور یہی لغت میں معروف ہے ف - اگر یا اُسنے کہا کہ زید کے واسطے وہی چھٹا حصہ ہے جو میں نے پہلے
بیان کیا تھا - قال ومن اوصی بثلث دراہمہ او بثلث غنمہ فہلک ثلثا ذلک وبقی ثلثہ وہو یخرج من
ثلث ما بقی من مالہ فلہ جمیع ما بقی وقال زفر لہ ثلث ما بقی لان کل واحد منہما مشترک بینہم والمال
المشترک یتوی ما توی منہ علی الشرکۃ ویبقی ما یبقی علیہا وصار کما اذا کانت الترکۃ اجناسا مختلفۃ
ولنا ان فی الجنس الواحد یمکن جمع حق احدہم فی الواحد ولہذا یجری فیہ الجبر علی القسمۃ وفیہ جمع
والوصیۃ مقدمۃ فجمعنا فی الواحد الباقی وصارت الدراہم کالدرہم بخلاف الاجناس المختلفۃ لانہ

لا یمکن الجمع فیہا جبرا فکذا التقدیم - اگر ایک شخص نے اپنی تہائی درہموں یا تہائی بکریوں کی وصیت کی پھر ان درہموں یا بکریوں میں سے دو تہائی تلف ہو گئی اور صرف ایک تہائی باقی ہے اور موصی کے باقی مال میں سے یہ باقی بقدر تہائی کے کم ہوتی ہے تو موصی لہ کو یہ کل باقی دیدی جائیگی - اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ باقی کی تہائی دیجائیگی اسواسطے کہ جو کچھ تلف ہوا اور جو کچھ باقی ہے سب ان موصی لہ اور وارثوں میں مشترک تھا اور مال مشترک میں حکم یہ ہے کہ جسقدر تلف ہو وہ کل پر تلف ہوتا ہے اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکت پر باقی رہتا ہے یعنے باقی تہائی بھی ان سب میں مشترک ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ترکہ میں اجناس مختلفہ ہوں یعنے ایک شخص کے پاس اونٹ و گاے و بکریوں کے مختلف گلہ ہوں پس اُسنے ان سب گلوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی پھر دو گلہ تلف ہو گئے اور ایک قسم کا گلہ باقی رہا تو بالاتفاق موصی لہ کو اسمیں سے تہائی ملیگا پس ایسا ہی مسئلہ مذکورہ میں ہونا چاہیے - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس واحد میں ایک حقدار کا حق ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے ولہذا جنس واحد میں بٹوارہ پر جبر کرنا جاری ہوتا ہے یعنی اگر جنس واحد کے شرکا میں سے ایک نے بٹوارہ چاہا تو باقیوں پر بٹوارہ کرنے کے واسطے جبر کیا جاتا ہے حالانکہ بٹوارہ کے یہی معنی ہیں کہ حق شایع کو یکجا جمع کرنا اور وصیت مقدم ہوتی ہے تو ہم نے وصیت کو اس مقدار باقی میں جمع کر دیا اور جملہ دراہم بمنزلہ درہم واحد ہو گئے - بخلاف اسکے اگر اجناس مختلفہ ہوں تو ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اجناس مختلفہ میں بٹوارہ کے واسطے جبر نہیں جاری ہوتا ہے تو اسی طرح اسمیں وصیت کو بھی مقدم نہیں کر سکتے - قال ولو اوصی بثلث ثیابہ فہلک ثلثاہا وبقی ثلثہا وہو یخرج من ثلث ما بقی من مالہ لم یستحق الا ثلث ما بقی من الثیاب قالوا ہذا اذا کانت الثیاب من اجناس مختلفۃ ولو کانت من جنس واحد فہو بمنزلۃ الدراہم وکذلک المکیل والموزون بمنزلتہا لانہ یجری فیہ الجمع جبرا بالقسمۃ ولو اوصی بثلث ثلثۃ من رقیقہ فمات اثنان لم یکن لہ الا ثلث الباقی وکذا الدور المختلفۃ وقیل ہذا علی قول ابی حنیفۃ رح وحدہ لانہ لا یری الجبر علی القسمۃ فیہا وقیل ہو قول الکل لان عندہما للقاضی ان یجتہد ویجمع وبدون ذلک یتعذر الجمع والاول اشبہ للفقہ المذکور - اور اگر ایک شخص نے اپنی تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر انمیں سے دو تہائی کپڑے ضائع ہوئے اور ایک تہائی باقی رہی اور یہ مقدار باقی اُسکے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے تو موصی لہ کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملیگی - مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہے کہ یہ کپڑے اجناس مختلفہ ہوں - اور اگر ایک ہی جنس کے کپڑے ہوں تو یہ بمنزلہ درہموں کے ہیں اور اسی طرح ہر کیلی و وزنی چیز بھی بمنزلہ درہموں کے ہے کیونکہ ہر کیلی و وزنی چیز میں بھی جبراً بٹوارہ سے جمع کرنا جاری ہے - اور اگر اُسنے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر انمیں سے دو غلام مر گئے تو موصی لہ کے واسطے باقی غلام کا تہائی ملیگا اور اس سے زیادہ نہیں ملیگا اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر دو گھر تلف ہو گئے تو موصی لہ کو باقی میں سے فقط تہائی ملیگا - بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے کیونکہ وہ مکانات مختلفہ وغلاموں میں جبراً بٹوارہ جائز نہیں جانتے ہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ سب کا قول ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے ایک جا جمع کرے اور بدون اسکے البتہ جمع کرنا متعذر ہے لیکن قول اول بوجہ فقہ مذکور کے اشبہ ہے ف یعنی بدون اجتہاد قاضی کے شرکا میں سے کسی ایک کا حق مکان واحد یا غلام واحد میں جمع نہیں ہو سکتا اور جب دو مکان یا دو غلام تلف ہو گئے تو اسمیں قاضی کا اجتہاد ابھی تک نہیں ہوا پس ابتک بھی مال شرکت رہا تو موصی لہ کو باقی کا صرف تہائی ملیگا اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے لیکن مصنف رح نے کہا کہ جہاں جبراً جمع کرنا ممکن ہے یعنے

محاذاہ کرکے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے مقدم کرکے جمع کرنا چاہیے ورنہ نہیں پس امام رحہ کے نزدیک مختلف
کپڑوں وظروف ومکانوں میں محاذاہ کا جبر نہیں تو موصی لہ کو باقی میں سے صرف تہائی ملیگا اور صاحبین رحہ کے نزدیک
ان چیزوں میں جبراً محاذاہ جاری ہے تو موصی لہ کو کل باقی ملیگا واللہ تعالے اعلم۔ قال ومن اوصی لرجل بالف
درہم ولہ مال عین ودین فان خرج الالف من ثلث العین دفع الی الموصی لہ لانہ امکن ایفاء
کل ذی حق حقہ من غیر بخس فیصار الیہ وان لم یخرج دفع الیہ ثلث العین وکل ما خرج شئی من الدین
اخذ ثلثہ حتی یستوفی الالف لان الموصی لہ شریک الوارث وفی تخصیصہ بالعین بخس فی حق الورثۃ
لان للعین فضلا علی الدین ولان الدین لیس بمال فی مطلق الحال وانما یصیر مالا عند الاستیفاء
فانما یعتدل النظر بما ذکرناہ۔ اگر ایک شخص نے زید کے واسطے ہزار درم کی وصیت کی حالانکہ اس موصی کے
واسطے مال عین ودین دونوں موجود ہیں یعنے اسکے پاس اموال اعیان ونقود بھی ہیں اور اسکا لوگوں پر قرضہ بھی ہے
پس اگر یہ ہزار درم اسکے ترکہ موجودہ میں سے برآمد ہوں یعنی سوائے قرضہ کے جو مال موجود ہے اسکی تہائی سے ہزار درم
نکلتے ہوں تو موصی لہ کو ہزار درم دیدیے جاوینگے کیونکہ بغیر کمی کے ہر ایک حقدار کو اسکا حق پہونچا دینا ممکن ہے پس موصی لہ
کو بھی اسکا حق پہونچا دیا جائیگا اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درم برآمد نہوں تو اعیان موجودات میں سے تہائی
دیدیجائیگی اور اموال قرضہ میں سے جو کچھ برآمد ہوتا جاوے وہ اسکی تہائی لیتا جائیگا یہانتک کہ ہزار درم پورے
ہو جائیں کیونکہ موصی لہ تو وارثوں کا شریک ہے اور اموال موجودہ یعنی جو قرض کے سوائے بالفعل موجود ہیں انھیں سے
خاصکر موصی لہ کا حق ادا کیا جاوے تو یہ وارثوں کے حق میں خسارہ ہے اسلیئے کہ مال نقد کو قرضہ پر فضیلت ہوتی ہے اور
اسلیئے کہ قرضہ تو مطلقاً ہر حال میں مال نہیں ہے بلکہ اسی وقت مال ہو جاتا ہے کہ جب وصول ہو جاوے پس نظر انصاف
اسی صورت میں ہے جو ہمنے بیان کی ف۔ کہ اموال نقد میں سے بالفعل تہائی دیدیجائے پس ہر ایک کو اس
مال سے اپنا اپنا حصہ پہونچ جاوے پھر مال قرضہ جب وصول ہوتا جاوے تو اسمیں سے ہر ایک کو اپنا حصہ پہونچتا جاوے
حتی کہ موصی لہ کے واسطے ہزار درم پورے ہو جاویں پھر جو کچھ وصول ہو وہ وارثوں کا حق ہے۔ قال ومن اوصی
لزید ولعمرو بثلث مالہ فاذا عمرو میت فالثلث کلہ لزید لان المیت لیس باہل للوصیۃ فلا یزاحم
الحی الذی ہو من اہلہا کما اذا اوصی لزید وجدار وعن ابی یوسف رح انہ اذا لم یعلم بموتہ فلہ نصف
الثلث لان الوصیۃ عندہ صحیحۃ لعمرو فلم یرض للحی الا نصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموتہ لان الوصیۃ
للمیت لغو فکان راضیا بکل الثلث للحی وان قال ثلث مالی بین زید وعمرو وزید میت کان لعمرو
نصف الثلث لان قضیۃ ہذا اللفظ ان یکون لکل واحد منہما نصف الثلث بخلاف ما تقدم الا ترے
ان من قال ثلث مالی لزید وسکت کان لہ کل الثلث ولو قال ثلث مالی بین فلان وسکت لم
یستحق الثلث۔ اگر کسی نے زید وبکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی پھر ظاہر ہوا کہ بکر مر چکا ہے تو پوری تہائی زید
کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ میت اس قابل نہیں کہ اسکے واسطے کچھ وصیت ہو تو وہ زندہ کا مزاحم نہوگا جو لائق وصیت
ہے جیسے کسی نے زید ودیوار کے واسطے وصیت کی تو دیوار کے اس قابل نہونے کی وجہ سے کل وصیت زید ہی کے واسطے
ہوتی ہے ف۔ اور یہ دو صورتوں کو شامل ہے ایک یہ کہ موصی کو بکر کے مرنے کا حال معلوم ہو اور دوم یہ کہ اسکو معلوم نہو
پس ظاہر حکم یہ کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے واسطے کل وصیت ہوگی۔ م۔ اور ابو یوسف رحہ سے روایت ہے کہ اگر موصی
کو بکر کی موت کا علم نہو تو اس صورت میں زید کے واسطے تہائی کا نصف ہوگا کیونکہ موصی کے نزدیک بکر کے واسطے

وصیت صحیح ہے تو وہ زید کے واسطے فقط تہائی کے آدھے پر راضی ہوا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ موصی کو بکر کی
موت کا علم ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ میت کے لیے وصیت کرنا لغو ہے تو گویا
خود اس امر پر راضی تھا کہ پورا تہائی مال زید کے واسطے ہو ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے یوں کہا
کہ میں نے زید و بکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی۔ م۔ اور اگر موصی نے یوں کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید و بکر
کے ہے حالانکہ بکر مر چکا ہے تو بالاتفاق زید کے واسطے صرف نصف کا آدھا یعنی چھٹا حصہ ہوگا کیونکہ لفظ درمیان زید
و بکر کے مقتضی ہے کہ زید و بکر میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی کا نصف ہو پس اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ
ملیگا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو بطور وصیت کے تہائی کا مالک کیا تو اس صورت میں جو زندہ ہے وہ کل
کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ایک شخص نے اگر یوں کہا کہ میرا تہائی
مال زید کے واسطے ہے۔ اور خاموش ہو رہا یعنے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا تو زید کل تہائی کا مالک ہو جاتا ہے۔
اور اگر ایک شخص نے کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید...... اور خاموش ہو رہا تو زید اس کل کا مستحق نہیں ہوگا
اسواسطے کہ لفظ مذکور مقتضی ہے کہ زید کے ساتھ دیگر مستحق بھی ہے جسکو اُسنے بیان نہیں کیا غایت یہ کہ صرف ایک ہی
مستحق دیگر قرار دیا جاوے کیونکہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں ہے لہذا زید صرف نصف کا مستحق
ہوگا اور اس سے زیادہ کا استحقاق کسی صورت میں نہوگا پس حاصل یہ نکلا کہ اگر دو شخصوں کو وصیت کرے حالانکہ انمیں
سے ایک مر چکا ہے تو دیکھا جائے کہ وصیت اگر بعد تملیک ہے تو جو زندہ ہے وہ کل کا مالک ہو جائیگا جبکہ موصی کی موت کے
بعد قبول کرے اور اگر وصیت بطور تقسیم ہے مثلاً میرا تہائی مال درمیان فلان اور فلان کے ہے تو زندہ کو صرف اسکا نصف
ملیگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ومن اوصی بثلث مالہ ولا مال لہ واکتسب مالا استحق الموصی لہ ثلث
ما یملکہ عند الموت لان الوصیۃ عقد استخلاف مضاف الی ما بعد الموت ویثبت حکمہ بعدہ فیشترط وجود
المال عند الموت لا قبلہ وکذلک اذا کان لہ مال فہلک ثم اکتسب مالا لما بینا ولو اوصی لہ بثلث غنمہ
فہلک الغنم قبل موتہ او لم یکن لہ غنم فی الاصل فالوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا انہ ایجاب بعد الموت فیعتبر قیامہ
حینئذ وہذہ الوصیۃ تعلقت بالعین فتبطل بفواتہا عند الموت وان لم یکن لہ غنم فاستفادہ ثم مات
فالصحیح ان الوصیۃ تصح لانہا لو کانت بلفظ المال تصح فکذا اذا کانت باسم نوعہ وہذا لان وجودہ قبل الموت
فضل والمعتبر قیامہ عند الموت ولو قال لہ شاۃ من مالی ولیس لہ غنم یعطی قیمۃ شاۃ لانہ لما اضافہا الی
المال علمنا ان مرادہ الوصیۃ بمالیۃ الشاۃ اذ مالیتہا توجد فی مطلق المال ولو اوصی بشاۃ ولم یضفہ
الی مالہ ولا غنم لہ قیل لا یصح لان المصحح اضافتہ الی المال وبدونہا تعتبر صورۃ الشاۃ ومعناہا وقیل
تصح لانہ لما ذکر الشاۃ ولیس فی ملکہ شاۃ علم ان مرادہ المالیۃ ولو قال شاۃ من غنمی ولا غنم لہ فالوصیۃ باطلۃ
لانہ لما اضافہ الی الغنم علمنا ان مرادہ عین الشاۃ حیث جعلہا جزءا من الغنم بخلاف ما اذا اضافہا
الی المال وعلی ہذا یخرج کثیر من المسائل۔ اگر کسی شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اسکا کچھ
مال نہیں ہے پھر اسنے کچھ مال کمایا تو موت کے وقت جو کچھ مال ہو موصی لہ اسکی تہائی کا مستحق ہوگا اسواسطے کہ وصیت ایک
عقد ہے یعنی اپنا خلیفہ کرنا اپنی موت کے بعد زمانہ کی طرف مضاف ہے یعنے موصی نے گویا موصی لہ کو کہا کہ میری موت کے بعد تو
میرے تہائی مال میں میرا خلیفہ ہے اور وصیت کا حکم بعد موت کے ثابت ہوتا ہے تو موت کے وقت مال موجود ہونا چاہیے
اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر موصی کے پاس وقت وصیت کے مال ہو پھر سب تلف ہو گیا پھر اسنے

مال کہا یا تو بھی موصی لہ اسکی تہائی کا مستحق ہوگا بدلیل مذکورہ بالا کہ وقت موت کے مال کی ضرورت ہی اور اس سے پہلے ضرورت نہین ہی ف پھر یہ اس صورت مین کہ اپنے مال کی تہائی کی وصیت کی ہو م - اور اگر اسنے اپنی تہائی بکریون کی وصیت کی پھر موصی کی موت سے پہلے یہ بکریان مر گئین یا اصل ہی مین اسکے پاس کوئی بکری نہ تھی تو وصیت باطل ہی بدلیل مذکورۂ بالا کہ وصیت تو بعد موت کے ایجاب ہی تو موصی کی موت کے وقت اس مال کا قائم ہونا معتبر ہی اور یہ چونکہ بکریون کی وصیت ایک مال عین سے متعلق تھی یعنے مثل درم و دینار کے مال غیر معین سے متعلق نہ تھی تو جب موت کے وقت یہ مال معین نادارد ہو تو وصیت باطل ہوگی - اور اگر موصی کے پاس بکریان نہون لیکن بعد قول وصیت کے اسنے بکریان حاصل کین پھر موصی یہ بکریان چھوڑ مرا (تو کیا وصیت مذکورہ ان بکریون سے نافذ ہوگی - اسمین اختلاف ہی بعض نے کہا کہ انسے متعلق نہوگی اور بعض نے کہا کہ بلکہ انسے متعلق ہوگی) اور صحیح یہ کہ وصیت صحیح ہوگی یعنی ان بکریون سے متعلق ہوگی اس دلیل سے کہ اگر وصیت بلفظ مال ہوتی تو صحیح ہوتی یعنے جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی ہی تو وہ بعد وصیت کے حاصل کیے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہی جیسا کہ اوپر گزرا پس اسی طرح جب وصیت مال کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریون کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریون سے متعلق ہوگی - اور اسکی وجہ یہ ہی کہ موصی کی موت سے پہلے بکریون کا موجود ہونا ایک امر زائد ہی یعنے اسکو وصیت صحیح ہونے سے تعلق نہین ہی اور معتبر یہ کہ موت موصی کے وقت یہ مال موجود ہونا چاہیے (اور یہان یہی ہوا کہ موت کے وقت بکریان موجود ہین تو وصیت مذکورہ صحیح ونافذ ہوگی - اور یہ اسوقت کہ مقصود یہ ہو کہ عین بکریون سے تہائی ہی) اور اگر کہا کہ فلان کے واسطے میرے مال سے ایک بکری ہی حالانکہ اسکے مال مین کوئی بکری نہین ہی تو موصی لہ کو بکری کی قیمت دی جائیگی کیونکہ جب موصی نے اسکو مال کی جانب مضاف کیا تو ہمنے جانا کہ اسکی غرض یہ کہ بقدر بکری کی مالیت کے فلان شخص کے واسطے مال ہی اسواسطے کہ بکری کی مالیت البتہ مطلق مال مین پائی جاتی ہی - اور اگر اسنے مال کی جانب نسبت نہین کی بلکہ فلان کے واسطے ایک بکری کی وصیت کی حالانکہ اسکے پاس کوئی بکری نہین ہی (تو اسمین دو قول ہین) بعض نے کہا کہ وصیت صحیح نہین ہی کیونکہ وصیت صحیح کرنے والا امر یہ کہ اسنے مال کی جانب اضافت کی ہو اور بدون مالی اضافت کے بکری کی صورت و معنی کا اعتبار ہوگا یعنے عین بکری سے وصیت متعلق ہوگی (اور چونکہ عین بکری کوئی موجود نہین ہی جب وہ مرا تو وصیت بھی باطل ہوگی) اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ وصیت صحیح ہی اسواسطے کہ جب اسنے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اسکے پاس بکری نہین ہی تو معلوم ہوا کہ اسکی مراد بکری کی مالیت ہی (پس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دیدی جائیگی - اقول شاید یہی مصنف رح کے نزدیک راجح ہی جبھی اسکو آخر مین بیان کیا ہی) اور اگر اسنے کہا کہ فلان کے واسطے میری بکریون مین سے ایک بکری ہی حالانکہ اسکے پاس بکریون مین سے کوئی نہین ہی تو وصیت باطل ہی اسواسطے کہ جب اسنے بکریون کی طرف اس بکری کی نسبت کی تو سمجھا جاتا کہ اسکی مراد عین بکری ہی کہ اسنے اسکو بکریون مین سے ایک قرار دیا ہی (اور بکری کی قیمت مراد نہین ہی) بخلاف اسکے جب اسنے بکری کو مال کی جانب مضاف کیا تھا تو اس صورت مین مالیت مراد ہونا معلوم ہوتا تھا - اور واضح ہو کہ اسی قاعدہ وصیت سے مسائل نکلتے ہین ف جیسے کہا کہ فلان کے واسطے میرے مال مین سے ایک قفیز گیہون ہین یا میرے مال مین سے ایک کپڑا ہی تو وصیت صحیح ہی اور موصی لہ کو قفیز گیہون و کپڑے کی قیمت دیجائیگی جبکہ موصی کے مال مین گیہون یا کپڑے نہون بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے واسطے میرے گیہون مین سے ایک قفیز گیہون ہین یا میرے کپڑون مین سے ایک کپڑا ہی حالانکہ اسکے مال مین گیہون یا کپڑے نہین ہین تو وصیت باطل ہی - کما فی المبسوط -

قال ومن اوصی بثلث مالہ لامہات اولادہ وہن ثلث وللفقراء والمساکین فلہن ثلثۃ اسہم من خمسۃ

اسہم - اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے ام ولدون وفقراء ومساکین کے واسطے ہو حالانکہ اسکے تین ام ولد ہین تو تہائی کے پانچ سہام ساوی کرکے اسمین سے تینون ام ولدون کو تین سہام دیے جاوینگے ف اور فقراء کو ایک سہم اور مساکین کو ایک سہم دیا جاویگا - قال رضی اللہ عنہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہی ف اور امام محمد رح سے بھی ظاہر الروایۃ مین اسکے خلاف نہین آیا - وعن محمد رح انہ یقسم علی سبعۃ اسہم لہن ثلثۃ ولکل فریق سہمان - اور غیر جامع صغیر مین امام محمد رح سے البتہ مروی ہی کہ سات سہام کیے جاوینگے جنمین سے تینون ام ولدون کو تین سہام دیے جاوینگے اور ہر فریق کے واسطے دو سہم ہونگے ف یعنی فقراء کو دو سہم اور مساکین کو دو سہم دیے جاوینگے واصلہ ان الوصیۃ لامہات الاولاد جائزۃ والفقراء والمساکین جنسان وفسرناہما فی الزکوۃ - اور اصل اس مقام پر یہ ہی کہ امہات الاولاد کے واسطے وصیت جائز ہی یعنی آدمی کی جن باندیون سے اولاد ہوئی ہو چونکہ انمین کوئی مستحق میراث نہین تو انکے واسطے وصیت جائز ہوتی ہی اور فقراء ومساکین دو جنس ہین اور زکوۃ مین ہمنے دونون کی تفسیر بیان کردی ہی ف پس اس اصل مین کچھ خلاف نہین ہی اور مصرف الزکوۃ مین لکھا کہ فقیر وہ ہی جسکے پاس کچھ قلیل ہو اور مسکین وہ جسکے پاس کچھ نہو - اور یہ ابو حنیفہ رح سے مروی ہی اور اسکے برعکس بھی کہا گیا ہی - اول اسوجہ سے کہ قولہ تعالے اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر - یعنی یہ کشتی چند مسکینون کی تھی جو دریا مین کام کرتے تھے - اسمین مسکینون کے واسطے کشتی ثابت کی اور قول اول کی وجہ یہ کہ قولہ تعالے او مسکینا ذا متربۃ - یا مسکین کو جو خاک آلودہ پڑا ہی - دلالت کرتا ہی کہ وہ فقیر سے بھی زیادہ بدحال ہوتا ہی - بالجملہ اسمین اتفاق ہی کہ بحکم قولہ انما الصدقات للفقراء والمساکین - فقیر ومسکین دو جنس ہین تو امام ابو حنیفہ رح وابو یوسف رح کی دلیل یہ ہوئی کہ تین امہات اولاد ہین اور دو جنس فقراء ومساکین ہین تو ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہوا اور فقراء ومساکین غیر محدود ہوتے ہین اور سب کا احاطہ ممکن نہین تو ہر ایک کو ایک جنس قرار دیکر تینون امہات اولاد کے ساتھ پانچ مقسوم علیہ بنایا گیا - لمحمد رح ان المذکور لفظ الجمع - اور امام محمد رح کی دلیل یہ کہ فقراء ومساکین بلفظ جمع مذکور ہی ف تو ہر ایک کو مفرد ایک کے معنی مین نہین لے سکتے ہین - غایت یہ کہ کمتر جمع اعتبار کی جاوے - وادناہ فی المیراث اثنان نجد ذلک فی القرآن - اور کمتر جمع میراث مین دو عدد ہی جسکو ہم قرآن مجید مین پاتے ہین ف چنانچہ بنت یعنی دختر واحدہ کے واسطے نصف ہی اور بنات خواہ دو ہون یا زیادہ ہون انکے واسطے دو تہائی ہی تو کمتر جمع کا اطلاق دو پر کیا گیا اور مانند اسکے دیگر ہین - فکان من کل فریق اثنان - تو ہر فریق فقراء ومساکین مین سے بھی کمتر دو ہوا ف اور دونون ملکر چار ہین - وامہات الاولاد ثلث - اور امہات اولاد تین مفروض ہین ف دجملہ سات ہوئے - فلہذا یقسم علی سبعۃ - لہذا تہائی مال وصیت کے سات سہام کیے جاوینگے ف از انجملہ ہر ایک ام ولد کو ایک سہم دیا جاوے اور فقراء مین دو سہم اور مساکین مین دو سہم دیے جاوین - اور شاید کہ مراد امام محمد رح یہ کہ دو فقیرون کو دیا جاوے تو وصیت کی تعمیل ہو جاویگی کیونکہ جہان کے فقراء کو احاطہ کرنا طاقت بشری سے باہر ہی لیکن یہ سب اسوقت صحیح ہو کہ الفقراء والمساکین - سے جمع کے معنی مقصود ہون حالانکہ الفقراء والمساکین بلفظ جمع پر الف لام داخل ہی - ولہما ان الجمع المحلی بالالف واللام یراد بہ الجنس - اور شیخین رح کی دلیل یہ ہی کہ جس جمع پر الف لام داخل ہو جاوے اس سے جنس مراد ہوتی ہی ف جبکہ وہان کوئی جماعت معہود نہو کیونکہ الف لام سے معہود مراد لینا اصل ہی اور یہان بھی معہود فقراء ومساکین نہین ہین اور استغراق الف لام بھی نہین ہوسکتا کیونکہ

جمیع فقراء و مساکین مراد ہوں کیونکہ یہ محال ہے تو بہر حال یہاں جنس ہی کے معنی مراد ہیں ورنہ بدون الف لام میں اور
مع الف لام میں فرق نہوگا۔ تو یہی متعین ہوا کہ جنس فقراء و جنس مساکین مقصود ہے۔ **وانہ یتناول الادنی
مع احتمال الکل**۔ اور جنس کا حکم یہ کہ وہ کمتر کو شامل اور جمیع کل کا احتمال ہوتا ہے ف۔ لیکن یہاں کل کا
احتمال بوجہ محال ہونے کے باطل ہے تو کمتر مراد ہونا چاہیئے۔ **لا سیما عند تعذر صرفہ الی الکل**۔ خصوصاً جبکہ
کل کی جانب صدقہ صرف کرنا محال ہے ف۔ اور ادنی جنس ایک فرد ہے۔ **فیعتبر من کل فریق واحد**۔ تو ہر ایک
فریق فقراء و مساکین میں سے صرف ایک معتبر ہوا ف۔ کیونکہ یہی کمتر و یقینی ہے۔ **فبلغ الحساب خمسۃ**۔ تو حساب
بلغ مقسوم علیہ پانچ کو پہونچا ف۔ جسمیں سے ایک سہم تو فقراء کا اور ایک سہم مساکین کا ہوا۔ **والثلثۃ للثلث**۔
اور باقی تین سہام تین امہات اولاد کے واسطے رہے۔ **قال ولو اوصی بثلثہ لفلان وللمساکین فنصفہ
لفلان ونصفہ للمساکین عندہما وعند محمد ثلثہ لفلان وثلثاہ للمساکین**۔ اور اگر اسنے اپنی تہائی کی
وصیت واسطے فلان و مساکین کے فرمائی۔ تو فلان شخص کو تہائی کا نصف یعنی چھٹا حصہ دیا جاوے گا اور نصف باقی واسطے
مساکین کے ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کا قول ہے اور امام محمد رح کے نزدیک فلان کے واسطے ایک تہائی
ہوگا اور مساکین کے واسطے دو تہائی ہوگا ف۔ کیونکہ فلان ایک شخص ہے اور مساکین سے کمتر دو مراد ہیں تو سب
تین ہوئے پس اگر اسکی تہائی فرض کرو کہ تین سو درم ہیں تو فلان کو سو درم دیکر باقی دو سو درم کو مساکین میں تقسیم کیا جاوے
اور شیخین رح کے نزدیک المساکین با الف لام سے جنس مراد ہے کہ کمتر ایک ہے تو نصفا نصف ہوگا۔ **ولو اوصی للمساکین
فلہ صرفہ الی مسکین واحد عندہما وعندہ لا یصرفہ الا الی مسکینین بناءً علی ما بیناہ**۔ اور اگر موصی نے
اپنی تہائی کی وصیت مساکین کے واسطے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہے کہ اسکو ایک ہی مسکین کو دیدے
اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کا قول ہے اور امام محمد رح کے نزدیک دو مسکینوں سے کم نہیں صرف کر سکتا۔ بنا
بر ہی جو ہم اوپر بیان کر چکے ف۔ کہ امام محمد رح کے نزدیک جمع معتبر ہے جسمیں کمتر دو عدد ہے اور شیخین رح کے نزدیک
جمع بمعنی جنس ہے جبکہ الف لام داخل ہے تو کمتر ایک عدد فرد ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے عربی
زبان میں المساکین یا المساکین والفقراء کہا ہو اور ہماری زبان میں یہ الف لام بمعنی جنس یا استغراق یا معہود کو مفید
ہوتا ہے نادر ہے پس اگر فقیروں و مسکینوں کا لفظ کہے تو قطعاً جمع مراد اور کمتر جمع ہماری زبان میں مثل زبان فارسی کے
دو عدد ہے پس ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعاً امام محمد رح کے قول پر فتوی لازم ہے فاحفظہ۔ م۔ **قال ومن
اوصی لرجل بمائۃ درہم ولآخر بمائۃ درہم ثم قال لآخر قد اشرکتک معہما فلہ ثلث کل مائۃ**۔ اگر ایک
شخص نے زید کے واسطے سو درم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے سو درم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں
کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر سیکڑے میں سے تہائی ملیگی ف۔ پس ہر ایک کے واسطے ۶۶ درم و دو تہائی درم ہوا
لان الشرکۃ للمساواۃ لغۃ۔ اسواسطے کہ لغت میں شرکت واسطے مساوات کے ہوتی ہے ف۔ حتی کہ میں نے
تجھے اسکے ساتھ شریک کیا بمعنی آنکہ تم دونوں کو مساوی حصہ دار کر دیا پس جب دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اسکو بھی ان
دونوں کے مساوی ملنا چاہیے۔ **وقد امکن اثباتہ بین الکل بما قلناہ لاتحاد المال**۔ اور مساوات ثابت
کرنا ان سب کے درمیان بوجہ مذکورہ ممکن ہے کیونکہ مال متحد ہے ف۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے
سو درم ہی ہیں تو سب میں مساوات اسی طور پر ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سو درم میں سے دو تہائی لے
اور ایک تہائی اسکو دے تو اسکے پاس بھی دو تہائی ہو گئیں۔ **لانہ یصیب کل واحد منہم ثلثا مائۃ**۔ اسواسطے کہ

انمیں سے ہر ایک کو سو درم کی دو تہائی پہونچ جائیگی ف۔ تو سب باہم برابر ہوگئے۔ یہ سب اسوقت کہ اتحاد ال ہو
بخلاف ما اذا اوصی لرجل باربع مائۃ وللآخر بمائتین۔ بخلاف اسکے اگر یہ صورت واقع ہو کہ اسنے زید کے واسطے
چار سو درم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے دو سو درم کی وصیت کی۔ ثم کان الاشراک۔ پھر شریک کرنا واقع ہوا ف۔
خالد سے کہا کہ میں نے تجھے ان دو نوں کے ساتھ شریک کر دیا۔ تو یہاں شرکت کے لغوی معنی نہیں لے سکتے ہیں۔ لانہ لایمکن
تحقیق المساواۃ بین الکل لتفاوت المالین۔ اسواسطے کہ ان سب میں برابری ثابت کرنا ممکن نہیں بوجہ اسکے
کہ دو نوں مال متفاوت ہیں ف۔ یعنی زید و بکر پہلے ہی سے برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص معاً دونوں کے ساتھ کیونکر
برابر ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں لغوی معنی پر مساوات مراد نہیں ہو سکتی ہے تو لامحالہ مجازی معنی پر محمول کیا جاوے گا۔
فحملناہ علی مساواتہ کل واحد منہما بتنصیف نصیبہ عملاً باللفظ بقدر الامکان۔ پس ہمنے شریک کرنے کے
لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ تجھے ان دو نوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اسطرح مساوی کیا کہ ہر ایک سے اسکی مقدار
وصیت میں سے نصف ملے تاکہ جہاں تک ممکن ہے لفظ شرکت پر بقدر امکان عمل ہو جاوے ف۔ یعنی جب
پورے طور پر ان سب میں مساوات نہیں ممکن ہے تو کمتر یہ کہ دو میں ممکن ہوا اور یہ اسطرح ہوا کہ یہ شخص سوم ان دونوں میں
سے ہر ایک کے ساتھ صرف اسکی وصیت میں مساوی ہو جاوے اسطرح کہ ہر ایک سے اسکا نصف لے اگرچہ ملنا ان
دو نوں حصوں کے سبب سے زائد ہو گیا کیونکہ اول کے پاس دو سو درم رہے اور دوم کے پاس صرف سو درم رہے
اور اسکے پاس تین سو درم ہو گئے۔ لیکن ہمنے اسواسطے اس طریقہ پر محمول کیا کہ آخر اسمیں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں
اسکے ساتھ برابر ہوا جاتا ہے اگرچہ بعد اسکے مجموعہ میں بڑھ جاوے۔ قال ومن قال لفلان علی دین فصدقوہ
معناہ قال ذلک لورثتہ۔ امام محمد رحنے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ فلان کا مجھپر قرضہ ہے سو تم لوگ
اسکے قول کی تصدیق کیجیو۔ اسکے معنی یہ کہ اس شخص نے اپنے وارثوں سے یہ بات کہی ف۔ اور یہ معنی نہیں کہنا کہ اسنے
گواہوں سے کہی پس حاصل یہ کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلان شخص کا مجھپر قرضہ ہے پس وہ بعد میری موت
کے طالب ہوگا تو تم اس سے منکر نہونا بلکہ اسکے قول کی تصدیق کرنا۔ پھر یہی ہوا کہ اسنے آکر قرضہ کا دعوی کیا اگرچہ گواہ
نہیں ہیں بلکہ صرف اسکا دعوی اور میت کا اقرار ہے۔ فانہ یصدق الی الثلث وہذا استحسان۔ تو ایک تہائی
ترکہ تک اسکے قول کی تصدیق کیجائیگی اور یہ بھی بدلیل استحسان ہے ف۔ یعنی استحساناً وارثوں پر لازم ہے کہ فلان مذکور
کے مقدار دعوی میں میت کی تہائی تک تصدیق کریں۔ وفی القیاس لایصدق لان الاقرار بالمجہول وان
کان صحیحا لکنہ لایحکم بہ الا بالبیان۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ تصدیق نہ کی جاوے اسواسطے کہ مجہول چیز کا اقرار اگرچہ
خود صحیح ہوتا ہے لیکن لیکسے اقرار کے ساتھ حکم نہیں ہو سکتا مگر بیان کے ساتھ ف۔ یعنی مقر سے دریافت کیا جاتا ہے کہ
تیری کیا مراد یا کیا مقدار ہے غرضکہ جو امر مجہول رکھا ہے وہ اس سے دریافت کیا جاتا ہے پس جب وہ بیان کرے تب اسپر
علیٰ رادہ کا حکم لاحق ہوتا ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں یہی مانا کہ اقرار قرضہ فلان تو صحیح ہے لیکن کچھ حکم نہیں ہو سکتا جب تک
بیان نہو اور بیان کی یہاں امید منقطع ہوگئی کیونکہ وہ مرگیا تو اقرار مذکور بھی ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ اس اقرار
کے ساتھ میت نے حکم لگایا کہ تم لوگ فلان کے قول کی تصدیق کیجیو پس اسی کو میت کی طرف سے مجہول کا بیان رکھا جاوے
گویا اسنے کہا کہ میرا بیان وہ ہے جو فلان شخص دعوی کریگا تو ساقط نہوا۔ جواب یہ کہ بیان ایسا ہونا چاہیے جو خلاف شرع نہو
وقولہ فصدقوہ صدر مخالفا للشرع۔ اور میت نے جو کہا کہ تم اسکے قول کی تصدیق کیجیو یہ مخالف شرع صادر ہوا ہے
لان المدعی لایصدق الا بحجۃ۔ اسواسطے کہ شرعاً مدعی کی تصدیق نہیں کیجاتی مگر بحجت ف۔ بلا حجت اسکی

تصدیق کرنے کا حکم دینا خلاف شرع ہو تو یہ اقرار بغیر بیان کے رہ گیا۔ فتعذر اثباته اقرارا مطلقا۔ تو اس اقرار کو
اقرار مطلق ثابت کرنا متعذر ہو گیا ف۔ یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں ٹھہرا سکتے جو بہمہ وجوہ پورا ہو جس سے حکم
متعلق ہوتا ہے۔ فلا یعتبر۔ تو یہ اقرار کچھ بھی معتبر نہ ہوگا ف۔ یعنی کچھ بھی مفید حکم نہ ہوگا۔ پس قیاس تو یہی کو مقتضی
ہے کہ اقرار مذکور ساقط الاعتبار ہو لیکن ہمنے قیاس مذکور ترک کیا اور استحسان اختیار کیا۔ وجه الاستحسان انا نعلم
ان من قصده تقديمه على الورثة۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ ہم یہ بات بے شک جانتے ہیں کہ اسکی مراد یہی
کہ وارثوں پر فلان شخص کو مقدم کیا جاوے ف۔ حتی کہ ترکہ سے پہلے اسکا قرضہ دیا جاوے تب وارثوں کا حق
متعلق ہو لیکن اسکے ساتھ صرف یہ مشکل ہے کہ وارثوں کا حق کیونکر اسکے قرابت سے دور کیا جاوے تو ہمنے غور کیا کہ
کسی صورت سے اسکا قصد پورا ہو سکتا ہے تو اسکی راہ نکل آئی یعنی۔ وقد امكن تنفيذ قصده بطريق الوصية
اسکا قصد پورا کرنا بطریق وصیت کے ممکن ہوا ف۔ یعنی ہمنے مانا کہ اقرار ساقط ہی سہی لیکن یہ تو ممکن ہے کہ گویا
اسنے وصیت کی کہ فلان شخص آکر جو کچھ مانگے تم اسکو دیدو۔ ہان یہ امر رہا کہ وارثوں کو سب ترکہ دیدینا لازم
نہیں لیکن میت کا حق تہائی تک متعلق ہے لہذا ہمنے کہا کہ تہائی تک انکو وصیت پوری کرنا لازم ہے اور زیادہ میں
انکو اختیار ہے کہ نہ دیں۔ اگر کہو کہ پھر میت کو ایسے اقرار کی کیا ضرورت تھی جسمیں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ شاید اسنے
وارثوں سے نکالکر اجنبی کو احسانا دینا چاہا۔ جواب یہ کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ وقد يحتاج الى من يعلم
باصل الحق عليه دون مقداره سعيا منه في تفريغ ذمته فيجعلها وصية جعل التقدير فيها الى الموصى
له۔ اور آدمی کو کبھی اقرار کی ضرورت پڑتی ہے جو یہ جانتا ہے کہ اصل میں مجھپر فلان کا حق ہے لیکن اسکی مقدار نہیں
جانتا ہے پس یہ فکر لگاتا ہے کہ میرا ذمہ اس سے پاک ہو جاوے تو اسکو ایسی وصیت کے پیرایہ میں کر دیتا ہے جسمین
مقدار کا اندازہ موصی لہ کے حوالہ کیا ہے۔ كانه قال اذا جاءكم فلان وادعى شيئا فاعطوه من مالي
ما شاء۔ گویا اسنے یون کہا کہ جب تمہارے پاس فلان شخص آکر کچھ دعوی کرے تو جو کچھ وہ چاہے اسکو میرے
مال سے دیدینا ف۔ اور اسمین ہرچند کہ وارثوں پر کل مال دیدینا لازم نہیں ہے تاہم وصیت صحیح ہے۔ وهذه
معتبرة من الثلث۔ اور یہ وصیت تہائی ترکہ سے معتبر ہوتی ہے ف۔ یعنی تہائی تک اسکی تنفیذ واجب ہے
اسی طرح اقرار مذکور بھی بمعنی وصیت مذکورہ ہے۔ فلهذا يصدق على الثلث دون الزيادة۔ پس اسی وجہ سے
تہائی تک فلان کے قول کی تصدیق کی جاویگی اور زائد میں تصدیق واجب نہیں ہے ف۔ پس حاصل یہ کہ
قیاس تو اسکو اقرار کے طور پر نافذ کرنے سے مانع ہے اور استحسان اسکو بطور وصیت نافذ کرنے کو مفید ہے اور ضرورت
اسی کی مرجح ہے تو یہی مختار ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ قال وان اوصى بوصايا غير ذلك۔ پھر جامع صغیر
میں فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے سوائے اسکے دیگر وصیتیں کی ہون ف۔ یعنی جو استحسان کہ اقرار مجہول میں بطور
وصیت نافذ کرنے کا گزرا وہ ایسی صورت میں کہ میت نے صرف یہی اقرار مجہول کیا ہو حتی کہ وہ تہائی تک بطور
وصیت نافذ کیا جاوے اور اگر اسنے سوائے اس اقرار مجہول کے دیگر وصیتیں کی ہون۔ يعزل الثلث
لاصحاب الوصايا والثلثان للورثة۔ تو ان وصیت والون کے واسطے تہائی ترکہ جدا کر دیا جاوے اور دو
تہائی وارثوں کے واسطے ہے ف۔ پس ترکہ میں پہلے یہ کام کیا جاوے اور ابھی اقرار مذکور کیلیے کچھ عمل نہیں
ہوا بلکہ وصیتوں کے واسطے تہائی الگ کی گئی اور وارثوں کی دو تہائی الگ کی گئی۔ لان ميراثهم معلوم وكذا
الوصايا معلومة وهذا مجهول فلا يزاحم المعلوم فتقدم عزل المعلوم۔ اسواسطے کہ وارثوں کی میراث امر معلوم ہے

اور اسی طرح وصیتین بھی معلوم ہین اور یہ اقرار تو مجہول ہے پس یہ مجہول کسی معلوم کا مزاحم نہین ہوسکتا ہے تو معلوم کے واسطے پہلے ترکہ جدا کیا جاوے ف تاکہ معلوم کا مقدم ہونا ظاہر ہو پھر ایشین کی تصدیق پر اقرار مجہول کا کچھ نفاذ ہو۔ وفی الافراز فائدۃ اخری۔ اور اسطرح جدا کرنے مین ایک بڑا فائدہ دیگر بھی ہے ف یہ اس مجہول اقرار کے نفاذ مین زیادہ مفید ہوگا۔ وہو ان احد الفریقین قد یکون اعلم بمقدار ہذا الحق وابصر بہ والآخر الد خصاما اور وہ فائدہ دیگر یہ ہے کہ دونون فریق یعنے وارثون وصاحبان وصیت مین سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک فریق کو اس اقرار مجہول کی مقدار مین زیادہ آگاہی وبصارت ہو اور شاید کہ دوسرا فریق دیدہ ودانستہ جھگڑالو ہو۔ وعساہم یختلفون فی الفضل اذا ادعاہ الخصم۔ اور ہوسکتا ہے کہ جب فلان مدعی جسکے واسطے مجہول اقرار ہے وہ دعوی کرے تو فریقین زیادتی مقدار مین اختلاف کرین ف مثلاً اسنے دوسو درم کا دعوی کیا پس ایک فریق کہے کہ ہان سچ کہتا ہے اور دوسرا فریق کہے کہ نہین بلکہ سو درم ہے لیکن جسکے دوسو درم بتلاتا ہے۔ تولامحالہ اسی فریق کے قول پر رکھا جائیگا جو زیادتی سے منکر ہے اگرچہ فریق اول کی تصدیق صحیح وابستہ گاہی کے ہو کیونکہ جب انہین کی خوشی پر مدار ہوا تو منکر کا مال جتنے جو سب سے کم مقر ہو تو یہ عمدہ ہوگا اگرچہ دوجان پر جھگڑا انکار وجھگڑا کرے اور یہ امر اسی وقت تک ہے کہ دونون کا مال مشترک رہے۔ وبعد الافراز یصح اقرار کل واحد فیما فی یدہ من غیر منازعۃ۔ اور ہر فریق کا حصہ جدا کرنے کے بعد ہر ایک کے قبضہ مین جو مال ہے اسمین جو کچھ وہ اقرار کرے بغیر نزاع دیگرے اسکا اقرار صحیح رہیگا ف اور بیان اقرار مجہول کا نفاذ بنسبت کے اقرار پر ہوگا لہذا ہر فریق کا حصہ جدا کیا جاوے۔ واذا عزل یقال لاصحاب الوصایا صدقوہ فیما شئتم ویقال للورثۃ صدقوہ فیما شئتم۔ اور جب جدا ہوچکا تو صاحبان وصیت سے کہا جائیگا کہ تم اس شخص کے دعوے مین جسقدر تک چاہو تصدیق کرو اور وارثون سے کہا جاوے کہ تم بھی جس مقدار مین چاہو اسکی تصدیق کرو ف غرضکہ فریقین جو کچھ اقرار کرین وہ ہر ایک سے لیکر مدعی کو دیدیا جاوے۔ اگر تردد پیدا ہو کہ تمنے اقرار مجہول کو استحساناً بطور وصیت نافذ کیا تھا تو صرف صاحبان وصیت معلوم سے کہنا چاہیئے تھا پھر وارثون سے کیون کہا گیا اور کیون لیا گیا جواب یہ ہے کہ یہ تو نافذ کرنے کے واسطے طریقہ تھا ورنہ بظاہر اقرار ہے حتی کہ مدعی اسکو بطور قرضہ کے دعوی کرتا ہے لہذا ہمنے مشابہت وصیت کی وجہ سے کہا کہ وہ تہائی سے زائد مین نافذ نہوگا اور مشابہت اقرار کی وجہ سے ہم اسکو کل ترکہ مین شائع ٹھہراتے ہین اور محض وصیت ہی مین نہین لاتے ہین تو وارثون سے بھی تصدیق کے واسطے کہا جائیگا۔ لان ہذا دین فی حق المستحق۔ اسواسطے کہ مدعی مستحق کے حق مین تو یہ قرضہ ہے ف اور قرضہ کل ترکہ مین سے ہوتا ہے حتی کہ میراث سے مقدم ہوتا ہے وہ رضا نہی بات ہے کہ قرضخواہ اسکو بغیر حجت کے لے نہین سکتا تو وہ قرضخواہ کے لحاظ سے قرضہ ہے۔ وصیۃ فی حق التنفیذ۔ اور نافذ کرنے کے حق مین وصیت ہے ف یعنی اس اقرار کا نفاذ نہین ہوسکتا مگر اسی طور پر کہ اسکو بمنزلہ وصیت کے بھی رکھا جاوے اور وارثون سے بھی کہا جاوے۔ فاذا اقر کل فریق بشیئ ظہر ان فی الترکۃ دینا شائعا فی النصیبین فیوخذ اصحاب الثلث ثلث ما اقروا والورثۃ ثلثی ما اقروا تنفیذا لاقرار کل فریق فی قدر حقہ۔ پھر جب ہر فریق نے کچھ اقرار کیا تو اب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وصیت کا اقرار ٹھیک تھا تو وہ قرضہ تھا اور ظاہر ہوا کہ) ترکہ مین قرضہ تھا جو دونون فریقین کے حصص مین شائع تھا پس تہائی والون سے انکے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جاوے یعنی مثلاً انھون نے کہا ہو کہ اس شخص کا تو سو درم قرضہ ہے تو تین سو درم کا تہائی کے حصے سے لیا جاوے اور وارثون نے جو کچھ اقرار کیا اُنسے اسکا دو تہائی لیکے لیا جاوے تاکہ ہر فریق کا اقرار اسکے مقدار حق مین نافذ ہو ف اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا ماخوذ نہو حتی کہ مثلاً وارثون نے کہا کہ مدعی کا قرضہ صرف

کچھ سو درم ہی تو لینے دو تہائی صرف چار سو درم لے جاوینگے اور واضح ہو کہ مدعی پر اقرار سے زائد یا مساوی کا مدعی
ہونا چاہیے۔ وعلی کل فریق منہما الیمین علی العلم ان ادعی المقر لہ زیادۃ علی ذلک۔ اور ہر فریق نے
جو اقرار کیا اگر مدعی اس سے زائد کا مدعی ہو تو ہر فریق سے اسکے علم پر قسم لی جائیگی ف۔ کہ واللہ ہم نہین جانتے کہ
میت پر اسقدر اسکا قرضہ ہی جسکا یہ دعوی کرتا ہی۔ غرضکہ جاننے پر قسم ہوگی اور قطعی قسم کہ واللہ نہین ہی۔ نہین لیجائیگی اسواسطے
کہ قطعی قسم تو اپنے فعل پر چلتی ہی اور یہان یہ بات نہین ہی۔ لانہ یحلف علی ما جری بینہ وبین غیرہ۔ اسواسطے
کہ ہر فریق سے ایسے امر پر قسم لیجاتی ہی جو مدعی و غیر کے درمیان جاری ہوا ف۔ یعنی مدعی و میت کے درمیان معاملہ
قرضہ واقع ہوا تو میت کی میراث و وصیت پانے والے یہ اطمینان کیونکر کہ ہمکو یہ امر معلوم نہین ہی۔ پھر واضح ہو کہ اگر
اہل وصیت نے یا وارثون نے ایسی مقدار کا اقرار کیا ہو انکے تمام حق کو محیط ہی مثلاً اہل وصیت نے نو سو درم قرضہ کا اقرار
کیا جسکی تہائی تین سو درم ہوئے حالانکہ انکو ترکۂ میت سے صرف تہائی کے تین سو درم ملے ہین تو سب مدعی کو دلاے
جاوینگے اور انکو کچھ نہین ملیگا اور یہی وارثون کے حق مین ہی کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت و میراث سب سے
مقدم ہی۔ قال ومن اوصی لاجنبی ولوارثہ فللاجنبی نصف الوصیۃ ویبطل وصیۃ الوارث۔ جامع صغیر مین
ہی کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک اپنے وارث کے واسطے کسی مقدار کی وصیت کی تو حق اجنبی کے واسطے نصف وصیت
ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہو جائیگی ف۔ یعنی اگرچہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہی مگر شرعاً ممنوع ہی تو جب وہ لغو
ہی تو اجنبی کے حق مین نصف وصیت رہیگی بخلاف اسکے جب اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو ملایا جو وصیت کے قابل ہی
نہین ہی چنانچہ مصنف رحمہ نے استدلال کیا کہ لانہ اوصی بما یملک الایصاء بہ وبما لا یملک فیصح فی الاول ویبطل
فی الثانی۔ اسواسطے کہ اس شخص نے ایسی چیز کی وصیت کی جسکی وصیت کا مجاز ہی اور ایسی چیز کی وصیت کی جسکا مجاز
نہین ہی تو اول مین صحیح ہی اور دوم مین باطل ہی ف۔ پس اجنبی کے لیے نصف وصیت رہگئی۔ بخلاف ما اذا
اوصی لحی ومیت لان المیت لیس باہل للوصیۃ فلا یصلح مزاحما فیکون الکل للحی۔ برخلاف ایسی صورت
کے کہ اسنے ایک زندہ و ایک مردہ کے واسطے وصیت کی تو زندہ ہی کے حق مین کل وصیت ہوگی اسواسطے کہ میت اس
لائق نہین کہ اسکے واسطے وصیت ہو تو وہ زندہ کے واسطے مزاحم نہین ہو سکتا تو کل وصیت زندہ کے واسطے ہوگی ف۔
یعنی مردہ اس لائق نہین کہ وہ مال وصیت مین موصی کے مرنے پر موصی کا خلیفہ ہو کیونکہ وہ خود مردہ ہی تو گویا کل وصیت
اسی کے واسطے رہی جو موصی کا قائم مقام ہو سکتا ہی گو یا یون کہا کہ تو اور فلان مردہ بعد میرے اس مال مین میرے
قائم مقام ہو تو ان دونون مین سے جو قائم مقام ہو سکتا ہی وہی مالک ہو جائیگا اور مردہ کچھ مزاحمت نہین کر سکتا ہی تو وہ
لائق وصیت نہین ہی۔ والوارث من اہلہا ولہذا تصح باجازۃ الورثۃ فافترقا۔ اور وارث کو وصیت کی لیاقت
حاصل ہی اور اسی وجہ سے باقی وارثون کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہی پس دونون مین فرق ظاہر ہوگیا ف۔ یعنی
وارث مین اور مردہ وغیرہ غیر قابل مین فرق ہوگیا۔ وعلی ہذا اذا اوصی للقاتل وللاجنبی۔ اور اسی کے موافق
اگر اپنے قاتل کے واسطے اور دیگر اجنبی کے واسطے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہی ف۔ کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت
ہوگی اور قاتل کی وصیت باطل ہو جائیگی کیونکہ قاتل بھی قابل وصیت ہی مگر جرم قتل کی وجہ سے محروم ہوا اور مراد قاتل سے
وہ قاتل جو اپنے ہاتھون مرتکب قتل ہوا ہو اور وہ قاتل مراد نہین جسنے ایسا سبب برانگیختہ کیا جس سے موصی قتل ہوگیا
مثلاً راہ مین کنوان کھودا جسمین گر کر مر گیا اور مانند اسکے کیونکہ یہ حقیقی قاتل نہین ہی۔ پھر واضح ہو کہ حکم مذکور کہ اجنبی کے
واسطے نصف وصیت صحیح رہیگی یہ حکم صرف وصیت مین ہی۔ بخلاف ما اذا اقر بعین او دین لوارثہ وللاجنبی

حیث لا یصح فی حق الاجنبی ایضا۔ بخلاف اسکے اگر کسی مال عین کا یا دین یعنی درم و دینار کا اقرار اپنے وارث و اجنبی
کے واسطے کیا تو اقرار مذکور اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہوگا ف۔ جیسے وارث کے حق میں نہیں صحیح ہے اور وصیت
انشاء ہے اور اقرار اخبار ہے اور انشاء ایسے تصرف کو ثابت کرتا جو پہلے موجود نہیں تھا اور اخبار خبر دینا ایسے تصرف کا
جو پہلے واقع ہو چکا ہے پس یہی وجہ فرق ہے۔ لان الوصیۃ انشاء تصرف۔ اسواسطے کہ وصیت تو ایک تصرف کا ایجاد
ہے جو پہلے نہ تھا۔ والشرکۃ تثبت حکما لہ فتصح فی حق من یستحقہ منہما۔ اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے
پس اجنبی و وارث میں سے جو وصیت کا مستحق ہو اسکے حق میں وصیت ثابت ہو جائیگی ف۔ اور جو اس قابل نہیں ہے
اسکے حق میں نہیں ثابت ہوگی۔ اما الاقرار اخبار عن کائن وقد اخبر بوصف الشرکۃ فی الماضی۔ اور رہا اقرار
تو وہ اخبار ایسے امر کا ہوتا ہے جو پہلے ہو چکا اور حال یہ کہ اسنے خبر دی کہ زمانہ ماضی میں دونوں کی شرکت اس مال عین یا
دین میں ہو چکی ہے ف۔ ولیکن وارث کے واسطے اقرار جائز نہیں ہے پس کیا فقط اجنبی کے واسطے اقرار رہ جائیگا
جواب نہیں۔ ولا وجہ الی اثباتہ بدون ھذا الوصف لانہ خلاف ما اخبر بہ ولا الی اثبات الوصف لانہ
یصیر الوارث فیہ شریکا۔ اور کوئی وجہ اس امر کے واسطے موجود نہیں کہ بدون وصف شرکت کے اجنبی کے حق
میں یہ اقرار ثابت کیا جاوے یعنی اجنبی تنہا اس عین یا دین کا مالک ہو کیونکہ ایسا اقرار دینا تو اسکے اخبار کے خلاف
ہے (حالانکہ تم اسکے اخبار ہی سے یہ امر ثابت کرتے ہو تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ باوجود اسکے خبر دروغ ہونے کی خبر کا کچھ حکم
ثبوت ہو جاوے) اور اس امر کے واسطے بھی کوئی وجہ موجود نہیں کہ وصف شرکت ثابت کیا جاوے اسواسطے کہ اس
مال عین یا دین میں اسکا وارث شریک بن جائیگا ف۔ حالانکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے۔ ولانہ لو قبض الاجنبی شیئا
کان للوارث ان یشارکہ فیبطل فی ذلک القدر ثم لا یزال یقبض ویشارکہ الوارث حتی یبطل الکل
فلا یکون مفیدا۔ اور اس دلیل سے بھی بعد شرکت کے حق اجنبی میں اقرار صحیح نہیں رہ سکتا کہ بیفائدہ ہے کیونکہ اگر
اجنبی نے اپنا حصہ کچھ وصول کیا تو وارث شریک کو اختیار ہوگا کہ اسمیں اجنبی کے ساتھ مشارک ہو (کیونکہ شرکت تو اسی شائع
ہے جو ہر جزو میں موجود ہے) تو اس مقدار میں وصول باطل ہو جائیگا پھر برابر یہی ہوتا رہیگا کہ اجنبی جو کچھ وصول کرے
اسمیں وارث شریک اس سے بٹائی کریگا یہانتک کہ کل باطل ہو جائیگا تو اجنبی کے واسطے بوصف شرکت وارث
کے اقرار مذکور کچھ مفید نہ ہوا ف۔ حاصل یہ کہ بدون شرکت وارث کے تو خلاف اقرار و دروغ کی دلیل ہے پس
اجنبی کے حق میں بھی باطل ہوا اور شرکت ثابت کرنے میں اجنبی کے لیے اقرار کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ اجنبی کے پاس
ذرہ برابر یہ عین یا دین ہوگا تو اسکو بھی وارث بٹوارہ کریگا پس کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی
کیونکہ یہ صرف اخبار میں ہے۔ وفی الانشاء حصۃ احدھما ممتازۃ عن حصۃ الآخر بقاء و بطلانا۔ اور انشاء کے
وصیت کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے ممتاز ہے از راہ بقاء و بطلان کے ف۔ پس اجنبی کے واسطے
جو باقی رہا وہ نصف ممتاز ہوا اور وارث کے لیے جو باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہے۔ قال ومن کان لہ ثلثۃ اثواب جید ووسط
وردی فاوصی بکل واحد لرجل فضاع ثوب ولا یدری ایھا ھو والورثۃ تجحد ذلک فالوصیۃ باطلۃ ومعنی جحودھم ان یقول
الوارث لکل واحد منھم بعینہ الثوب الذی ھو حقک قد ھلک فکان المستحق مجھولا وجھالتہ تمنع صحۃ القضاء وتحصیل
المقصود فبطل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس تین تھان کپڑے کے ہوں جن میں سے ایک اعلی دوم اوسط اور سوم
ادنی ہے پس اسنے ایکبارگی ہر تھان کی ایک ایک آدمی کے واسطے وصیت کی یعنی اول کی زید کے واسطے اور دوم کی بکر کے واسطے
اور سوم کی خالد کے واسطے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہوگیا اور یہ دریافت معلوم نہ ہوا کہ کون

ضائع ہوا ہو اور وارثین اس سے منکر ہیں پہلے ہر شخص سے کہتے ہیں کہ تیرا ہی حق تلف ہوا ہے تو یہ وصیت کل باطل ہو جائیگی۔ معلوم ہو کہ وارثوں کے منکر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان تینوں موصی لہم میں سے وارث ہر ایک معین سے یہی کہتا ہے کہ جو تھان تیرا حق تھا وہی ضائع ہو گیا یعنے وارث کسی موصی لہ کے واسطے یہ اقرار نہیں کرتا کہ تیرا حق باقی ہے تو اب اس وصیت کی یہ کیفیت ہو گئی کہ باقی دو دونوں تھانوں کا مستحق معلوم نہیں ہوتا اور مستحق کا غیر معلوم ہونا حکم تقضا کی صحت سے اور موصی کا مقصود حاصل ہونے سے مانع ہے تو وصیت باطل ہو گئی ف یہ سب اس صورت میں ہے کہ وارثوں نے ہر ایک کے حق باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو نہ دیا تو وصیت باطل ہے۔ الا ان یسلم الورثۃ الثوبین الباقیین۔ لیکن اگر وارث لوگ باقی دونوں تھان سپرد کریں ف تو وصیت باطل نہ ہوگی کیونکہ باطل ہونا بوجہ انکار وارثوں کے تھا۔ فاذا سلموا ازال المانع وہو الجحود۔ پس جب وارثوں نے باقی تھانوں کو تینوں موصی لہم کے سپرد کر دیا تو وارثوں کا انکار جو نفاذ وصیت سے مانع تھا وہ جاتا رہا ف رہا یہ امر کہ دو تھان ان تینوں میں کیونکر تقسیم ہونگے تو فرمایا۔ فیکون لصاحب الجید ثلثا الثوب الاجود ولصاحب الاوسط ثلث الجید وثلث الادون ولصاحب الادون ثلثا الثوب الادون۔ جسکے واسطے اعلی کی وصیت تھی یعنے زید کے واسطے تو اسکو ان دونوں تھانوں میں سے اعلی تھان کا دو تہائی لیگا اور اوسط والے بکر کے لیے اس اعلی میں سے باقی تہائی اور دوسرے تھان کمتر میں سے ایک تہائی لیگا اور ادنی والے خالد کے لیے کمتر کی دو تہائی لیگی ف پس ابتدائے وصیت میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت تھی وہی اب بھی باقی رہی کہ زید کے واسطے اعلی ہے اور خالد کے واسطے ادنی ہے اور بکر کے واسطے نصف اعلی اور نصف ادنی کا مجموعہ یعنے اوسط ہے اور واضح ہو کہ دو تھان موجودہ تھان میں سے جو اعلی ہے شاید کہ وہ اصلی اعلی ہو یا اوسط ہو اور جو ادنی موجود ہے شاید یہ اصلی اوسط ہو یا ادنی ہو۔ اور سوائے اسکے کچھ احتمال نہیں ہو سکتا۔ تو جسطرح تقسیم ہوئی وہ صحیح ہے لان صاحب الجید لا حق لہ فی الردی بیقین لانہ اما ان یکون وسطا او ردیا۔ اسواسطے کہ اعلی وصیت والے زید کے لیے بالیقین اس موجودہ کمتر تھان میں سے کچھ حق نہیں ہے اسواسطے کہ دو تھان موجودہ میں سے جو ادنی ہے وہ شاید تینوں تھانوں میں سے درمیانی درجہ کا ہو یا کمتر ہو ف کیونکہ یہ اعلی نہیں ہو سکتا جبکہ اس سے اعلی ایک تھان موجود ہے تو یہ امر یقینی معلوم ہو گیا کہ زید کے واسطے اس موجودہ کمتر میں سے کچھ حق نہیں ہے کیونکہ اس کمتر میں تو یہی احتمال ہیں کہ شاید یہ اوسط ہو یا ادنی ہو۔ ولا حق لہ فیہما۔ حالانکہ اعلی والے کے واسطے اوسط یا ادنی کسی میں کچھ حق نہیں ہے ف بلکہ اسکا حق تو اعلی میں منحصر ہے اور جو تھان کہ اب اعلی ہے اسمیں احتمال ہے کہ شاید یہ اصلی اعلی ہو یا اوسط ہو لیکن بنظر موجودگی وہ اعلی ہے تو اسکو صرف اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے۔ رہا خالد جسکے واسطے اصل میں سب سے کمتر تھان کی وصیت تھی وہ صرف موجودہ کمتر میں سے پاویگا۔ وصاحب الردی لا حق لہ فی الجید الباقی بیقین لانہ اما ان یکون جیدا او وسطا ولا حق لہ فیہما۔ اور کمتر والے یعنی خالد کا اس باقی کے اعلی درجہ کے تھان میں کچھ حق بالیقین نہیں ہے اسواسطے کہ جو اعلی درجہ کا تھان اب باقی ہے یہ تینوں تھانوں میں سے اعلی ہوگا یا اوسط ہوگا (کیونکہ ادنی تو اب بھی موجود ہے) حالانکہ خالد کا حق اعلی یا اوسط میں کچھ نہیں تھا۔ ف تو اسکو وہ کمال اسے ادنی میں سے جو باقی ہے دیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ دو تھان باقی میں سے ایک سے دوسرا بڑھکر ہے پس یقین ایک اعلی اور دوم ادنی ہے لیکن شاید تلف شدہ ان دونوں سے اعلی ہو تو جو فی الحال اسطے موجود ہے یہ اوسط ہوگا پس زید کو اسمیں سے کیونکر دیا گیا اور اسی طرح شاید تلف شدہ ان دونوں سے کمتر ہو تو جو فی الحال

ادنیٰ ہو یا اوسط ہوگا پس خالد کو ادنیٰ میں سے کیونکر دیا گیا۔ جواب یہ کہ ہاں دونوں موجودہ تھانوں میں سے ہر ایک
کی نسبت یہ احتمال ہو کہ اوسط ہو لیکن یہ فرق ہو کہ بڑھیا کی نسبت اعلیٰ و اوسط کا گمان ہو اور گھٹیا کی نسبت اوسط و ادنیٰ
کا گمان ہو اور بہرحال تینوں آدمیوں کو تعین دونوں موجودہ تھانوں سے دینا چاہیے لیکن جہاں تک یقینی معلوم ہو کہ
فلان موصی لہ کا حق بڑھیا یا گھٹیا میں نہیں ہو تو وہ چھوڑا جائیگا اور جہاں محتمل ہو وہاں تک دیا جاوے پس زید کے
واسطے یقینی معلوم ہو کہ موجودہ گھٹیا میں استحقاق نہیں ہو کیونکہ زید کے واسطے اعلیٰ تھان کی وصیت تھی اور موجودہ
گھٹیا میں اعلیٰ تھان ہونے کا گمان نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے اعلیٰ ایک موجود ہو بلکہ اسمیں اوسط و ادنیٰ کا گمان ہو
ہاں اعلیٰ ہونے کا گمان البتہ موجودہ بڑھیا تھان میں ہو تو زید کو اسی میں سے دو تہائی دیدیا جاوے۔ اسی طرح خالد
جسکے واسطے سب سے ادنیٰ تھان کی وصیت تھی اسکے حق میں موجودہ بڑھیا سے استحقاق نہ ہونا یقینی معلوم ہو کیونکہ موجودہ
بڑھیا کی نسبت سب سے ادنیٰ ہونے کا گمان نہیں کیونکہ اس سے گھٹیا ایک موجود ہو تو وہ بڑھیا سے تعلق نہیں
پاویگا۔ اور گھٹیا کی نسبت ایک گمان یہ کہ شاید یہ اوسط درجہ کا ہو جس سے گھٹیا ہو تلف ہو گیا۔ ویحتمل ان یکون الردی
ہو الردی الاصلی۔ اور دوسرا احتمال یہ کہ شاید اصلی ادنیٰ درجہ کا تھان یہی ہو جو گھٹیا موجود ہو ف۔ اور اوسط
درجہ کا تھان تلف ہو گیا ہو تو خالد کا استحقاق صرف اس موجودہ گھٹیا میں محتمل ہو۔ فیعطی من محل الاحتمال یعنی بسبب
گھٹیا وصیت والے کو اسی محل سے جو محتمل ہو دیا جاویگا ف۔ رہا بکر جسکے واسطے اوسط درجہ کے تھان کی وصیت تھی
تو اسکے واسطے دونوں تھانوں میں احتمال موجود ہو کیونکہ بڑھیا شاید اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور گھٹیا بھی شاید اوسط
ہو یا ادنیٰ ہو تو اسکو ان دونوں محتمل میں سے مساوی دیا جاوے یعنی بڑھیا میں سے ایک تہائی دیا جاوے اور گھٹیا
میں سے بھی ایک تہائی دیا جاوے یہ مترجم نے تقریر کی ہو اسطرح تقریر کرو جیسے شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ واذا ذہب
ثلثا الجید وثلثا الادون لم یبق الا ثلث الجید وثلث الردی فیتعین حق صاحب الوسط فیہ بعینہ ضرورۃ
پھر جب بڑھیا کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید لے گیا اور گھٹیا کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنی خالد لے گیا تو دونوں تھانوں
میں سے فقط بڑھیا تھان کی تہائی اور گھٹیا تھان کی تہائی باقی رہی تو جسکے حق میں اوسط تھان کی وصیت تھی اسکا حق
بالضرورۃ بعینہ یہی باقی مقدار میں متعین ہو گیا ف۔ تو وہ خواہ مخواہ یہی پاویگا۔ لیکن اس تقریر میں وہم ہوتا ہو کہ
بکر نے جو حق پایا وہ لاچاری سے مضطر ہو کر پایا ہو حالانکہ مترجم کی تقریر میں معلوم ہوا کہ اسکے حق میں یہ عین انصاف ہو پھر
واضح ہو کہ یہ سب ایسی صورت میں ہوا کہ جملہ تھان اپنی مقدار میں مساوی ہوں اور اگر اول مثلاً سو گز اور دوم (۸۰) گز اور سوم
(۶۰) گز ہو تو اصل مذکورہ کے موافق حساب لگایا جائیگا اور تطویل کی گنجائش بوجہ غیر ضروری ہونے کے نہیں ہو فتامل فیہ۔
واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال واذا کانت الدار بین رجلین اوصی احدہما ببیت بعینہ لرجل فانہا
تقسم فان وقع البیت فی نصیب الموصی فہو للموصی لہ عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وعند محمد رح
نصفہ للموصی لہ وان وقع فی نصیب الآخر فللموصی لہ مثل ذرع البیت وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح
وقال محمد رح مثل ذرع نصف البیت۔ جامع صغیر میں ہو کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں میں مساوی مشترک ہو پھر ان میں
سے ایک نے اس مکان سے ایک معین کوٹھری کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے واسطے کر دی تو اس وصیت کے نافذ
کرنے کے واسطے یہ مکان بٹوارہ کیا جاوے یعنی دونوں شریکوں میں بٹوارہ کر دیا جاوے پھر دیکھا جاوے کہ اگر وہ معین
کوٹھری اسی موصی کے حصہ میں پڑی تو امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک پوری کوٹھری موصی لہ کے واسطے ہوگی
اور امام محمد رح کے نزدیک موصی لہ کے واسطے نصف کوٹھری ہوگی۔ اور اگر یہ کوٹھری بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑی

تو موصی لہ کے واسطے کوٹھری کی ساحت کے برابر حصہ موصی میں سے ہوگا یعنی وارثوں سے یہ حصہ بٹوارہ کرے جسکی مقدار
ساحت کوٹھری کے برابر ہوگی۔ لیکن یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک ہے کہ پوری کوٹھری کے مثل ساحت ہو اور
امام محمد رح نے فرمایا کہ کوٹھری کی ساحت سے نصف کے برابر پاویگا ف۔ اور دونوں صورتوں میں نصف باقی دوسرے
شریک کی اجازت پر موقوف ہے۔ لہ انہ اوصی بملکہ وبملک غیرہ لان الدار بجمیع اجزائہا مشترکۃ فتنفذ الاول و
توقف الثانی۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ ساحت کے نصف ہو جانے میں یہ ہے کہ موصی نے اپنے ملک کے ساتھ اور
غیر کی ملک کے ساتھ وصیت کی کیونکہ مکان مذکور اپنے کل اجزاء کے ساتھ ان دونوں شریکوں میں مساوی مشترک ہے تو اول
وصیت یعنی اپنی ملک کی وصیت نافذ ہوئی اور دوسری وصیت یعنی ملک غیر کی وصیت اسکی اجازت پر موقوف رہی ف۔
یعنی کہ اگر وہ اجازت دے تو اسکی جانب سے بھی وصیت پوری ہو جاوے۔ اگر کہو کہ موصی تو بٹوارہ میں اس معین کوٹھری کا
مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اسنے اپنی ہی ملک کی وصیت کی تھی۔ جواب یہ کہ بٹوارہ میں جدا کرنے و مبادلہ کرنے کے معنی ہیں تو ان
وجوان ملکہ بعد ذلک بالقسمۃ التی ہی مبادلۃ لا تنفذ الوصیۃ السابقۃ۔ اور موصی اگرچہ بعد وصیت کے
بذریعہ بٹوارہ کے جو مبادلہ ہوتا ہے تو اس کل کوٹھری کا مالک ہو گیا تو بھی وصیت سابقہ نافذ نہ ہوگی ف۔ کیونکہ بٹوارہ
سے اصلی بعینہ ملکیت نہیں ہوتی بلکہ بطور مبادلہ حاصل ہوتی ہے تو بٹوارہ کے مبادلہ سے اب مالک ہوا اور بوقت وصیت
کے مالک نہ تھا اور بعد بٹوارہ کے وصیت نہیں کی بلکہ وصیت اس سے سابق ہے تو وہ اپنی حد تک رہیگی اور وہ نصف
ہے اور باقی نصف جو بعد وصیت کے اسنے بذریعہ مبادلہ پایا اسمیں نافذ نہ ہوگی۔ کما اذا اوصی بملک الغیر ثم اشتراہ
جیسے کسی نے ملک غیر کی وصیت کی پھر یہ چیز اسکے مالک سے خریدی تو بالاتفاق وصیت صحیح نہیں ہوتی ہے ف۔ اسی طرح یہاں بھی اس
شریک کی نصف کوٹھری جو بعوض ملی ہے حاصل کی اسمیں وصیت نافذ نہ ہوگی۔ ثم اذا اقتسموا ووقع البیت فی نصیب الموصی
تنفذ الوصیۃ فی عین الموصی بہ وہو نصف البیت وان وقع فی نصیب صاحبہ لہ مثل ذرع نصف البیت
تنفذ الوصیۃ فی بدل الموصی بہ عند فواتہ کالجاریۃ الموصی بہا اذا قتلت خطأ تنفذ الوصیۃ فی بدلہا۔ پھر جب دونوں
شریکوں نے مکان مذکور کا بٹوارہ کرایا اور یہ کوٹھری موصی کے حصہ میں پڑی تو وصیت مذکورہ عین موصی بہ سے نافذ کیجائیگی اور نصف
کوٹھری ہے اور اگر یہ کوٹھری بٹوارہ میں شریک کے حصہ میں پڑی تو موصی لہ کو نصف کوٹھری کے برابر مساحت دیجائیگی
تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو کہ جب عین موصی بہ گم ہو جاوے تو اسکے عوض سے وصیت نافذ کی جاوے یعنی قاعدہ یہ کہ
جب وصیت کی چیز موصی کے بدون فعل خود اختیاری کے اسطرح فوت ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو اس عوض سے
وصیت نافذ کی جاوے جیسے کسی کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی تھی وہ خطاء سے قتل کی گئی تو اسکے عوض یعنی
قیمت دیت سے وصیت نافذ کیجاتی ہے ف۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ موصی کے فعل قصدی سے وصیت کی چیز اپنا عوض
چھوڑکر گم نہوئی ہو۔ بخلاف ما اذا بیع العبد الموصی بہ حیث لا تتعلق الوصیۃ بثمنہ لان الوصیۃ تبطل
بالاقدام علی البیع علی ما بیناہ۔ برخلاف اسکے اگر وصیت کیا ہوا غلام خود فروخت کیا تو اسکے ثمن سے وصیت
متعلق نہوگی اسواسطے کہ بیع وصیت پر اقدام کرنا وصیت کو باطل کرتا ہے جیسا کہ ہمنے رجوع وصیت کے ذیل میں بیان
کیا ہے۔ ولا تبطل بالقسمۃ۔ اور بٹوارہ کرنے سے وصیت باطل نہیں ہوتی ہے ف۔ کیونکہ بٹوارہ سے وصیت
کی چیز گم کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصیت کے نفاذ میں مفید ہے تو اس سے وصیت مؤکد ہو جائیگی۔ اگر وہم ہو
کہ اسی کے بٹوارہ سے کوٹھری گم ہوئی۔ جواب یہ کہ اسمیں اسکا اختیار نہیں تھا جیسے باندی کے قتل ہو جانے میں
اسکا اختیار نہیں تھا اسی واسطے مترجم نے قید لگائی ہے کہ موصی کے بغیر فعل قصدی و اختیاری کے وصیت کی چیز

اسطرح کم ہو کہ بنا عوض چھوڑ جاوے تو بیع خارج ہوئی جیسے ہبہ بالعوض خارج ہو اگر موصی نے عمداً اسکو مبادلہ کر ڈالا تو
تو عوض میں وصیت نہیں رہیگی۔ واضح ہو کہ امام محمد رح کی دلیل کے ذیل میں بٹوارہ کی کیفیت جو کچھ شیخ رح نے بیان کی
یہی کیفیت امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک ہے صرف اختلاف اس امر میں ہے کہ بٹوارہ سے عین کوٹھری یا اسکے
عوض دوسری جگہ جو کچھ حاصل ہو شیخین رح کے نزدیک کل وصیت ہے اور امام محمد رح کے نزدیک اسکے نصف میں وصیت نافذ
ہوگی کیونکہ وصیت کے وقت موصی کی ملک میں صرف نصف ہی تھی اور باقی کوٹھری اگر حاصل ہو تو وہ بطریق مبادلہ کے
لیکن مخفی نہیں کہ اگر یہی دلیل ہے کہ موصی کے ساتھ ہر جزو میں اسکا شریک حقدار ہے تو نصف بھی نہیں نہیں ہوسکتا اسواسطے
کہ نصف کوٹھری میں بھی شریک نصف کا حقدار ہے جب تک کہ بٹوارہ سے جدا نہو جاوے۔ ولہذا شیخین رح نے مقصود
موصی کا لحاظ کیا کہ وہ اس عین کوٹھری کی وصیت سے یہ قصد رکھتا ہے کہ یہ کوٹھری بعینہ یا اسکے برابر جگہ سے موصی لہ
کو فائدہ پہونچا دے۔ ولہما انہ اوصی بما یستقر ملکہ فیہ بالقسمة لان الظاہر انہ یقصد الایصاء بملک ینتفع
بہ من کل وجہ وذلک یکون بالقسمة لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملکہ فی جمیع البیت اذا
وقع فی نصیبہ فتنفذ الوصیة فیہ۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے ایسی چیز کی وصیت کی جسمیں اسکی ملکیت
بذریعہ بٹوارہ کے جم جائیگی (اور یہ بعید نہیں کہ شریک یہ کوٹھری بوجہ وصیت کے اسی کی طرف دینے پر راضی ہوجاوے
کیونکہ امر خیر میں مسلمان باہم مدد کرتے ہیں خصوص جبکہ شریک کا نقصان نہیں ہے) کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ موصی نے ایسے
ملک ملکیت کی وصیت میں دینے کا قصد کیا ہے جس سے ہر صورت سے نفع حاصل کرنا موصی لہ کو میسر ہو اور یہ بات
بذریعہ بٹوارہ ہی کے حاصل ہوگی اسواسطے کہ مشترک غیر مقسوم سے نفع حاصل کرنا قاصر ہوتا ہے پھر جب بٹوارہ میں
یہ کوٹھری اسکے حصہ میں پڑے تو پوری کوٹھری میں اسکی ملکیت مستقر ہوجائیگی پس اسمیں اسکی وصیت نافذ
ہو جائیگی ف۔ رہا یہ شبہہ کہ موصی نے اسکو مبادلہ میں حاصل کیا ہے کیونکہ بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہیں تو جواب
دیا کہ۔ ومعنی المبادلة فی ہذہ القسمة تابع وانما المقصود الافراز تکمیلا للمنفعة۔ اور مبادلہ کے معنی اس
بٹوارہ میں تابع ہیں اور اصلی مقصود تو جدا کرنا ہوتا ہے تاکہ منفعت کی تکمیل ہو ف۔ یعنی بٹوارہ کی اصلی غرض یہ
نہیں کہ باہمی مبادلہ واقع ہو بلکہ مبادلہ تو بضرورت ہے اور چونکہ یہاں جنس واحد ہے لہذا اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے
حصہ سے پورے طور پر منفعت حاصل کرے اگرچہ حیوانات وعروض میں مبادلہ کے معنی غالب ہوں۔ ولہذا یجبر
علی القسمة فیہ۔ اور اسی وجہ سے وہ بٹوارہ پر مجبور کیا جاتا ہے ف۔ یعنی جب جنس واحد ہو تو ایک شریک کی
درخواست پر قاضی اسکے بٹوارہ پر دوسرے شریک کو مجبور کریگا اور اگر اسمیں مبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو مجبور نکیا جاتا
اسواسطے کہ کوئی شخص مبادلہ و بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ وہ تو باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ صرف اسی وجہ
سے ہوا کہ اسمیں مبادلہ تابع ہے اور اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے منفعت کامل حاصل کرسکے پس اسمیں حقیقت
افراز و جدائی کے معنی معتبر ہیں۔ وعلی اعتبار الافراز یصیر کان البیت ملکہ من الابتداء۔ اور جدائی کے
معنی اعتبار ہونے پر ایسا ہوا کہ گویا یہ کوٹھری ابتداء سے موصی کی ملکیت تھی ف۔ جو اسنے ایک شخص کے واسطے
وصیت کردی پس وصیت صحیح ہے اور بیت مذکور موصی لہ کو دیدیا جائیگا لیکن یہ اسوقت کہ کوٹھری بعد بٹوارہ کے
موصی کے حصہ میں آئی ہو۔ وان وقع فی نصیب الآخر تنفذ فی قدر ذرعان جمیعہ مما وقع فی نصیبہ
اور اگر یہ کوٹھری دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو جو کچھ موصی کے حصہ میں آیا ہے اسمیں سے اس کوٹھری کے
پورے گزوں سے وصیت نافذ کی جائیگی ف۔ یعنی اگر کوٹھری مذکور بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑی

دفا ہری کہ بجائے کوٹھری کے موصی کے حصہ میں دوسرا قطعہ زمین واقع ہوا ہوگا پس اس موصی کے حصہ میں
جسقدر پڑا ہی اسمیں سے موصی لہ کو کوٹھری کے پورے گزون کے حساب سے شریک کیا جائیگا اور نصف یا بشن
سے بلین۔ اما لانہ عوضہ کما ذکرناہ۔ خواہ اس دلیل سے کہ کوٹھری کے بجائے جو قطعہ زمین ہو وہ کوٹھری کا
عوض ہی جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کیا ف۔ کہ جب وصیت کی چیز اسطرح نکل جاوے کہ بدون اختیاری فعل موصی
کے وہ اپنا عوض چھوڑے تو یہ عوض بجائے موصی بہ کے قائم ہوتا ہی اور اسی میں سے وصیت نافذ کی جاتی ہی تو یہان
بھی یہی ہوگا کیونکہ موصی نے جب مشترک مکان سے کوٹھری کی وصیت کی تو وہ جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ
کوٹھری نہ آوے یا آوے پس اگر معین کوٹھری پر نظر ہو تو ایسا ہوا کہ بے اختیار یہ کوٹھری اسکے قبضہ سے اپنا عوض
چھوڑ کر جاتی رہی پس عوض میں سے وصیت نافذ کی جاوے۔ او لان مراد الموصی من ذکر البیت
التقدیر بہ تحصیلا للمقصود ما امکن۔ یا اس دلیل سے کہ اس کوٹھری کے ذکر سے موصی کی مراد یہی تھی کہ اسکے
برابر قطعہ زمین موصی لہ کو دیا جاوے تو جہان تک ممکن ہی موصی کا مقصود پورا کیا جاوے ف۔ یعنی جبکہ
کوٹھری مکان مشترک میں واقع ہی تو ہمکو معلوم ہی کہ موصی جانتا تھا کہ شاید یہ کوٹھری میرے حصہ میں آوے اور باوجود
اسکے اس کوٹھری کی وصیت کی تو ہمنے جانا کہ اسکی مراد یہ کہ موصی لہ کو خواہ بعینہ یہ کوٹھری یا اسکے مثل دیدیا جاوے
پس ہمنے تعیین کا لحاظ کیا تاکہ جہان تک ممکن ہی موصی کا مقصود پورا کیا جاوے۔ الا انہ یتعین البیت اذا
وقع فی نصیبہ جمعا بین الجہتین التقدیر والتملیک۔ لیکن اتنی بات ہی کہ جب یہ کوٹھری بٹوارہ میں موصی
کے حصہ میں پڑے تو اسی کوٹھری کا دینا متعین ہوگا تاکہ اندازہ رکھنا یا مراد لینا دونون وجہون کا جمع کرنا حاصل
ہو جاوے ف۔ یعنی اگر کوئی وہم کرے کہ جب تمنے موصی کی مراد دو باتون میں دائر کی کہ اس کوٹھری کا عین یا
اسکا اندازہ دیا جاوے تو چاہیے کہ جس صورت میں عین کوٹھری موصی کے حصہ میں آوے تو یہی چاہیے کہ اختیار
ہو کہ چاہے عین کوٹھری دیدے یا اسکی مقدار مساحت دیدے حالانکہ یہ بات نہیں ہی تو جواب دیا کہ موصی کا مقصود
پورا کرنا چاہیے کہ عین کوٹھری ہو اور اگر ممکن نہو تو اسکی قدر مساحت دیدو تاکہ یہان دو جہتین ہیں ایک عین کوٹھری
کی تملیک ہو یا اسکے موافق اندازہ مساحت ہو پس ان دونون صورتون پر تا امکان اسطرح عمل ہوگا کہ جب عین کوٹھری
اسکے حصہ میں آوے تو یہی کوٹھری دیجاوے۔ وان وقع فی نصیب الآخر عملنا بالتقدیر۔ اور اگر کوٹھری
دوسرے کے حصہ میں پڑی تو ہمنے اندازہ مساحت کے مراد پر عمل کیا۔ او انہ اراد التقدیر علی اعتبار
احد الوجہین والتملیک علی اعتبار الوجہ الآخر۔ یا ہم کہتے ہیں کہ موصی نے دونون وجہون میں سے ایک
کے اعتبار پر اندازہ مساحت مراد لیا اور دوسری وجہ کے اعتبار پر تملیک کا قصد کیا ف۔ یعنی گویا موصی نے
یون وصیت کی کہ موصی لہ کو عین کوٹھری دینا جبکہ بٹوارہ میں یہ کوٹھری میرے حصہ میں پڑے یا تم اسکے برابر زمین دینا
جبکہ یہ کوٹھری میرے حصہ میں نہ آوے۔ اور اسکے نظائر دیگر موجود ہیں۔ کما اذا علق عتق الولد وطلاق المرأۃ
باول ولد تلدہ امتہ۔ جیسے کسی نے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی زوجہ کی طلاق کو اول فرزند پر جو اسکی باندی جنے تعلیق
کیا ہو ف۔ مثلاً کہا کہ جب میری یہ باندی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے تو وہ بچہ آزاد اور میری اس زوجہ کو طلاق ہی
فالمراد فی جزاء الطلاق مطلق الولد۔ پس طلاق واقع ہونے کے واسطے تو مطلق بچہ مراد ہی ف۔ حتی کہ
باندی مذکورہ زندہ بچہ جنے یا مردہ ہر صورت اسکی زوجہ طالقہ ہو جائیگی۔ وفی العتق ولد حی۔ اور آزاد ہونے کے
واسطے زندہ بچہ مراد ہی ف۔ کیونکہ جب وہ زندہ جنی تو بچہ آزاد ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ اسنے اول فرزند سے طلاق

کے واسطے تو مطلق لیا خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ لیا۔ اسی طرح اس مقام پر ہے کہ اگر معین
کوٹھری حصہ مین آوے تو یہی کوٹھری دیجاوے اور اگر حصہ مین نہ آوے تو بجاے اسکے اسی قدر دوسرا قطعہ زمین
دیدیا جاوے۔ اب رہا یہ بیان کہ جب کوٹھری حصہ مین نہین پڑی تو بجاے اسکے کیونکر ہوگا۔ تو بیان فرمایا۔ ثم اذا وقع
البیت فی نصیب غیر الموصی والدار مائۃ ذراع۔ پھر جب یہ کوٹھری سواے موصی کے دوسرے کے حصہ
مین پڑی اور کل مکان سو گز ہے ف۔ جسمین سے پچاس گز موصی کے حصہ مین آیا اور باقی نصف دوسرے شریک
کے حصہ مین گیا۔ والبیت عشرۃ اذرع۔ اور کوٹھری مذکور دس گز تھی ف۔ پس بقول محمد رح اسمین کے
پانچ ہی گز موصی لہ کی مقدار ہے اور بقول شیخین رح پورے دس گز کی مقدار ہے۔ یقسم نصیبہ من الموصی لہ ومن
الورثۃ علی عشرۃ اسہم تسعۃ منہا للورثۃ وسہم للموصی لہ وہذا عند محمد رح۔ پس امام محمد رح کے نزدیک موصی
کا حصہ درمیان موصی لہ و وارثون کے دس سہام پر بانٹا جاوے اسمین سے نو سہام وارثون کے واسطے ہین اور
ایک سہم موصی لہ کے واسطے ہے ف۔ تو پچاس کا دسوان حصہ یعنی پانچ گز فقط موصی لہ کے واسطے ہوا۔ فیضرب
الموصی لہ بخمسۃ اذرع نصف البیت وہم بنصف الدار سوی البیت وہو خمسۃ واربعون فیجعل کل
خمسۃ سہما فیصیر عشرۃ۔ پس موصی لہ آدھی کوٹھری یعنے پانچ گز کے حساب سے اور وارثین سواے پانچ گز کے باقی
نصف مکان یعنے پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار کیے گئے تو ہر پانچ کا ایک سہم ٹھہرایا گیا پس جملہ دس سہام
ہوئے۔ وعندہما یقسم علی احد عشر سہما لان الموصی لہ یضرب بالعشرۃ وہم بخمسۃ واربعین فتصیر السہام
احد عشر للموصی لہ سہمان ولہم تسعۃ۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک پچاس گز کے یعنی نصف
مکان کے گیارہ سہام کیے جاوین (اور ہر سہم پانچ گز کا ہو) اسواسطے کہ موصی لہ انکے قول مین دس گز کے حساب
سے اور ورثہ بحساب پینتالیس ۴۵ گز کے حصہ دار کیے جاوینگے تو ہر پانچ کا ایک سہم کے حساب سے ۱۱ گیارہ سہام ہوے
جسمین سے موصی لہ کو دو سہام ملینگے اور وارثون کے واسطے نو سہام ہوئے ف۔ اور حساب مین کسر واقع ہوگی کیونکہ
پچاس گز کے رقبہ کے گیارہ ٹکڑے مساوی کرنا چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد رح کا اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ ایسے
مشترکہ مکان مین سے معین کوٹھری کی وصیت کی ہو۔ ولو کان مکان الوصیۃ اقرار۔ اور اگر بجاے وصیت کے
اقرار ہو ف۔ مثلاً زید و بکر کے درمیان ایک مکان مشترک ہے اور زید نے اسمین سے ایک معین کوٹھری کی نسبت
خالد کے واسطے اقرار کیا کہ یہ اسکی ملک ہے تو کیا اسمین امام محمد رح کا اختلاف ہے یا نہین کیونکہ شیخین رح کے نزدیک
اسمین بھی مثل وصیت کے حکم ہے۔ قیل ہو علی الخلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف مذکور
پر ہے ف۔ یعنی امام ابوحنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک مقر لہ یہ کوٹھری یا اسکے برابر مساحت پاویگا اور امام محمد رح
کے نزدیک فقط نصف پاویگا کیونکہ مشترکہ مکان مین مقر کی ملک صرف نصف تھی۔ وقیل لاخلاف فیہ لمحمد رح۔
اور بعض نے کہا کہ اسمین امام محمد رح کا اختلاف نہین ہے ف۔ بلکہ موافق قول شیخین رح کے امام محمد رح کا بھی
قول ہے ع۔ اور یہی اصح ہے۔ غ ن۔ پس امام محمد رح کے نزدیک وصیت و اقرار مین فرق ہے۔ والفرق لمحمد رح ان
الاقرار بملک الغیر صحیح۔ اور امام محمد رح کے واسطے دونون مین فرق کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی ملک کا اقرار کردینا صحیح
ہوتا ہے ف۔ یعنی جو چیز اب غیر کی ملک ظاہر ہے اسکی نسبت کسی کے واسطے اقرار کردینا صحیح ہوتا ہے۔ حتی ان من
اقر بملک الغیر لغیرہ۔ حتی کہ جسنے غیر کی ملک کا غیر کے واسطے اقرار کیا ف۔ مثلاً خالد نے زید کی ملک کا بکر کے واسطے
اقرار کیا۔ ثم ملکہ یوما امر بالتسلیم الی المقر لہ۔ پھر خالد اس چیز کا مالک ہوگیا تو خالد کو حکم دیا جائیگا کہ بکر کے سپرد کرے

ف۔ اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جنازہ میں جنازہ کے معنی ہیں تو خالد نے گویا کوٹھری کے عوض دوسری چیز
بنا لی کہ اگر کوٹھری کا عوض سپرد کرے۔ والوصیۃ بملک الغیر لا تصح حتی لو ملکہ بوجہ من الوجوہ ثم مات لا تصح
وصیتہ ولا تنفذ۔ اور ملک غیر کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے حتی کہ اگر موصی کسی وجہ سے اس چیز کا مالک ہوگیا پھر مرا تو بھی
وصیت صحیح نہیں اور نافذ نہیں کیجائیگی ف۔ اور واضح ہو کہ بعض مشائخ حنفیوں نے اقرار میں بھی امام محمدؒ کے خلاف
بیان کیا شاید انھوں نے اقرار مریض بمعنی وصیت سمجھا حالانکہ مسئلہ اقرار کچھ مریض کے واسطے خاص نہیں ہے
فتامل فیہ۔ قال ومن اوصی من مال لرجل لآخر بالف بعینہ فاجاز صاحب المال بعد موت الموصی
فان دفعہ فہو جائز وله ان یمتنع۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے خالد کے مال میں سے ہزار درم
معین کی وصیت کی پھر موصی کی موت کے بعد خالد نے اجازت دی (تو بھی بکر کو استحقاق نہوگا) پھر اگر خالد نے
یہ مال بکر کو دیدیا تو جائز ہے اور خالد کو اختیار ہے کہ چاہے دینے سے انکار کرے ف۔ اگرچہ اسنے زید کی وصیت کی
اجازت دی تھی۔ لان ہذا تبرع بمال الغیر فیتوقف علی اجازتہ۔ اسواسطے کہ زید کا یہ فعل ایک غیر کے مال
سے تبرع ہے تو اس غیر یعنے مالک مال کی اجازت پر موقوف ہے ف۔ کہ وہ اجازت دے تو جائز ہو ورنہ باطل ہے۔ و
اذا اجاز یکون تبرعا منہ ایضا۔ اور جب اس غیر نے جو مالک مال ہے اجازت بھی دیدی تو یہ اسکی طرف سے
بھی تبرع ہے ف۔ یعنی وہ اس مال کو میت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ اجازت دینا اپنی طرف سے
احسان و تبرع ہے۔ فلہ ان یمتنع من التسلیم۔ تو مالک مال کو اختیار باقی ہے کہ سپرد کرنے سے انکار کرے ف۔
کیونکہ تبرع کرنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہو سکتا اور نہ اسپر لازم ہے کیونکہ یہ وصیت اپنی مخرج ہی سے صحیح واقع نہیں
ہوئی۔ بخلاف ما اذا اوصی بالزیادۃ علی الثلث واجازت الورثۃ۔ برخلاف اسکے اگر یہ صورت ہو کہ ایک
شخص نے اپنی تہائی مال سے زائد مقدار کی وصیت کی مثلاً نصف مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد
مقدار کی اجازت دیدی ف۔ تو جائز اور وارثوں پر یہ زائد سپرد کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا۔ لان الوصیۃ
فی مخرجہا صحیحۃ لمصادفتہا ملک نفسہ۔ اسواسطے کہ وصیت مذکورہ تو اپنی مخرج میں صحیح صادر ہوئی کیونکہ یہ
وصیت اسکی ذاتی ملک سے واقع ہوئی ہے۔ والامتناع لحق الورثۃ۔ اور زائد میں ممتنع ہونا صرف اسوجہ سے کہ
وارثوں کا حق متعلق ہوچکا ہے۔ فاذا اجازوا سقط حقہم فنفذ من جہۃ الموصی۔ پھر جب وارثوں نے اجازت
دیدی تو انکا حق ساقط ہوگیا پس وصیت مذکورہ موصی کی جانب سے نافذ ہوگئی ف۔ گویا اس مال سے وارثوں کا
حق متعلق نہیں ہوا تھا اور موصی کی وصیت کل اپنے مال میں نافذ ہوئی۔ توضیح یہ کہ اگر میت پر قرضہ محیط ہو تو مال ترکہ سے
کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ کل مال ملک میت باقی رہتا ہے تو معنی میراث یہ نہیں ہیں کہ وہ وارثوں کا ذاتی
مال ہو جاتا ہے بلکہ اس سے وارثوں کا حق مع دیگر حقوق کے متعلق ہو جاتا ہے حتی کہ جب تجہیز و تکفین و قرضوں کے
حقوق سے بری ہو جاوے تو وارثوں کے حقوق غیر مزاحم ظاہر ہو جاتے ہیں پھر جب وارثوں نے تہائی سے زائد
میں اجازت دیدی تو انکے حق کی مزاحمت جاتی رہی۔ اب یہ مال بھی ملک موصی باقی ہے پس اسکی وصیت نافذ ہوگی
پھر وارثوں کو روکنے کا اختیار باقی نہیں رہا۔ (تنبیہ) اگر ایک شخص کے صرف دو پسر ہوں اور اسنے تہائی مال
کی بکر کے واسطے وصیت کی تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی مال ہوا جو بعد تجہیز و تکفین و ادائے قرض
کے باقی ہے۔ قال واذا اقتسم الابنان ترکۃ الاب ثم اقر احدہما لرجل ان الاب اوصی له
بثلث ماله فان المقر یعطیه ثلث ما فی یده۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کا

ترکہ ہزار درم بانٹ لیا پھران دو زن مین ایک نے مثلاً دیدنے ایک شخص بکر کے واسطے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اسکے واسطے اپنی تہائی مال کی وصیت کی تھی تو بھی اقرار کرنے والا اسکو اپنی مقبوضہ کی تہائی دیدے ف یعنی اسنے ترکہ مین سے جو کچھ پایا ہے اسمین سے تہائی اس شخص بکر کو دیدے۔ وہذا استحسان۔ اور تہائی کا حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان یعطیہ نصف ما فی یدہ وہو قول زفر رح۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال کا نصف دے اور زفر رح کا قول یہی ہے ف کہ وہ اپنی مقبوضہ کا نصف دیگا۔ لان اقرارہ بالثلث لہ تضمن اقرارہ بمساواتہ ایاہ۔ اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کرنا در حقیقت اقرار کو متضمن ہے کہ بکر میرے ساتھ مساوی ہے ف یعنی جب اسنے بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کیا تو گویا یہ بھی اقرار کیا کہ بکر کو جو کچھ ملیگا وہ میرے مساوی ہے چنانچہ اوپر مترجم نے تنبیہ کر دی پس جب اسنے اقرار مساوات کیا تو بکر اسکے ساتھ برابر ہونا چاہیے۔ والتسویۃ فی اعطاء النصف لیبقی لہ النصف۔ اور برابری کرنا آدھا مقبوضہ دینے مین ہے تاکہ اسکے واسطے نصف باقی رہے ف اور یہ معلوم کہ اقرار اسی شخص پر حجت ہوتا ہے جو اقرار کرے اور سوائے اسکے کل آدمیون پر حجت نہیں ہوتا ہے تو بھی مقر اسکو اپنے ساتھ برابر کرے۔ لیکن اس تقریر مین یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زید نے اپنی مقبوضہ مین اسکی برابری کا اقرار نہیں کیا تاکہ اپنی مقبوضہ مین سے نصف دیدے بلکہ کل ترکہ مین دونون وارثون کے ساتھ اسکی مساوات کا اقرار کیا ہے لہذا قیاس مذکور مخدوش ہے۔ وجہ الاستحسان انہ اقر بثلث شائع فی الترکۃ وہی فی ایدیہما۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے بکر کے واسطے ایک تہائی کا جو ترکہ مین شائع ہے اقرار کیا حالانکہ ترکہ ان دونون بیٹون کے قبضہ مین ہے۔ فیکون مقرا بثلث ما فی یدہ۔ تو وہ اپنی مقبوضہ مین سے ایک تہائی کا اقرار کرنے والا ہوگیا ف کیونکہ کل ترکہ جسکی تہائی اسکے اقرار کے موافق موصی لہ کو دینا چاہیے وہ ان دونون کے قبضہ مین ہے جسکا دونون نے بٹوارہ کیا تو ہر نصف مین ایک چھٹا حصہ آیا پس یہ شخص مقر اپنے نصف مین سے کل کا ایک چھٹا حصہ دیدے اور یہ نصف کا تہائی ہوا کیونکہ نصف کا تہائی وہی کل کا چھٹا حصہ ہے۔ اور یہ سب ایسے اقرار مین ہے جو ترکہ سے مقدم نفس اقرار ہو۔ بخلاف ما اذا اقر احدہما بدین لغیرہ۔ بخلاف اسکے اگر ان دو زن مین سے ایک نے کسی شخص کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا ف مثلاً کہا کہ ہمارے باپ پر بکر کا قرضہ تھا تو اسکو قرضہ دینا پڑیگا۔ لان الدین مقدم علی المیراث فیکون مقرا بتقدمہ فیقدم علیہ۔ اسواسطے کہ میراث پر قرضہ مقدم ہوتا ہے تو یہ شخص اپنے اوپر قرضخواہ کے مقدم ہونے کا مقر ہوا تو قرضخواہ اسپر مقدم کیا جائیگا ف پس قرضہ اسی کے ترکہ سے دلایا جائیگا کہ اگر اسکا مقبوضہ کل قرضہ مین گیا تو یہ اکیلا اپنے بھائی پر مدعی ہوگا اور اگر قرضخواہ کا قرضہ کچھ باقی رہا تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعوی ثابت کرے۔ اما الموصی لہ بالثلث شریک الوارث فلا یسلم لہ شیء الا ان یسلم للورثۃ ثلثاہ۔ رہا وہ موصی لہ جسکے واسطے تہائی کی وصیت ہے تو اسکو کچھ نہیں دیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ وارثون کے واسطے دو تہائی سالم ہو ف کیونکہ وہ تو وارثون کے ساتھ تہائی کا شریک ہے اور وارثون سے مقدم نہیں ہے تو جب وارثون کو دو تہائی ملے تو اسکو ایک تہائی ملے ورنہ نہیں۔ پس وارث مقر اسکو صرف اپنی مقبوضہ سے ایک تہائی دیگا۔ ولانہ لو اخذ منہ نصف ما فی یدہ فربما یقر الابن الآخر بہ ایضا فیاخذ نصف ما فی یدہ فیصیر نصف الترکۃ فیزاد علی الثلث۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اقراری موصی لہ اس مقر سے اسکی مقبوضہ کا نصف لے تو شاید پسر دیگر بھی ایسا اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے اسکے واسطے تہائی کی وصیت کی تھی تو موصی لہ اس سے بھی نصف مقبوضہ لے لیگا

تو موصی لہ کے واسطے نصف ترکہ ہو جائیگا تو یہ ایک تہائی سے زائد ہو جائیگا ف۔ حالانکہ موصی لہ کو صرف تہائی ترکہ ملنا چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نصف دلانا موجب فساد ہے اگر دونوں بیٹے بعد دیگرے اقرار کریں اور اقرار کرنا ممکن ہے تو نصف نہیں دلایا جائیگا۔ قال ومن اوصی لرجل بجاریۃ فولدت بعد موت الموصی ولدا وکلاھما یخرجان من الثلث فھما للموصی لہ۔ مختصر قدوری میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے ایک باندی کی وصیت کی پھر وہ باندی بعد موت موصی کے بچہ جنی حالانکہ باندی مع بچے کے میت کی تہائی سے نکلتے ہیں یعنی میت کی تہائی اسقدر ہے کہ اسمیں سے دونوں برآمد ہوتے ہیں تو باندی مع بچہ کے بکر کے واسطے ہونگی۔ لان الام دخلت فی الوصیۃ اصالۃ والولد تبعا حین کان متصلا بالام۔ اس دلیل سے کہ باندی تو وصیت میں اصالۃ داخل ہوئی اور یہ بچہ اسکے تابع ہو کر داخل ہوا جبکہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔ فاذا ولدت قبل القسمۃ والترکۃ قبلھا مبقاۃ علی ملک المیت حتی یقضی بھا دیونہ دخل فی الوصیۃ فیکونان للموصی لہ۔ پس جب باندی اس بچہ کو ترکہ بٹوارہ ہونے سے پہلے جنی حالانکہ قبل بٹوارہ کے کل ترکہ میت کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ میت کے قرضے اسی ترکہ سے ادا کیے جاتے ہیں تو یہ بچہ بھی وصیت میں داخل ہو گیا پس باندی مع بچہ کے دونوں موصی لہ کے واسطے ہونگے ف۔ یہ اسوقت کہ دونوں تہائی ترکہ سے برآمد ہوں۔ وان لم یخرجا من الثلث ضرب بالثلث واخذ ما یخصہ منھما جمیعا فی قول ابی یوسف ومحمد رح۔ اور اگر باندی مع بچہ کے دونوں اسکی تہائی سے برآمد نہوں تو موصی لہ بحساب تہائی ترکہ کے باتفاق شریک کیا جائیگا پھر صاحبین کے قول میں جو کچھ حصہ رسد ہو وہ موصی لہ ان دونوں میں سے لیگا ف۔ یعنی باندی و بچہ دونوں میں سے لیگا۔ وقال ابو حنیفۃ رح یاخذ ذلک من الام فان فضل شئی اخذہ من الولد۔ اور امام رح نے فرمایا کہ یہ مقدار صرف باندی میں سے لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو اسکو بچہ میں سے لے۔ وفی الجامع الصغیر عین صورۃ وقال رجل لہ ست مائۃ درھم وامۃ تساوی ثلث مائۃ درھم فاوصی بالجاریۃ لرجل ثم مات فولدت ولدا یساوی ثلث مائۃ درھم قبل القسمۃ فللموصی لہ الام وثلث الولد عندہ وعندھما لہ ثلثا کل واحد منھما۔ اور جامع صغیر میں ایک صورت معین کی کہ زید کے واسطے چھ سو درم اور ایک باندی قیمتی تین سو درم ہے پس اسنے باندی کی بکر کے واسطے وصیت کر دی پھر مرا اور بٹوارہ ترکہ سے پہلے باندی مذکورہ ایک بچہ قیمتی تین سو درم کا جنی تو امام رح کے نزدیک بکر کے واسطے پوری باندی مع تہائی بچہ کے ہوگی اور صاحبین رح کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو تہائی حصہ ہوگا۔ لھما ما ذکرنا ان الولد دخل فی الوصیۃ تبعا حالۃ الاتصال فلا یخرج عنھا بالانفصال کما فی البیع والعتق فتنفذ الوصیۃ فیھما علی السواء من غیر تقدیم الام۔ صاحبین رح کی دلیل وہ ہے جو ہمنے اوپر بیان کی کہ بچہ مذکور اپنی ماں کے ساتھ متصل ہونے کی حالت میں وصیت کے اندر داخل ہو چکا تو وہ ماں سے پیدا ہونے کے بعد وصیت سے خارج نہو گا جیسے بیع وعتق میں ہوتا ہے پس ماں و بچہ دونوں میں برابر وصیت جاری ہوگی بدون اسکے کہ ماں مقدم کی جاوے ف۔ جیسے کسی نے حاملہ باندی فروخت کی تو بچہ بالتبع داخل ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے پیدا ہو جاوے اور اگر باندی آزاد کی تو بچہ بھی آزاد ہو گیا اگرچہ بعد اسکے پیدا ہو جاوے۔ ولہ ان الام اصل والولد تبع فیہ والتبع لا یزاحم الاصل فلو نفذنا الوصیۃ فیھما جمیعا تنتقض الوصیۃ فی بعض الاصل وذلک لا یجوز۔ اور امام رح کی دلیل ہے کہ وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اسکے تابع ہے اور قاعدہ یہ کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مزاحم نہیں ہو سکتا حالانکہ اگر ہم بیان وصیت کو ماں و بچہ دونوں میں لاگو نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت ٹوٹ جاوے

(اور قوت نابوجہ بچہ کے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے ف۔ کہ تابع اپنی اصل کا مزاحم ہو۔ بخلاف البیع لان تنفیذ البیع فی البیع لایؤدی الی نقضہ فی الاصل بل یبقی تاما صحیحا فیہ الا انہ لا یقابلہ البعض من الثمن ضرورۃ مقابلتہ بالولد اذا اتصل بہ القبض ولکن الثمن تابع فی البیع فی تنفیذ البیع بدون ذکرہ وان کان فاسدا۔ برخلاف بیع کے کیونکہ تابع میں بیع نافذ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل میں بیع ٹوٹ جاوے بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کے مقابلہ میں تھوڑا ثمن اس ضرورت سے نہیں رہتا کہ یہ جزو بمقابلہ بچہ کے ہو جاتا ہے جبکہ بچہ پر قبضہ ہو جاوے لیکن ثمن میں کچھ زور نہیں اسواسطے کہ ثمن تو بیع میں تابع ہے حتی کہ بدون بیان ثمن کے بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع فاسد ہو۔ ہذا اذا ولدت قبل القسمۃ فان ولدت بعد القسمۃ فہو للموصی لہ لانہ نماء خالص ملکہ لتقرر ملکہ فیہ بعد القسمۃ۔ یہ سب اسوقت کہ بٹوارہ سے پہلے باندی بچہ جنی ہو۔ اور اگر بعد بٹوارہ کے جنی تو وہ موصی لہ کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ اسکی خالص ملک کی پیداوار ہے کیونکہ بعد بٹوارہ کے اسکی ملکیت جم چکی ہے۔

فصل فی اعتبار حالۃ الوصیۃ

فصل ہذا حالت وصیت کے اعتبار میں۔

ف۔ پس اگر حالت اس قابل نہو کہ جس سے وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہوگی۔ قال واذا اقر المریض لامرأۃ بدین او اوصی لہا بشئی او وہب لہا ثم تزوجہا ثم مات جاز الاقرار وبطلت الوصیۃ والہبۃ۔ اگر مریض مرض الموت نے کسی عورت کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا یا اسکے واسطے کچھ مال کی وصیت کی یا اسکو کچھ ہبہ کیا پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر مر گیا تو اقرار مذکور جائز رہیگا اور وصیت وہبہ باطل ہوگا۔ لان الاقرار ملزم بنفسہ وہی اجنبیۃ عند صدورہ ولہذا یعتبر من جمیع المال ولا یبطل بالدین اذا کان فی حالۃ الصحۃ او فی حالۃ المرض الا ان الثانی یؤخر عنہ۔ کیونکہ اقرار خود حجت ملزمہ ہے یعنی آدمی پر جو اقرار کرے لازم ہوتا ہے اور عورت مذکورہ بوقت صدور اقرار کے محض اجنبیہ تھی یعنی مقر کی زوجہ نہیں تھی اور اسی جہت سے اقرار کا اعتبار تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوتا ہے (حتی کہ اگر مقدار قرضہ اسکی تہائی ترکہ سے زائد ہو تو کل اقرار معتبر ہوگا اور ترکہ سے دیا جائیگا) اور اقرار مذکور بوجہ دوسرے قرضہ کے بھی باطل نہیں ہوتا ہے خواہ قرضہ دیگر بحالت صحت ہو یا مرض ہو صرف اتنا فرق ہوگا کہ قرضہ صحت کو قرضہ مرض پر مقدم کیا جائیگا ف۔ پس قرضہ صحت پہلے ادا کر دیا جائیگا پھر باقی رہا تو اس سے قرضہ مرض و اقراری ادا کیا جائیگا۔ بخلاف الوصیۃ لانہا ایجاب عند الموت وہی وارثۃ عند ذلک ولا وصیۃ لوارث۔ برخلاف وصیت کے (کہ وہ بوقت صدور کے ایجاب نہیں ہے بلکہ) بوقت موت کے ایجاب ہے اور اسوقت یہ عورت اس مریض کی وارثہ زوجہ ہے حالانکہ بحکم حدیث کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ والہبۃ وان کانت منجزۃ صورۃ فہی کالمضاف الی ما بعد الموت حکما لان حکمہا یتقرر عند الموت الا تری انہا یبطل بالدین المستغرق وعند عدم الدین تعتبر من الثلث۔ رہا ہبہ تو وہ اگرچہ صورت میں فی الحال تمام معلوم ہوتا ہے لیکن از راہ حکم کے وہ بعد الموت کی جانب مضاف ہے کیونکہ ہبہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا کہ جب مریض مذکور مر جاوے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مریض مذکور پر قرضہ مستغرق ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو تو یہ ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور بر تقدیریکہ قرضہ نہو

تو بھی پس ہبہ کا اعتبار صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے ف — کیونکہ مریض کے مال سے سوائے ایک تہائی کے
وارثون کا حق متعلق ہوگیا پس زمانہ مین جب تک انکی اجازت نہو تب تک ہبہ تمام نہوگا پس معلوم ہوا کہ ہبہ کا حکم ابھی
موقوف ہے اور بعد موت کے معلوم ہوگیا اور اس وقت مین عورت مذکورہ اسکی وارثہ وزوجہ ہے تو ہر دو ہبہ یعنی وصیت کو
زوجہ کے واسطے جائز نہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وان اقر المریض لابنہ بدین وابنہ نصرانی او
وہب لہ او اوصی لہ فاسلم الابن قبل موتہ بطل ذلک کلہ۔ اگر مریض مرض الموت نے جو مسلمان ہے اپنے
پسر کے واسطے جو نصرانی ہے کسی قدر قرضہ کا اقرار کیا یا کچھ وصیت کی یا اسکو کچھ ہبہ کیا پھر اسکی موت سے پہلے بیٹا مسلمان
ہوگیا تو یہ سب باطل ہوگیا ف — یعنی اقرار یا ہبہ یا وصیت کچھ ہو باطل ہوگیا۔ اما الہبۃ والوصیۃ فلما قلنا انہ
وارث عند الموت وہما ایجابان عندہ او بعدہ۔ ہبہ و وصیت کا باطل ہونا بدلیل مذکورہ بالا ہے کہ پسر مذکور
بروقت موت موصی کے وارث ہے حالانکہ ہبہ و وصیت کا ایجاب ہونا بوقت موت یا بعد موت ہوتا ہے ف — کیونکہ
وصیت تو ظاہر ہے کہ بوقت موت کے ایجاب ہے حالانکہ اسوقت بیٹا بوجہ مسلمان ہونے کے وارث ہوگیا ہے اور ہبہ کا تمام
ہونا بعد موت کے ظاہر ہوگا بنا برین تقریر کے جو اوپر مذکور ہوئی تو جسوقت وصیت یا ہبہ کا ایجاب ہوگا اسوقت
پسر مذکور وارث ہوگیا ہے پس وہ میراث پاویگا اور ہبہ و وصیت باطل ہے۔ باقی رہا اقرار کیونکر باطل ہوا تو فرمایا کہ۔
والاقرار وان کان ملزما بنفسہ ولکن سبب الارث وہو البنوۃ قائم وقت الاقرار فیعتبر فی ایراث
تہمۃ الاختیار۔ اقرار اگرچہ بذات خود ملزم ہے یعنی جو اقرار کیا اسکو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن فرزندی جو وارث ہونے کا
سبب ہے وہ اقرار کے وقت بھی موجود تھی (اگرچہ فرزند مذکور اسوقت بوجہ کفر کے میراث کے قابل نہ تھا) تو یہی سبب
اس تہمت کے واسطے معتبر ہوگا کہ اسنے بعض فرزند کو دوسرون پر ترجیح دی ف — بلکہ کفر کے ساتھ زیادہ تر یہ
تہمت موثر ہے کیونکہ تعلق فرزندی سے اسنے کچھ مال دینا چاہا جب یہ جانا کہ وہ بوجہ بقاے کفر کے وارث نہوگا۔ پھر جب
وارث ہوگیا تو جس اقرار مین تہمت ہے وہ باطل ہوگیا۔ اور یہ صرف اس مقام پر اسوجہ سے تہمت ہوا کہ پسر مذکور بروقت
اقرار کے بھی پسر تھا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف مسئلہ سابق کے ف — جبکہ مریض نے ایک عورت کے واسطے
اقرار کیا پھر اسکو زوجہ بنایا کہ وہان اسکے وارثہ ہوجانے کے باوجود اقرار مذکور صحیح رہا اور تہمت معتبر نہوئی۔ لان
سبب الارث الزوجیۃ وہی طارئۃ۔ اسواسطے کہ وارث ہوجانے کا سبب اس عورت کا زوجہ ہوجانا حالانکہ
زوجہ ہونا بعد کو طاری ہوا ہے ف — اور وقت اقرار کے یہ امر موجود نہین تھا تو اسمین کوئی تہمت نہین ہے اور اگر وجہ
تہمت موجود ہو تو یہان بھی اقرار باطل ہے۔ حتی لو کانت الزوجیۃ قائمۃ وقت الاقرار وہی نصرانیۃ ثم اسلمت
قبل موتہ لا یصح الاقرار لقیام السبب حال صدورہ۔ حتی کہ اگر اقرار کے وقت زوجہ ہونا موجود ہو حالانکہ یہ زوجہ
نصرانیہ ہے (جو وارثہ نہین ہوسکتی ہے) پھر عورت مذکورہ اسکی موت سے پہلے مسلمان ہوگئی تو اقرار مذکور صحیح نہوگا کیونکہ
صدور اقرار کے وقت سبب موجود تھا ف — کہ یہ عورت اسکی نصرانیہ زوجہ تھی اور محض اجنبیہ نہین تھی۔ وکذا
لو کان الابن عبدا او مکاتبا فاعتق لما ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر پسر مذکور غلام یا مکاتب ہو پس وہ آزاد کردیا گیا
تو اسکے حق مین بھی بدلیل مذکورہ بالا اقرار و وصیت و ہبہ باطل ہے ف — صورت یہ کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا
اور نکاح مین اولاد آزاد ہونے کی شرط نہین تھی پس ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس پسر کے واسطے
دو ہزار درم کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کردیا یا بکر نے اسکو کسی قدر مال پر مکاتب کیا تھا اور
وہ ادا کرکے آزاد ہوگیا یا بکر نے ثواب کی نیت سے آزاد کردیا پھر زید مرا تو اقرار مذکور باطل ہوگیا کیونکہ اقرار مذکور کا سبب

یعنے فعل فرزندی بروقت اقرار مذکور کے موجود تھا تو اسمین تہمت ہی کہ شاید بیٹے دوسرے وارثون پر اسکو ایکطرح کی ترجیح دی لیکن مخفی نہین کہ اس فرزند کے حق مین نسبت فرزندی اگرچہ اقرار مذکور کے وقت موجود ہی لیکن جب وہ غلام ہی تو جو کچھ اقرار کیا وہ اس غلام کی ملک نہین ہوسکتا بلکہ غلام مذکور مع اس مال کے اپنے مولی کی ملک ہوگا پھر تہمت کی کیا وجہ ہوگی اسی واسطے کتاب الاصل مین تفصیل ہی اگرچہ غلام مذکور مکاتب ہو چنانچہ لکھا۔ وذکر فی کتاب الاقرار ان لم یکن علیہ دین یصح لانہ اقر لمولاہ وہو اجنبی وان کان علیہ دین لایصح لانہ اقرار لہ وہو ابنہ۔ اور مبسوط کی کتاب الاقرار مین مذکور ہی کہ اگر اس فرزند غلام پر قرضہ نہو یعنے مثلاً یہ محض غلام ہو یا مولی نے اسکو مکاتب کیا اور وہ قرضدار نہین ہوا ہی تو باپ کا اقرار اسکے حق مین صحیح ہوگا اگرچہ وہ قبل موت زید کے آزاد ہوجاوے اسواسطے کہ اقرار مذکور اسکے مولی کے واسطے ہوا اور مولی محض اجنبی شخص ہی اور اگر وقت اقرار کے غلام مکاتب مذکور پر قرضہ ہو تو اقرار صحیح نہین ہی اسواسطے کہ یہ اقرار اسی قرضدار مکاتب کے واسطے ہوگا حالانکہ وہ اسکا بیٹا ہی ف۔ پس یہ تفصیل تو اقرار کی صورت مین ہی۔ رہی وصیت و ہبہ۔ والوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا ان المعتبر فیہا وقت الموت اور وصیت اسوجہ سے اس غلام فرزند کے حق مین باطل ہوئی کہ ہمنے اوپر بیان کیا کہ وصیت کے بارہ مین موت کا وقت معتبر ہی ف۔ کیونکہ وصیت تو وقت موت کی ایجاب ہی حالانکہ موت کے وقت وہ آزاد ہی اور وارث ہی پس وارث کے حق مین وصیت باطل ہی۔ واما الہبۃ۔ رہا ہبہ تو اسکے بارہ مین دو روایتین مختلف ہین۔ فیروی انہا تصح لانہا تملیک فی الحال وہو رقیق۔ پس روایت کیا جاتا ہی کہ اس فرزند غلام کے حق مین ہبہ صحیح ہی اسواسطے کہ ہبہ تو فی الحال مالک کرنے کا نام ہی اور فی الحال وہ غلام ہی ف۔ تو کوئی وجہ عدم جواز کی نہین ہی۔ لیکن یہ روایت ضعیف ہی۔ وفی عامۃ الروایات ہی فی مرض الموت بمنزلۃ الوصیۃ فلا تصح۔ اور عامۂ روایات مین مرض الموت مین جو ہبہ ہو بمنزلۂ وصیت ہوتا ہی تو ہبہ بھی صحیح نہین ہی ف۔ تو گویا اسنے وقت موت کے ہبہ کیا حالانکہ اسوقت وہ وارث ہی لہذا حکم ہبہ کا نفاذ بوقت موت ہوتا ہی کیا نہین دیکھتے کہ اگر مریض پر قرضہ مستغرق ہو تو ہبہ مذکور باطل ہوجاتا ہی اور اگر قرضہ مذکور نہو تو تہائی سے معتبر ہوتا ہی چنانچہ اوپر مذکور ہوچکا۔ اور اسی سے یہان مسائل کا استخراج ہوگا کہ اگر موافق روایت ضعیفہ کے ہبہ صحیح ہو تو دیکھا جائیگا کہ جو کچھ ہبہ کیا ہی اگر بقدر تہائی ترکہ کے یا کم ہو تو نافذ ہوگا اور تہائی سے زائد وجہ حق وارثان کے مسترد ہوگا۔ یہ اسوقت کہ میت پر قرضہ مستغرق نہو ورنہ کل مسترد ہوگا۔ فافہم۔ پھر معلوم ہوا کہ اصل یہ ہی کہ مرض الموت مین جو ہبہ واقع ہو وہ بمنزلۂ وصیت ہی۔ قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تطاول ذلک ولم یخف منہ الموت فہبتہ من جمیع المال لانہ اذا تقادم العہد صار طبعا من طباعہ ولہذا لایشتغل بالتداوی۔ مف۔ جو شخص اٹھ نہین سکتا اور مفلوج جسکو فالج نے مارا ہی اور اشل جو شل ہوگیا ہو اور مسلول جو مرض سل یعنے زخم الریہ یعنی پھیپھڑے مین گرفتار ہو (اور غالبا جب دایان پھیپھڑا ماؤف ہو تو مدت تک زندہ رہتا ہی) غرضکہ ان امراض کے مریض نے ہبہ کیا تو اسمین دو صورتین ہین) اگر اسکو تطاول ہوا یعنے زمانہ دراز ہوگیا حتی کہ اس سے مرجانے کا خوف فی الحال نہین رہا تو اسکا ہبہ پورے مال سے معتبر ہو (گویا تندرست نے ہبہ کیا تو پورے مال ترکہ سے ہبہ نافذ کیا جائیگا) اسواسطے کہ جب زمانہ دراز ہوا تو یہ مرض منجملہ اسکی طبائع کے ایک طبیعت ہوگیا یعنی گویا اسکی طبیعت ہی اس حالت پر مجبول ہوئی ہی اسی وجہ سے وہ دوا کرنے مین مشغول نہین ہوتا ہی ف۔ اگر کہا جاوے کہ اس مرض کا کالعدم ہونا فقط زمانہ کی درازی سے ہی ورنہ نہایت نادر ہی کہ اچھا ہوجاوے جواب یہ کہ ہان وہ درازی کی وجہ سے بمنزلۂ تندرستون کے اپنے تصرفات مین قرار دیا گیا۔ و تو صاحب فرما

ہین

بعد ذلک فہو کمرض حادث۔ اور اگر وہ بیماری ہمیشہ کسی وقت بستر سے لگ گیا تو جدید مرض کے مانند سمجھا جائیگا ف۔ کہ ابتدا ہبہ وغیرہ تصرفات کے اب اسکو مرض جدید لاحق ہوا جس سے مرجائیگا تو اسکی ہبہ وغیرہ میں کچھ خلل نہوگا۔ یہ اسوقت کہ ان امراض سے وہ متطاول ہو یعنی زمانہ دراز ہوگیا۔ فان وہب عندما اصابہ ذلک ومات من ایامہ فہو من الثلث اذا صار صاحب فراش لانہ یخاف منہ الموت ولہذا یتداوی فیکون مرض الموت واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر اسنے اس مرض کنجیا دفالج وغیرہ کے لاحق ہونے کے وقت ہبہ کیا اور انھیں ایام میں مرگیا (زمانہ دراز نہیں ہوا) تو تہائی سے اسکا اعتبار ہوگا بشرطیکہ وہ بستر سے لگ گیا یہاں تک کہ مرگیا ہو اسواسطے کہ مرض ایسا ہوا کہ جس سے موت کا خوف ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرنے میں مشغول ہوتا ہے تو یہ مرض الموت کے افراد میں سے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب العتق فی مرض الموت

یہ باب مرض الموت میں آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن اعتق فی مرضہ عبدا او باع وحابی او وہب فذلک کلہ جائز (وصیۃ) وہو معتبر من الثلث۔ اگر ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں اپنا غلام آزاد کیا یا کچھ مال فروخت کیا جسمیں محابات کی یعنی قیمت سے کم پر فروخت کیا یا کسی کو کچھ ہبہ کیا تو یہ سب جائز ہے (اور بعض نسخ قدوری میں لکھا کہ یہ سب وصیت ہے) اور اسکا اعتبار تہائی ترکہ سے ہوگا (کل مال سے نہوگا) ویضرب بہ مع اصحاب الوصایا۔ اور اسکو صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کیا جائیگا ف۔ یعنی مثلاً غلام کی آزادی میں دیکھا جاوے کہ غلام مذکور اسکی تہائی ترکہ سے نکلتا ہے یا نہیں پس اگر وہ تہائی سے نکل آیا تو آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ مریض مذکور نے کسی دوسرے کے واسطے وصیت نکی ہو اور اگر اسنے زید کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو تہائی میں غلام مذکور زید کے ساتھ مساوی ہے حتی کہ نصف غلام آزاد ہوگا اور نصف کے واسطے سعایت کر کے وارثوں کو ادا کرے اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پاویگا۔ اسی طرح اگر مال میں کسی مشتری کے ہاتھ سو درم کو بیچا حالانکہ اسکی قیمت چار سو درم ہے تو تین سو درم مشتری کے واسطے بمنزلہ وصیت ہیں جو تہائی ترکہ سے بصورت مذکورہ معتبر ہونگے۔ اسی طرح اگر زید کو مریض نے مثلاً ایک غلام ہبہ کیا تو یہ تہائی ترکہ سے وصیت نافذ ہوگی اور اسمیں بھی صورت مذکورہ کے موافق لحاظ کیا جائیگا۔ اور عتق و بیع و ہبہ سب جائز ہیں۔ وفی بعض النسخ فہو وصیۃ مکان قولہ جائز۔ اور بعض نسخوں میں بجائے جائز کے لکھا کہ یہ سب وصیت ہے ف۔ یعنی غلام کے حق میں آزادی گویا اسکے حق میں رقبہ کی وصیت ہے اور مشتری کے حق میں بقدر محابات کے اور موہوب لہ کے حق میں عین ہبہ بمنزلہ وصیت ہے۔ والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع اصحاب الوصایا لاحقیقۃ الوصیۃ لانہا ایجاب بعد الموت وہذا منجز غیر مضاف۔ اور وصیت کہنے سے مراد یہ کہ ایک تو یہ تہائی سے معتبر ہوگا اور دوم یہ شخص بھی دیگر صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ عتق و محابات و ہبہ درحقیقت وصیات ہیں کیونکہ وصیت حقیقی تو بعد موت کے ایجاب ہوتی ہے حالانکہ عتق و بیع و ہبہ بالفعل تصرفات ہیں نہ کہ بعد موت کے جانب مضاف ہیں ف۔ تو حقیقی وصیت نہیں ہیں بلکہ حکم میں بمنزلہ وصیت ہیں۔ پھر مریض کے وصیات کا اعتبار مثل تندرستوں کے کل مال سے نہیں ہوتا ہے بلکہ تہائی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ تندرست کے مال سے تو کسی کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ والاعتبار من الثلث لتعلق حق الورثۃ۔ اور مریض کی صورت میں تہائی سے اعتبار ہونا اس وجہ سے کہ

اسکے مال سے وارثون کا حق متعلق ہوچکا ہو ف۔ بلکہ حالت مرض الموت مین یہ تصرفات یعنی وصیت مین کہ تہائی
ترکہ سے انکا نفاذ ہوگا اگر وارثون نے زائد مین اجازت نہ دی۔ **وکذلک ما ابتدأ المریض ایجابه علی نفسه
کالضمان والکفالة فی حکم الوصیة**۔ اور اسی طرح ہر تصرف جو مریض نے اپنے اوپر بطور واجب پیدا کر لیا مانند
ضمانت وکفالت کے وہ بھی وصیت کے حکم مین ہو ف۔ کہ وہ تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا چنانچہ اگر مریض نے زید کی طرف
سے بکر کے واسطے ہزار درم کی کفالت یا ضمانت کر لی تو بعد موت کے کل ترکہ سے یہ درم نہین لیے جاوینگے بلکہ فقط تہائی
ترکہ سے اعتبار ہو۔ **لانه متهم فیه کالهبة**۔ اسواسطے کہ مریض مذکور اسکو اپنے اوپر لازم کرنے مین مانند ہبہ کے متہم ہو
ف۔ تو کل ترکہ پر یہ قرضہ مقدم نہوگا بلکہ میت کے واسطے جو تہائی مال دیا گیا ہو اسمین اسکا تصرف معتبر سمجھا جائیگا
حتی کہ اگر اسکا تہائی مال مثلاً ہزار درم یا زیادہ ہو تو مکفول لہ کو یہ روپیہ کل وصول ہوگا جبکہ مریض نے کوئی وصیت نہ کی
ہو ورنہ موصی لہ کے ساتھ شریک ہوگا علی ما قیل اور اگر تہائی صرف سو درم یا کم وبیش ہون تو مکفول لہ اسی مقدار مین حقدار
ہو۔ **وکل ما اوجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه فی حال صحته اعتبارا بحال الاضافة دون
حال العقد**۔ اور آدمی نے جو امر کہ اپنی موت کے بعد واجب کیا ہو تو اسکا اعتبار تہائی مال سے ہو اگرچہ اس شخص نے
اپنی تندرستی کی حالت مین واجب کیا ہو اسواسطے کہ حالت عقد معتبر نہین بلکہ حالت اضافت کا اعتبار ہو ف۔ اور
اضافت بعد موت ہو حالانکہ اسوقت وہ صرف تہائی کا مالک ہو تو اصل اعتبار صرف تہائی سے ہو اور اگر وارث لوگ کل کی
اجازت دیدین تو یہ وارثون کی طرف سے احسان ہو۔ غرضکہ حالت اضافت معتبر ہو اگرچہ حالت عقد مین وہ تندرست ہو
یہ سب ایسے تصرف مین ہو جو نافذ نہین کیا۔ **وما نفذه من التصرف فالمعتبر فیه حالة العقد**۔ اور آدمی نے جو تصرف
نافذ کر دیا یعنی بالفعل پورا کر دیا اور اسکو بعد موت پر نہین رکھا تو اسمین حالت عقد معتبر ہو یعنی اس عقد کے وقت اسکی
حالت دیکھی جاوے کہ وہ تندرست ہو یا مریض ہو۔ **فان کان صحیحا فهو من جمیع المال وان کان مریضا
فمن الثلث**۔ پس اگر تندرست ہو تو اسکا یہ تصرف اسکے کل مال سے معتبر ہوگا (اگرچہ اسکے بعد مریض ہوکر مر جاوے)
اور اگر تصرف کی حالت مین مریض ہو کہ جس سے مر گیا بدون تطویل و استداد زمانہ کے تو اسکا اعتبار اسکی تہائی مال سے
ہوگا ف۔ پس اگر تہائی سے یہ تصرف برآمد ہوتا ہو مثلاً غلام آزاد کیا یا محابات کی یا ہبہ کیا پس یہ تہائی سے برآمد ہوا
تو نافذ ہوچکا اور اگر تہائی سے برآمد نہو تو تہائی سے جسقدر زائد ہو وہ وارثون کی اجازت پر موقوف ہو کیونکہ اسکے
مال سے وارثون کا حق متعلق ہو۔ یہ سب اس مرض مین کہ جس سے وہ بستر سے لگ کر مر گیا ہو یعنی مرض الموت کا
مرض ہو۔ اور شامی مین نقل کیا کہ بستر سے لگ جانا یہ کہ نماز بیٹھے جائز ہو۔ اور استداد کا زمانہ ایک سال ہو کما فی المجتبی
اور کتاب النکاح مین فی الجملہ گزرا اور جامع الرموز مین ذخیرہ سے نقل کیا کہ قول مختار یہ کہ جس مرض سے غالباً موت ہو
اگرچہ بستر سے نہ لگے وہ مرض الموت ہو۔ انتہی۔ اقول تقیید چاہیے کہ سال بھر تک زندہ نہ رہے ۔م۔ تجرید البزازیہ مین
ہو کہ جو اپنے حوائج ذاتی کے واسطے نہ نکلے۔ انتہی۔ اور عالمگیریہ مین اقوال دیگر بھی مذکور ہین اور اظہر یہ کہ غالباً موت
ہو اور سال نہ گزرے۔ **وکل مرض صح منه فهو کحال الصحة لان بالبرء تبین انه لا حق لاحد فی ماله**۔ اور ہر مرض
جس سے آرام ہو جاوے تو یہ مرض بمنزلہ صحت ہو یعنی حکم تصرفات مین بمنزلہ صحیح ہو اسواسطے کہ تندرست ہو جانے
سے ظاہر ہوا کہ اسکے مال مین کسی کا حق متعلق نہین تھا ف۔ پھر واضح ہو کہ تصرف مریض سے وہ تصرف مراد ہو جو
انشاء مثبت فی الحال اسکا ایجاد ہوا اور اسمین تبرع کے معنی بھی ہون حتی کہ اگر اخبار ہو جیسے اقرار قرضہ وغیرہ یا اسمین تبرع
نہو جیسے نکاح کا دین مہر ہوتا ہو وہ کل مال سے معتبر ہوتا ہو اگرچہ قرضہ صحت وثابت بہ نسبت قرضہ اقراری کے مقدم ہو

پھر واضح ہو کہ صاحبان وصیت حقیقی و حکمی کا باہم حصہ دار ہونا اسوقت کہ تہائی میں قیمت کی گنجایش ہو یا کل تہائی سے زائد نہو یا وصایا مساوی درجہ پر ہوں - قال وان حابی ثم اعتق وضاق الثلث عنہما - اگر مریض نے پہلے ایک شخص کے ساتھ بیع میں محابات کی یعنی اپنا مال اسکے ہاتھ بہت کم قیمت کو بیچا یا اسکا مال قیمت سے بہت زائد قیمت کو خرید لیا پھر اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ مریض کا تہائی ترکہ ان دونوں کی گنجایش نہیں رکھتا ہے ف — تو ایسی صورت میں کیا حصہ میں اشتراک ہوگا یا ایک وصیت کو دوسرے پر تقدیم ہوگی پس اسمیں امام و صاحبین کا خلاف ہے کہ - فالمحاباۃ اولے عند ابی حنیفۃ رح وان اعتق ثم حابی فہما سواء - امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک محابات اولی ہے در صورتیکہ محابات اول ہو اور اگر پہلے اول اپنا غلام آزاد کیا پھر کسی کے ساتھ محابات کی تو اس صورت میں محابات و عتق دونوں برابر ہیں ف — حتی کہ دونوں کو حصہ رسد شریک کیا جائیگا - وقالا العتق اولے فی المسألتین - اور صاحبین رح نے فرمایا کہ دونوں مسئلوں میں عتق اولے ہے ف — اور یہی قول شافعی رح و احمد رح و اکثر علماء ہے ع - والاصل فیہ ان الوصایا اذا لم یکن فیہا ما جاوز الثلث فکل من اصحابہا یضرب بجمیع وصیتہ فی الثلث لا یقدم البعض علی البعض الا العتق الموقع فی المرض والعتق المعلق بموت الموصی کالتدبیر الصحیح والمحاباۃ فی البیع اذا وقعت فی المرض - قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ جب وصیتوں میں ایسی وصیت نہو کہ تہائی سے تجاوز ہو تو صاحبان وصیت میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دار لگایا جائیگا ف — مثلاً تہائی مال میت چار ہزار درم ہے اور زید کے واسطے ایک ہزار کی اور بکر کے واسطے دو ہزار کی اور خالد کے واسطے تین ہزار کی اور شبیب کے واسطے دو ہزار کی وصیت ہے تو جملہ وصیتیں آٹھ ہزار درم ہیں خواہ حقیقی ہوں یا بطور دیگر ہوں اور انمیں سے کوئی وصیت ایسی نہیں کہ تہائی سے زائد ہو تو جملہ اصحاب وصیت کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جاوے چنانچہ اس صورت مذکورہ میں ہر ایک کو اپنی مقدار سے نصف ملیگا م - خلاصہ یہ کہ بعض اہل وصیت کو بعض دیگر پر مقدم نہیں کیا جائیگا سوائے تین صورتوں کے ایک یہ کہ مرض کی حالت میں عتق واقع کیا ہو دوم وہ عتق کہ موصی کی موت پر معلق ہو - جیسے بطور صحیح مدبر کیا ہو - سوم مرض کی حالت میں بیع میں محابات کی ہو ف — کہ یہ البتہ مقدم ہیں پس سوائے ان تین مسئلوں کے یعنی دو عتق و ایک محابات کے خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہوں باقی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ کوئی تہائی سے تجاوز نہیں ہے تو انمیں ہر ایک اپنی پوری مقدار سے حصہ دار لگایا جائیگا اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہوگی - لان الوصایا قد تساوت والتساوی فی سبب الاستحقاق یوجب التساوی فی نفس الاستحقاق - اس دلیل سے کہ وصیتیں برابر ہیں (اور وصیت ہی استحقاق کا سبب ہے) اور استحقاق کے سبب میں برابر ہونا موجب ہے کہ نفس استحقاق میں مساوات ہو ف — پس سب ہی استحقاق میں مساوی ہیں تو ہر ایک اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا چنانچہ مثال مفروضہ میں سب کا مجموعہ آٹھ ہزار درم ہوا حالانکہ تہائی ترکہ صرف چار ہزار درم ہے تو ہر ایک کی مقدار حق میں سے نصف مقدار پہونچیگی اور یہ نہیں ہوگا کہ انمیں سے کسی کو اسکا پورا حق مقدم کرکے دیدیا جاوے اسی طرح بعض کو بعض پر مقدم کیا جاوے بلکہ سب کو برابر کرکے حساب حصہ رسد کردیا جائیگا - ہاں تین صورتیں مستثنی ہیں یعنے دو عتق و ایک محابات تو انمیں سے عتق کو مقدم کیا جاتا ہے - وانما قدم العتق الذی ذکرناہ آنفا لانہ اقوی فانہ لا یلحقہ الفسخ من جہۃ الموصی وغیرہ یلحقہ - اور یہ عتق جسکو ہمنے ابھی ذکر کیا ہے یعنے عتق بحالت مرض و عتق معلق بمرض تو یہ عتق اسی جہت سے مقدم کیا جاتا ہے کہ وہ بہ نسبت دیگر وصایا کے قوی ہے کیونکہ موصی کی جانب سے اسکو فسخ کرنا حق نہیں ہوسکتا اور سوائے عتق

دیگر وصایا کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے ف۔ چنانچہ جب تندرست نے کسی غلام مملوک کو کہا کہ تو میری موت پر آزاد ہے تو وہ
اس قول سے رجوع نہیں کر سکتا بخلاف اسکے اگر کسی کے واسطے چوتھے حصہ مال کی وصیت کی تو اسکو اختیار ہے کہ اپنی وصیت
سے رجوع کر جاوے حتی کہ اگر وصیت سے منکر ہو جاوے تو بھی بنابر فتوی متاخرین کے رجوع ہے کما فی الشامی وغیرہ
پس جبکہ عتق منجز یا معلق کو بہ نسبت دیگر وصایا کے جو فسخ ہو سکتے ہیں اقوی پایا تو تہائی میں سے پہلے اسکو نافذ
کیا جائیگا۔ اچھا محابات کا حال بیان کرنا چاہیے تو فرمایا۔ وکذالک المحاباة لا یلحقہ الفسخ من جہة الموصی۔
اور اسی طرح محابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی جانب سے اسکو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے ف۔ کیونکہ جب بیع یعنی
خرید یا فروخت کسی دامون پر لازم ہو گئی تو اب وہ فسخ نہیں کر سکتا اور بطلان بوجہ حق ورثہ ہے نہ از جانب موصی۔ پس
معلوم ہوا کہ محابات بھی عتق کی مساوی ہے۔ تو محابات کو بھی عتق کی طرح قابل فسخ وصیتوں پر بالاتفاق مقدم کیا جائیگا
واذا قدم ذلک فما بقی من الثلث بعد ذلک یستوی فیہ من سواہما من اہل الوصایا ولا یقدم البعض
علی البعض۔ اور جب عتق ومحابات کو مقدم کر دیا گیا یعنی میت کی تہائی میں سے ان دونوں کو پہلے نافذ کر دیا گیا اور
دیگر وصیتیں بھی ہیں تو بعد اسکے تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا اسمین سوائے ان دونوں کے باقی صاحبان وصیت برابر
کے شریک ہونگے یعنی ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے مساوی مستحق ہے یعنی بعض کو بعض پر تقدیم نہیں کیا جائیگی ف۔
پھر اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ عتق ومحابات میں سے کسکو مقدم کیا جاوے پس صاحبین کے نزدیک
عتق بہر حال مقدم ہے اور امام رح کے نزدیک اگر اول عتق ہو تو عتق ومحابات برابر ہیں اور اگر محابات اول واقع ہوئی
تو وہی مقدم ہے۔ لہما فی الخلافیة ان العتق اقوی لانہ لا یلحقہ الفسخ۔ اور صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافی
میں یہ ہے کہ عتق بہ نسبت محابات کے زیادہ قوی ہے اسواسطے کہ عتق کو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ف۔ یعنی موصی
کی جانب سے عتق فسخ نہیں ہو سکتا اور غلام کی جانب سے بھی فسخ نہیں ہو سکتا۔ والمحاباة یلحقہ۔ اور محابات کو
فسخ لاحق ہو سکتا ہے ف۔ یعنی موصی کی جانب سے اگر فسخ ممکن نہیں تو مشتری کی جانب سے فسخ ممکن ہے اسطرح
کہ مثلاً مریض نے چار ہزار درم کی چیز بعوض ہزار درم کے فروخت کی اور اسکا کچھ مال دیگر نہیں ہے اور وارثون نے
اجازت نہ دی تو مشتری سے کہا جاویگا کہ صرف میت کی تہائی تک محابات ملیگی اور باقی قیمت اسکے وارثون کے واسطے
پوری کرے ورنہ بیع فسخ کرے پس مشتری چاہے فسخ کر دے تو معلوم ہوا کہ محابات ایسی چیز ہے کہ اسکو فسخ لاحق ہو سکتا ہے
اور عتق کو کسی طرح فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب محابات بہ نسبت عتق کے پہلے واقع ہوئی تو
محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہو۔ جواب یہ کہ اعتبار تو حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔ ولا معتبر بالتقدیم فی الذکر
لانہ لا یوجب التقدم فی الثبوت۔ اور ذکر میں تقدم کرنے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ زبانی الفاظ سے محابات
کا مقدم واقع ہونا قوت میں مقدم ہو جانے کو واجب نہیں کرتا ہے ف۔ اسواسطے کہ یہ قوت تو معنوی چیز ہے کہ
اسمین زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے۔ بلکہ صاحبین نے عتق ومحابات میں قوت کا اعتبار موافق اصل مذکورہ کے
بلحاظ قابل فسخ ہونے یا نہونے کے رکھا جیسے دیگر وصیتوں سے عتق کو ترجیح اسی وجہ سے دی گئی ہے۔ ولہ ان
المحاباة اقوی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ محابات بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہے ف۔ نہ بلحاظ قابل
فسخ وعدم فسخ کے بلکہ بلحاظ عقد معاوضہ وعقد تبرع کے۔ لانہا تثبت فی ضمن عقد المعاوضة فکان تبرعا
بمعناہ لا بصیغتہ والاعتاق تبرع صیغة ومعنی۔ اسواسطے کہ محابات ایسی وصیت ہے جو عقد معاوضہ کے ضمن
مین ثبوت ہوئی ہے تو لفظی صیغہ کی راہ سے یہ محابات کچھ تبرع نہیں بلکہ معنی کی راہ سے تبرع ہے ف۔ کیونکہ وارثون

کے تعلق حق کی وجہ سے صرف میت کے مال میں محابات بطور وصیت ٹھہرائی گئی ہے۔ م۔ یہ آزاد کرنا تو وہ لفظاً و معنی دونوں طرح سے تبرع ہے۔ ف۔ تو بنظر لفظ و صیغہ کے یعنی بنظر ظاہری صورت کے محابات کو اعتاق پر قوت ہے۔ فاذا وجدت المحاباۃ اولاً دفع الاضعف۔ پس جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی واقع ہونے میں عقد محابات بہ نسبت اعتاق کے پہلے ہوا تو محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتاق کو دفع کیا۔ ف۔ پس محابات کو نافذ کرنا تہائی مال سے مقدم کیا جائیگا اور اعتاق اسکا مزاحم نہوگا۔ واذا وجد العتق اولاً وثبت وھو لا یحتمل الدفع کان من ضرورتہ المزاحمۃ۔ اور جب پہلے اعتاق واقع ہوا اور جم گیا اور وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں ہے تو اسکی ضروریات میں سے مزاحمت ہے۔ ف۔ کیونکہ عتق جم گیا ہے اور محابات چاہتی ہے کہ میں مقدم ہوں حالانکہ عتق اٹھ نہیں سکتا تو ضرور ظاہر ہے کہ دونوں میں مزاحمت ہوگی پس ہم نے کہا کہ دونوں مساوی ہیں حتی کہ تہائی میں سے دونوں کو برابر حصہ بقدر اپنی مقدار کے حساب کیا جاوے۔ اور مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہ رح کی تقریر دلیل میں اس لفظی فرق کو یوں تقریر کرنا اولی ہے کہ مریض نے جس شخص کے ساتھ محابات کی وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنے عقد بیع کے ضمن میں ہے اور یہ عقد بحکم شرعی لازم ہوتا ہے تو میت کے حق میں یہ معاملہ بطور شرعی لازم ہے اور قدر محابات بوجہ مزاحمت حق ورثہ کے جو بحکم الٰہی عزوجل ہے نوزدی گئی حتی کہ میراث ورثہ کو مقدم کیا گیا اور میت کا فعل منسوخ ہوا لیکن وہ بطور وصیت کے اسکی تہائی سے اگر ممکن ہے تو ادا کیا جاوے کیونکہ میت اپنے فعل میں ماخوذ ہے پس چونکہ یہ مواخذہ بحکم معاملہ شرعی ہے جس سے ایک بندہ کا حق متعلق ہے کیونکہ بیع لازم ہو چکی تھی تو میت کو اسکے مواخذہ سے بری کرنا بہ نسبت اعتاق کے مقدم ہے کیونکہ اعتاق اسکی طرف سے بمعنی حق غلام کے ایک فعل تبرع ہے حتی کہ اگر وہ کچھ بھی آزاد کرتا تو ماخوذ نہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ حق لازم ہے لہذا بنظر مذکورہ بالا محابات کو مقدم کیا جائیگا مگر جبکہ آزاد کرنے سے غلام کا حق مقدم ہو جاوے پھر محابات واقع ہو تو اب غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہے تو دونوں مزاحم ہوئے۔ فافہم فانہ دقیق واللہ تعالے اعلم۔ م۔ وعلی ھذا قال ابو حنیفہ رح اذا حابی ثم اعتق ثم حابی قسم الثلث بین المحاباتین نصفین لتساویھما ثم ما اصاب المحاباۃ الاخیرۃ قسم بینھا وبین العتق لان العتق مقدم علیھا فیستویان۔ اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اگر اسنے پہلے محابات کی پھر آزاد کیا پھر محابات کی (حتی کہ اعتاق بہ نسبت محابات اول کے پیچھے ہے اور بہ نسبت محابات دوم کے پہلے ہے) تو اسطرح کیا جاوے کہ میت کا تہائی مال اسکے دونوں محاباتوں کے درمیان نصفا نصف کیا جاوے کیونکہ دونوں محابات اپنی ذات میں برابر ہیں پھر دوسری محابات کے پرتے میں جو نصف آیا وہ اس محابات و عتق کے درمیان تقسیم کیا جاوے اسواسطے کہ عتق بہ نسبت محابات دوم کے مقدم ہے تو محابات دوم و عتق دونوں برابر ہوگئے۔ ولو اعتق ثم حابی ثم اعتق قسم الثلث بین العتق الاول والمحاباۃ وما اصاب العتق قسم بینہ وبین العتق الثانی۔ اور اگر اسنے اعتاق کیا پھر محابات کی پھر اعتاق کیا تو اسکی تہائی کو عتق اول اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جاوے پھر جو کچھ عتق کے پرتے میں پڑے وہ عتق اول و عتق دوم کے درمیان تقسیم کیا جاوے۔ ف۔ اسواسطے کہ عتق اول و محابات میں مزاحمت ہے تو انمیں مقاسمہ ہوگا اور عتق دوم کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے لیکن عتق اول و عتق دوم البتہ مساوی ہیں لہذا جو کچھ عتق اول کے حصہ میں پڑا وہ ان دونوں میں بٹوارہ کیا جاوے کیونکہ میت کے واسطے دونوں کی خیرات سے ثواب جمیل حاصل ہوا اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ یہ سب امام ابو حنیفہ رح کے قیاس پر ہوگا۔ وعندھما العتق اولی بکل حال۔ اور صاحبین رح کے نزدیک عتق ہر حال اولی ہے۔ ف۔ خواہ مقدم

واقع ہو یا سفر ہو یا درمیان میں واقع ہو۔ اور مخفی نہیں کہ بنظر مصالح آخرت کے میت کے حق میں قول ابی حنیفہ رح صواب ہے
جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی بان یعتق عنہ بھذہ المائۃ عبد فھلک
منھا درھم لم یعتق عنہ بما بقی عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری طرف سے ان سو درم
کا ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے پھر ان سو درم میں سے ایک درم تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک باقی
(۹۹) درم کے عوض اسکی طرف سے غلام نہیں آزاد کیا جائیگا ف۔ اور صاحبین کے نزدیک آزاد کیا جائیگا جیسا حج
سے حج کرایا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے عتق و حج میں فرق نکالا ہے۔ وان کانت وصیۃ بحجۃ یحج عنہ بما بقی
من حیث یبلغ۔ اور اگر اسنے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو (اور کچھ مال تلف ہو گیا) تو جہاں سے پہنچ سکے
وہاں سے اسکی طرف سے باقی مال سے حج کرایا جائیگا ف۔ بالاتفاق اگرچہ اسمیں سے کچھ مال تلف ہو گیا ہے۔
وان لم یہلک منھا وبقی شیٔ من الحجۃ یرد علی الورثۃ۔ اور اگر اس مال میں سے کچھ تلف نہوا ہو لیکن پورے
مال سے حج کرانے کے بعد کچھ باقی بچ رہا تو وہ موصی کے وارثوں کو واپس دیا جائیگا ف۔ اسمیں بھی اتفاق ہے۔
وقالا یعتق عنہ بما بقی۔ اور صاحبین نے وصیت اعتاق کے مسئلہ میں یہی کہا کہ میت کے مال میں سے باقی سے
غلام آزاد کیا جائیگا۔ لانہ وصیۃ بنوع قربۃ فیجب تنفیذھا ما امکن اعتبارا بالوصیۃ بالحج۔ اس دلیل سے
کہ اعتاق بھی ایک نوع تقرب کی وصیت ہے تو وصیت حج پر قیاس کر کے اسکو بھی جہاں تک ممکن ہو نافذ کیا جائیگا ف۔
پس وصیت اعتاق بوجہ نوع تقرب کے صحیح وصیت ہے اور وجہ قیاس یہ کہ اعتاق و حج دونوں ایک نوع تقرب کی وصیت
ہونے میں مشترک ہیں تو دونوں کا حکم بھی بالقیاس واحد ہے۔ ولہ انہ وصیۃ بالعتق لعبد یشتری بمائۃ۔ اور امام
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وصیت اعتاق ایک وصیت ایسے غلام کے آزاد کرنے کی بابت ہے جو سو درم کو خریدا جاوے
ف۔ اور غلاموں میں باعتبار کمی بیشی قیمت کے تفاوت معلوم ہے تو اسلئے سو درم کا قیمتی غلام آزاد کرنے کی وصیت کی
حالانکہ یہاں اب سو درم باقی نہیں رہے۔ وتنفیذھا فیمن یشتری باقل منہ تنفیذ لغیر الموصی بہ وذلک لا یجوز
اور جو غلام کہ اس سے کم قیمت کو خریدا گیا اس سے وصیت مذکورہ نافذ کرنا ایسی چیز کے ساتھ تنفیذ وصیت ہوگی جسکی
اسنے وصیت نہیں کی حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے ف۔ کیونکہ جو شخص کہ وصیت میں تغیر کرے وہ گنہگار ہے تو گویا
ایسا ہوا کہ اسنے عمدہ غلام فلاں کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور نافذ کرنے والے نے دوسرا گھٹیا غلام آزاد کیا اور یہ
باطل ہے تو وہ بھی باطل ہے۔ اور یہ اعتاق میں اسطرح مخالفت ہوگی۔ بخلاف الوصیۃ بالحج لانھا قربۃ محضۃ ہی
حق اللہ تعالیٰ۔ برخلاف وصیت حج کے کہ اسمیں باقی مال سے نافذ کرنے میں مخالفت نہیں اسواسطے کہ حج محض
قربت ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے ف۔ اسمیں کسی غلام و بندہ کا حق نہیں ہے تو نافذ کرنے والے پر حج ہی کرانا مستحق ہے
والمستحق لم یتبدل۔ اور اس مستحق میں کچھ تبدیل نہیں ہوئی۔ وصار کما اذا اوصی لرجل بمائۃ فھلک
بعضھا یدفع الباقی الیہ۔ اور وصیت حج کا مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص کو سو درم دیئے
جاویں پھر ان درموں میں سے کچھ تلف ہو گئے تو باقی اسکو دیدیے جاوینگے ف۔ کیونکہ کل دینا واجب تھا تو بعض
بھی دینا واجب رہا اور کچھ تبدیل واقع نہیں ہوئی۔ وقیل ھذہ المسألۃ بناء علی اصل آخر مختلف فیہ وھو
ان العتق حق اللہ تعالیٰ عندھما حتی تقبل الشہادۃ علیہ من غیر دعوی فلم یتبدل المستحق وعندہ
حق العبد حتی لا تقبل البینۃ علیہ من غیر دعوی فاختلف المستحق وھذا اشبہ۔ بعض مشائخ و فخر الاسلام
نے کہا کہ یہاں امام و صاحبین کے درمیان ایک اصل اختلافی ہے اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے اور وہ اصل یہ کہ صاحبین کے

نزدیک عتق حق اللہ تعالے ہی حتی کہ بدون دعوی غلام کے اسپر گواہی قبول ہی تو بیان جو عتق حق اللہ تعالے لازم آیا تھا
وہ تبدیل نہیں ہوا (جیسے حج میں ہی) اور امام رح کے نزدیک عتق حق غلام ہی حتی کہ بدون دعوی غلام کے اسپر گواہی
قبول نہیں ہی تو بیان جو امر مستحق تھا وہ بدل گیا۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ اشبہ ہی ف۔ توضیح یہ ہی کہ حج
بالاتفاق حق اللہ تعالی ہی اور اعتاق میں اختلاف ہی امام رح کے نزدیک حق العبد ہی اور صاحبین رح کے نزدیک
حق اللہ تعالے ہی پس سوا اسکے کچھ تلف ہو جانے پر باقی سے حج ادا ہو جاتا ہی اسی طرح یہ حق اللہ تعالی یعنی عتاق
بھی ادا ہو جائیگا اور امام رح کے نزدیک ادا نہوگا۔ اور اصل کے واسطے شاہد یہ ہی کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہون
نے گواہی دی کہ زید نے اپنا فلان غلام آزاد کیا ہی حالانکہ غلام مذکور نے دعوی پیش نہیں کیا ہو تو بالاجماع بدون دعوی
کے وہ گواہی قبول ہوتی ہی جسمین حق اللہ تعالے ہی جیسے زنا وغیرہ۔ اور بیان مفروض یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ
گواہی قبول ہی تو معنی یہ کہ عتق حق اللہ تعالے ہی اور امام رح کے نزدیک قبول نہیں یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہی
تو بدون دعوے قبول نہیں ہی پس اسی اصل اختلافی پر وصیت عتق وحج کا مسئلہ مبنی ہی کہ صاحبین کے نزدیک
دونون یکسان ہین کہ دونون حق اللہ تعالے ہین اور امام رح کے نزدیک فرق ہی اور اشبہ یہی معلوم ہوتا ہی کہ اسی
اصل اختلافی پر یہ مسئلہ وصیت مبنی ہی واللہ تعالے اعلم۔ واضح ہو کہ استدلال مین شیخ مصنف رح نے اشارہ کیا
کہ صحت وصیت کے واسطے لازم ہی کہ ایسے امر کی وصیت ہو جو شرعاً مفید معتبر ہی۔ اور اس اصل پر بہت سے مسائل
ضروری مبنی ہین لہذا انکا ذکر لازم ہی۔ (تذئیل فروع)۔ آدمی پر باقی زکوۃ وکفارات وفدیہ صوم وصلوۃ کی وصیت
واجب ہی۔ سلسلہ عتق کے واسطے وصیت کردہ ہو، و مستحب ہی۔ ت۔ تونگرون کے واسطے مباح ہی۔ و۔ جسکی زبان بند ہوگئی
اگر ایک سال بند رہی حتی کہ گونگے کی طرح اسکے اشارات معہود ہو جاوین تو اسکی وصیت باشارہ جائز ہی ورنہ نہین۔ قالوا
وعلیہ الفتوی۔ الدرر۔ موصی کے انکار وصیت سے رجوع نہیں ہوتا۔ اکثر متون مین یون ہی مذکور ہی۔ اور مجمع مین کہا کہ
بہ یفتی۔ اسی پر فتوی رہیگا۔ عینی رح نے عیون سے نقل کیا کہ رجوع ہی اور اسی پر فتوی ہی اور یہی سراجیہ مین لکھا کہ
اسی پر فتوی ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ علیہ الفتوی سے۔ بہ یفتی۔ زیادہ قوی ہی پس جو متون مین ہی یہی معتمد ہی چنانچہ مسائل
الاختیار مین مذکور ہوا ہی۔ م۔ آخر قول ابو حنیفہ رح یہ کہ صدقہ سے حج نفل افضل ہی۔ البرجندی۔ ایک مریض نے چند
وصیتین کین پھر اچھا ہو کر چندسال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر مرگیا تو اسکی وصیتین باقی ہین بشرطیکہ اسنے یون نہ کہا ہو کہ اگر
مین اس مرض سے مرون تو میری یہ وصیتین ہین۔ القاضیخان۔ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت دیا جاوے یا رسم حج مین
میری طرف سے پانی پلایا جاوے یا سبیل جاری کی جاوے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک وصیت باطل ہی۔ القاضی خان۔
فلان کے چارپاؤن کے واسطے اس بھوسے کی وصیت کی تو باطل ہی اور اگر کہا کہ اس سے فلان کے چوپاؤن کو چارہ
دیا جاوے تو صحیح ہی۔ پھر اگر چوپائے مرجاوین یا فروخت کر ڈالے تو وصیت منقطع ہو جائیگی۔ و۔ تہائی مال کی بیت المقدس
کے واسطے وصیت کی تو اسکی تعمیر و تیل چراغ وغیرہ مین صرف کیا جاوے۔ اور صحیح یہی ہی کہ کعبہ کے واسطے تہائی
مال کی وصیت کی تو اسکے فقراء پر صرف کیا جاوے نہ غیر اقول شاید مراد یہ کہ دیگر فقراء پر نہوگا یا فقط فقراء کے سواے
دیگر کام مین نہوگا۔ م۔ فقراء کوفہ کی وصیت مین جہان کے فقراء پر چاہے صرف کر دے یہی فقراے حاج و فقراے مکہ
کی وصیت مین ہی۔ العالمگیریہ۔ وصیت کی کہ میری موت کے بعد تین روز تک لوگون کے واسطے طعام تیار کیا جاوے
تو وصیت باطل ہی۔ القاضی خان۔ ت۔ اور خانیہ مین فقیہ ابو جعفر سے نقل کیا کہ اگر وصیت کی اسکی موت کے بعد طعام
تیار کرایا جاوے اور جو لوگ تعزیت کے واسطے آوین انکو کھلایا جاوے تو تہائی سے یہ وصیت جائز ہی اور یہ طعام ایسے

ٹرگون کو حلال ہو جو دیر تک ٹھہرین اور دور سے آوین اور انکو حلال نہیں جنکا طول قیام نہو اور اگر یہ طعام بعینہ باقی
نہ رہی ضامن ہوگا ورنہ نہیں - اور در مختار مین بھی لکھا کہ ہم اسکا جواز نقل کر چکے ہین - اقول ہمارے نزدیک اصول
مین مقرر ہوا کہ جہان نص نہو اور قول صحابی موجود ہو تو اسکی اتباع و تقلید واجب ہے حالانکہ جریر بن عبداللہ رضی
اللہ عنہ سے باسناد صحیح روایت ہے کہ ہم لوگ میت کے یہان کھانے کو نیاحت مین شمار کرتے تھے چنانچہ فتح القدیر وغیرہ
مین صحیح ہے اور جب یہ بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے تو جو اوپر مذکور ہوا خلاف اصول ہے بلکہ قوی وہی قول ہے جو شیخ
ابو بکر البلخی رح سے منقول ہوا اور مترجم نے کتاب الجنائز مین لکھا ہے - در مختار مین لکھا کہ مصنف رح نے روایت
اول کو نیاحت والون کے واسطے محمول کر کے باطل کیا اور دوم کو غیرون کے واسطے محمول کر کے جائز کیا ہے - مترجم
کہتا ہے کہ آثار الصحابہ رضی اللہ عنہم مین نیاحت کے معنی معلوم ہوگئے کہ وہان کھانے کو بھی منجملہ نیاحت کے شمار
کرتے تھے تو اب یہ تفصیل خلاف ہے اور تمام کلام فتح القدیر وغیرہ مین ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - وصیت
کی کہ فلان شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھاوے یا بعد موت کے میرا جنازہ فلان شہر کو منتقل کیا جاوے یا فلان کپڑے
مین مجھے کفن دیا جاوے یا میری قبر پر کہگل لگائی جاوے یا اسپر قبہ قائم کیا جاوے یا جو میری قبر کے پاس قرآن
پڑھے اسکو اسقدر مال معین دیا جاوے تو یہ سب باطل ہے - السراجیہ - در مختار مین کہا کہ قبر کی کہگل بقول مختار
مکروہ نہیں ہے اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو دینا جائز ہے - مسائل شتی وغیرہ - قبر کی قرآن خوانی کو زاہدی کی
روایت سے امام محمد رح کے قول پر لیا گیا ہے اور جنائز مین مترجم نے نقل کیا ہے اور شیخین رح سے مکروہ ثابت ہے - واللہ
تعالی اعلم - م - اللہ تعالی کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو باطل ہے - د - اگر کہا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالی
کے واسطے ہے اور ہمارے عرف مین مراد یہ کہ خیرات ہے تو بقول امام محمد رح خیرات کیا جاوے اور یہی اظہر ہے واللہ تعالی
اعلم - م - قرضدار سے کہا کہ جب مین مرون تو تو میرے قرضہ سے جو تجھپر آتا ہے بری ہے تو وصیت صحیح ہے - سمرقند کے
واسطے وصیت کی تو بخارا وخوارزم کے متکلمین داخل ہونگے اور ہمارے ملک کے متکلم داخل نہونگے - ف - شاید بخارا
وخوارزم کے متکلمین اعتقادات صحیحہ کی تعلیم کرتے ہونگے اور شبہات فلاسفہ کی نقل نہ کرتے یا انکار کرتے ہون بخلاف
ان ملکون کے کہ جو شبہات فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے تو گمراہ کرنے والے ہوسکتے ہین طحطاوی - اور شاید وجہ یہ ہو
کہ بخارا وخوارزم مین علماء اصلین متکلمین کا نام ہے جو وہان معتزلہ وفلاسفہ کا رد کرتے ہین اور وہان ضرورت ظاہر ہو لیکن
ہمارے ملکون مین اسکی ضرورت نہیں ہے اور مین نے نہین جانا کہ اہل السنۃ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہین
واللہ تعالی اعلم - م - اگر عقلاء کے واسطے وصیت کی تو علماء زاہدین داخل ہونگے کیونکہ یہی درحقیقت عقلاء ہین
القنیہ - قال ومن ترک ابنین ومائۃ درہم وعبدا قیمتہ مائۃ وقد کان اعتقہ فی مرضہ فاجازا لوارثان
ذلک لم یسع فی شئی - جامع صغیر مین ہے کہ اگر ایک شخص نے فقط دو پسر وارث چھوڑے اور سو درم چھوڑے اور
ایک غلام قیمتی سو درم کا چھوڑا حالانکہ اس غلام کو اسنے اپنے مرض الموت مین آزاد کر دیا تھا جسکے وارثون نے اجازت
دیدی تو یہ غلام کچھ بھی قیمت کے واسطے سعایت نہیں کریگا - ف - حالانکہ اگر اجازت نہ دیتے تو سوائے تہائی ترکہ کے
باقی قیمت کے واسطے سعایت کرتا اور تہائی اسکے واسطے وصیت ہوتی - لان العتق فی مرض الموت وان کان
فی حکم الوصیۃ وقد وقعت باکثر من الثلث الا انہا تجوز باجازۃ الورثۃ لان الامتناع لحقہم وقد اسقطوہ
اسواسطے کہ مرض الموت مین آزاد کرنا اگرچہ بحکم وصیت ہے اور وہ تہائی سے زائد واقع ہوئی ہے لیکن یہ وصیت زائد بھی
وارثون کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے اسواسطے کہ ممتنع ہونا صرف وارثون کے حق سے تھا حالانکہ انھون نے اپنا

حق سالم کر دیا ف ــــ تو وصیت جائز ہو گئی اور وہ وصیت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی۔ قال ومن اوصی بعتق
عبدہ ثم مات فجنی جنایۃ ودفع بہا بطلت الوصیۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام آزاد کرنے کی
وصیت کی پھر مر گیا پھر اس غلام نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کی عوض دیدیا گیا تو وصیت باطل ہو گئی۔ لان الدفع
قد صح لما ان حق ولی الجنایۃ مقدم علی حق الموصی فکذا علی حق الموصی لہ لانہ یتلقی الملک من
جہتہ۔ اسواسطے کہ اس غلام کو جرم میں دینا صحیح ہوا کیونکہ مستحق جرم کا حق تو موصی کے حق پر مقدم ہے پس موصی لہ کے حق پر
بھی بدرجہ اولے مقدم ہوا اسواسطے کہ موصی لہ کو موصی ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ الا ان ملکہ باق فیہ
وانما یزول بالدفع فاذا خرج بہ عن ملکہ بطلت الوصیۃ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ موصی کی ملکیت اس غلام میں
باقی رہتی ہے اور ملکیت جبھی زائل ہوتی ہے کہ یہ غلام دیدیا جاوے یعنی ولی جنایت کو دیا جاوے پس جب یہ غلام ولی
جنایت کو دیا گیا جسکی وجہ سے موصی کی ملک زائل ہو گئی تو وصیت باطل ہو گئی۔ کما اذا باعہ الموصی او وارثہ بعد موتہ
جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کرے یا اسکا وارث بعد موت موصی کے فروخت کرے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے ف
اور معنی یہ ہیں کہ موصی میت پر قرضہ ہے جسکے ادا کرنے کے واسطے وارث نے یہ غلام فروخت کیا تو وصیت باطل ہو گئی۔
اسی طرح جرم کی وجہ سے مستحق جرم کو دینا بھی وصیت باطل کریگا۔ فان فداہ الورثۃ۔ اور اگر وارثوں نے اس غلام
مجرم کا فدیہ دیدیا ف ــــ یعنی وارث کو بحکم شرع یہ اختیار تھا کہ چاہے غلام مجرم کو اسکے جرمانہ خطا میں دیدے یا
اسکا فدیہ دیدے پس ان دونوں باتوں میں سے جو امر وہ اختیار کرے مثل موصی کے اسپر نافذ کیا جائیگا پس وارثوں
نے غلام نہ دیا بلکہ اسکا فدیہ دینا اختیار کیا۔ کان الفداء فی مالہم لانہم ہم الذین التزموہ۔ تو یہ فدیہ خود وارثوں
کے مال پر ہوگا اسواسطے کہ وارثوں ہی نے فدیہ کا التزام کر لیا ف ــــ یعنی انہوں نے خود ہی فدیہ دینا اختیار کیا
ورنہ غلام مجرم کو دے سکتے تھے بلکہ یہ اختیار کرنے تو فدیہ لازم نہیں ہوتا تو انہیں کے فعل سے فدیہ لازم ہوا پس یہی
اپنے مال سے ضامن ہوئے اور غلام مذکور ترکہ میں سالم رہا۔ وجازت الوصیۃ لان العبد طہر عن الجنایۃ بالفداء
کانہ لم یجن فتنفذ الوصیۃ۔ اور وصیت مذکورہ جائز ہو جائیگی اسواسطے کہ فدیہ دینے کی وجہ سے غلام مجرم اس جرم
سے پاک ہو گیا گویا اسنے کوئی جرم نہیں کیا تھا تو وصیت نافذ کیجائیگی۔ قال ومن اوصی بثلث مالہ لاخر فاقر
الموصی لہ والوارث ان المیت اعتق ہذا العبد۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے اپنی تہائی مال کی بکر کے واسطے
وصیت کی پس بکر نے اور زید کے وارث نے اقرار کیا کہ میت نے اپنا یہ غلام آزاد کیا تھا ف ــــ لیکن حالت آزادی
میں موصی لہ و وارث میں اختلاف ہے۔ فقال الموصی لہ اعتقہ فی الصحۃ۔ پس موصی لہ نے کہا کہ میت نے اسکو
اپنی صحت میں آزاد کیا تھا ف ــــ اور یہ مقتضی ہے کہ غلام مذکور کل مال سے بلا سعایت کے آزاد ہو جاوے تو گویا
موصی لہ نے کہا کہ یہ غلام نکالکر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیئے ہے۔ وقال الوارث اعتقہ فی المرض۔
اور وارث نے کہا کہ نہیں بلکہ میت نے اسکو حالت مرض میں آزاد کیا ہے ف ــــ اور یہ مقتضی ہے کہ اعتاق مذکور
غلام کے واسطے بمنزلہ وصیت ہے تو گویا موصی لہ سے مقدم ہے پس جو امر ثابت ہو اسی کے موافق حکم ہوگا پھر دونوں
نے گواہ قائم نہیں کیے۔ فالقول قول الوارث۔ تو قول وارث کا قبول ہوگا ف ــــ فعلی ہذا موصی لہ اس عتق
سے محروم ہو۔ ولا شئی للموصی لہ۔ اور موصی لہ کو کچھ نہیں ملیگا۔ الا ان یفضل من الثلث شئی۔ سوائے دو
صورتوں کے ایک یہ کہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکالنے کے بعد بھی تہائی ترکہ میں سے کچھ بچے ف
تو یہ زیادتی موصی لہ کو دیدی جائیگی تاکہ تہائی پوری ہو جاوے۔ او تقوم لہ بینۃ ان العتق فی الصحۃ۔ یا موصی لہ کے

واسطے گواہ قائم ہوں وہ گواہی دیں کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع ہوا تھا ف۔ جیسے موصی لہ نے دعوی کیا ہو تو اس
صورت میں وارث کا قول رد ہو کر غلام نکلکر باقی ترکہ سے تہائی مال موصی لہ کو دلایا جائیگا اور بدون اسکے وارث کا
قول قبول ہے۔ لان الموصی لہ یدعی استحقاق ثلث ما بقی من الترکۃ بعد العتق لان العتق فی الصحۃ لیس
بوصیۃ ولہذا ینفذ بجمیع المال والوارث ینکرہ۔ اس دلیل سے کہ موصی لہ تو بعد عتق کے باقی ترکہ سے تہائی
وصیت کا مدعی ہے اسواسطے کہ صحت میں جو عتق واقع ہو وہ وصیت نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نافذ
کیا جاتا ہے اور وارث اس امر سے منکر ہے ف۔ اور کہتا ہے کہ غلام کا عتق حالت مرض میں واقع ہوا تو یہ تہائی سے
وصیت ہے۔ لان مدعاہ العتق فی المرض وہو وصیۃ والعتق فی المرض مقدم علی الوصیۃ بثلث المال
فکان منکرا والقول قول المنکر مع الیمین۔ کیونکہ وارث کا مدعا یہ کہ مرض میں عتق واقع ہوا تو وہ وصیت ہے اور عتق
مرض بہ نسبت دیگر وصیت تہائی کے مقدم ہوتا ہے تو وارث مذکور اس موصی لہ کے استحقاق سے منکر ہے اور قسم سے منکر ہی
کا قول قبول ہوتا ہے ف۔ یعنی جب غلام مذکور کا استحقاق مقدم ہوا تو وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہوگا اور باقی قیمت کے
واسطے سعایت کریگا ہاں اگر میت کی تہائی اسقدر زائد ہو کہ پورا غلام نکلکر باقی فاضل ہو تو یہ موصی لہ کو مل جائیگی ورنہ جب
تہائی تو آزاد شدہ غلام کو دی گئی پس موصی لہ کو کچھ نہیں چاہیے ہے تو وارث منکر ہی کا قول مع قسم کے قبول ہوگا۔
ولان العتق حادث والحوادث تضاف الی اقرب الاوقات للتیقن بہا فکان الظاہر شاہدا للوارث
فیکون القول قولہ مع الیمین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عتق جدید حادث ہوا ہے (کیونکہ پہلے غلام ہونا معلوم تھا)
اور جو چیزیں حادث ہوں (جب انکے وقت میں اختلاف ہو) تو سب سے نزدیک کے وقت پر رکھی جاتی ہیں کیونکہ یہ
متیقن ہے تو ظاہر حال وارث ہی کے واسطے شاہد ہے تو قسم سے وارث ہی کا قول قبول ہوگا ف۔ کیونکہ موصی لہ حالت
صحت میں عتق کا مدعی ہے اور وہ زمانہ بعید ہے اور وارث حالت مرض میں عتق کا مدعی ہے اور یہ قریب ہے اور چونکہ اس سے
کم نہیں تو یہی یقینی ہے پس بظاہر قول وارث درست ہے لیکن اسکے ساتھ قسم لیکر اسی کا قول لیا جائیگا پس عتق مقدم کیا جائیگا
پس اگر فرض کرو کہ میت کی تہائی پانچ سو درم ہیں اور غلام کی قیمت ہزار درم ہے تو نصف غلام آزاد ہوگا اور باقی پانچ سو درم
کے واسطے وارثوں کے لیے سعایت کریگا اور اگر تہائی ہزار درم ہو تو پورا غلام آزاد ہوگیا اور کچھ سعایت نہیں ہے اور
ان دونوں صورتوں میں موصی لہ کے واسطے کچھ نہیں بچا تو وہ کچھ نہیں پاویگا۔ الا ان یفضل شیء من الثلث
علی قیمۃ العبد لانہ لا مزاحم لہ فیہ۔ لیکن اگر تہائی میں سے غلام کی قیمت نکالنے پر کچھ بچے تو وہ موصی لہ کے
واسطے ہے اسواسطے کہ اسمیں غلام کا کوئی مزاحم نہیں ہے ف۔ مثلاً تہائی ہزار و پانچ سو درم ہے اور غلام کی قیمت
ہزار درم ہے تو باقی پانچ سو درم موصی لہ کے واسطے ہیں جسکے واسطے تہائی مال کی وصیت تھی کیونکہ تہائی میں آزاد غلام
بقدر اپنی قیمت کے مزاحم تھا اور وہ غلام تھا تو اسکی قیمت تک اسکو آزادی مل گئی اور باقی میں کسی کی مزاحمت نہیں ہے
تو وہ موصی لہ پاویگا۔ او تقوم لہ البینۃ ان العتق فی الصحۃ لان الثابت بالبینۃ کالثابت معاینۃ وہو
خصم فی اقامتہا لاثبات حقہ۔ یا موصی لہ کے واسطے گواہ قائم ہوں کہ میت کا آزاد کرنا اسکی صحت میں صادر ہوا تھا
کیونکہ جو بات بذریعہ گواہی عادل ثابت ہو وہ بمنزلہ چشم دید ثبوت کے ہے اور موصی لہ اپنا حق ثابت کرنے کے واسطے
ایسی گواہی قائم کرنے میں خصم ہے ف۔ تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ قائم کرنے والا کون ہے
اور حاصل جواب یہ کہ آزاد کرنا بے شک میت کا فعل ہے لیکن یہاں موصی لہ کا اپنے حق کے لیے اسکے اثبات کی ضرورت ہے
تو اسکی جانب سے گواہی مذکور قائم کرنا مقبول ہے پس جب اسکی گواہی سے یہ امر ثابت ہوا کہ آزاد کرنا حالت صحت میں

واقع ہوا تھا تو کل مال سے یہ غلام نکال کر باقی کو ورثہ کا شمار کیا جائیگا اور اسمین سے مولیٰ کو پورا تہائی دیا جائیگا۔
قال ومن ترک عبدا فقال للوارث اعتقنی ابوک فی الصحۃ وقال رجل لی علی ابیک الف
درہم فقال صدقتما فان العبد یسعی فی قیمتہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یعتق ولا یسعی فی شیء لان
الدین والعتق فی الصحۃ ظہرا معا بتصدیق الوارث فی کلام واحد فصارا کانہما کانا معا والعتق
فی الصحۃ لا یوجب السعایۃ وان کان علی المعتق دین۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام چھوڑا پس اسنے
وارث سے کہا کہ تیرے باپ نے مجھے حالت صحت مین آزاد کر دیا تھا اور ایک شخص نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ
پر میرا ہزار درم قرضہ ہے پس وارث نے دونون کو جواب دیا کہ تم دونون نے سچ کہا تو غلام مذکور امام ابو حنیفہ رح کے
نزدیک اپنی قیمت ادا کرنے مین سعایت کریگا اور صاحبین رح نے کہا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور کچھ بھی سعایت نہین کریگا
اس دلیل سے کہ وارث کے ایک ہی کلام سے قرضہ اور عتق بصحت دونون ساتھ ہی ظاہر ہوئے تو ایسا ہوا کہ گویا حقیقت
مین دونون ساتھ ہی واقع ہوئے ہین اور جو عتق کہ بحالت صحت واقع ہو وہ غلام پر سعایت کا موجب نہین ہوتا
اگرچہ آزاد کرنے والے پر قرضہ ہو ف۔ تو غلام مذکور بدون سعایت کے آزاد ہو جائیگا۔ ولہ ان الاقرار
بالدین اقوی لانہ یعتبر من جمیع المال والاقرار بالعتق فی المرض یعتبر من الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ
کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ کا اقرار بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہوتا ہے اس دلیل سے کہ اقرار قرضہ تو کل مال سے معتبر ہوا کرتا
اور اقرار عتق بحالت مرض صرف تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے ف۔ تو یہ ثبوت ہو گیا کہ اقرار قرضہ وعتق دونون
مین سے قرضہ زیادہ قوی ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثبوت ہو گیا تو ہم کہتے ہین کہ اس مقام پر دونون جمع ہوئے ہین
والاقوی یدفع الادنی۔ اور جو اقوی ہوتا ہے وہ کمزور کو دفع کرتا ہے۔ فقضیتہ ان یبطل العتق اصلا الا انہ
بعد وقوعہ لا یحتمل البطلان فیدفع من حیث المعنی بایجاب السعایۃ۔ پس قاعدہ مذکورہ مقتضی ہے کہ
عتق مذکور اصل سے باطل ہو جاوے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ واقع ہونے کے بعد باطل نہین ہو سکتا تو معنی کی
راہ سے اسطرح دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر سعایت واجب کی جاوے۔ ولان الدین اسبق لانہ لا مانع لہ من
الاسناد فیستند الی حالۃ الصحۃ ولا یمکن اسناد العتق الی تلک الحالۃ لان الدین یمنع العتق
فی حالۃ المرض مجانا فتجب السعایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرضہ بہ نسبت عتق کے سابق ہے اسواسطے کہ
قرضہ کی اسناد سے کوئی امر مانع نہین تو قرضہ بجانب حالت صحت کے نسبت کیا جائیگا (گویا وارث نے اقرار
کیا کہ میرا حالت صحت کا قرضہ ہے) اور عتق کو اس حالت کی جانب نسبت کرنا ممکن نہین ہے اسواسطے کہ قرضہ ایسی چیز
ہے کہ حالت مرض مین عتق کو مفت واقع ہونے سے مانع ہے تو غلام پر سعایت واجب ہوگی ف۔ یعنی وارث
کی تصدیق بمنزلہ تصدیق میت ہے اور حال یہ کہ اگر غلام نے اپنے مولی سے اسکے مرض مین کہا کہ تو نے مجھے حالت
صحت مین آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا کہ تجھ پر میرے ہزار درم قرضہ ہین پس مریض نے کہا کہ تم
دونون سچے ہو تو غلام مذکور آزاد ہو گا لیکن قرضخواہ کے واسطے اپنی قیمت کے بدلے سعایت کریگا پس ایسا ہی
اس مقام پر ہے۔ اور عتق کی اسناد بحالت صحت اسواسطے ممنوع ہے کہ عتق کا ظہور تو اسی حالت سے ہوا
کہ اسکے ساتھ قرضہ موجود ہے حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ وہ حالت مرض مین مفت عتق ظاہر ہونے سے مانع ہے اور
عتق اسوقت حالت صحت کی طرف منسوب ہوتا ہے کہ قرضہ ظاہر ہو گیا تو قرضہ اس امر سے مانع ہوا کہ عتق کی نسبت
بجانب حالت صحت ہو پس عتق مقصور رہگیا۔ ک۔ وعلی ہذا الخلاف اذا مات الرجل وترک الف درہم

فقال رجل لے علی المیت الف درہم دین وقال الآخر کان لی عندہ الف درہم ودیعۃ فعندہ
الودیعۃ اقوی وعندہما سواء۔ اور اسی بناپر اختلاف تخریج ہی درصورتیکہ ایک شخص مرا اور اسنے ہزار درم
چھوڑے پس زید نے دعوے کیا کہ میرے ہزار درم میت پر قرضہ تھے اور بکر نے دعوے کیا کہ میرے
ہزار درم میت کے پاس ودیعت تھے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ
قوی ہی یعنے بکر پاویگا۔ اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک ودیعت وقرضہ دونوں مساوی ہیں ف۔ پس
دونوں نصفا نصف کرلیں۔ عن۔ واضح ہو کہ حاکم شہید وابو اللیث وغیرہ نے بھی مصنف رح سے مقدم گذرے
ہیں انھوں نے اختلاف کو برعکس نقل کیا۔ کما فی غایۃ البیان۔ اور یہی عامہ کتب میں مذکور ہی کہ صاحبین رح
کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہی کیونکہ صاحب قرضہ تو ایک حق کا جو مقروض کے ذمہ ہو دعوی کرتا ہی
اور چاہتا ہی کہ وہ منتقل ہو کر اس ہزار درم ترکہ پر آوے اور صاحب ودیعت بعینہ ان درموں کا مدعی ہی یعنی بدون
انتقال کے درموں کو چاہتا ہی اور امام رح کے نزدیک ودیعت وقرضہ دونوں مساوی ہیں اسواسطے کہ قرضخواہ بھی
اسی ترکہ کا اپنے حق میں دعوی کرتا ہی جیسے صاحب ودیعت ہے۔ شارح کاکی رح نے فرمایا کہ جسطرح عامہ کتب میں مذکور
ہی اسی طرح اصح ہی۔ واللہ تعالے اعلم۔ م ح ع۔

فصل

وصیت حقوق الہی وغیرہ

قال ومن اوصی بوصایا من حقوق اللہ تعالے قدمت الفرائض منہا قدمہا الموصی او
اخرہا مثل الحج والزکوٰۃ والکفارات لان الفریضۃ اہم من النافلۃ والظاہر منہ البدایۃ بما ہو
اہم۔ اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالے کی چند وصیتیں کیں تو انمیں سے فرائض کو مقدم کیا جائیگا خواہ موصی نے
انکو مقدم کیا ہو یا موخر کیا ہو جیسے حج وزکوۃ وکفارات ہیں اسواسطے کہ نفل سے فریضہ زیادہ اہم ہی اور موصی کی جانب
سے ظاہر یہ ہی کہ وہ فرائض سے شروع کرتا ف۔ یعنی اگر وہ خود یہ کام کرتا یا اس سے دریافت کرلیا جاتا کہ عملدرآمد
کیونکر کریں تو فرائض کو مقدم کرتا جو اہم ہیں۔ فان تساوت فی القوۃ بدی بما قدمہ الموصی اذا ضاق عنہا
الثلث لان الظاہر انہ یبتدی بالاہم۔ پھر اگر قوت میں سب حقوق برابر ہوں تو جسکو موصی نے پہلے کہا ہو
اسی کو مقدم کرے جبکہ کل سے تہائی مال تنگ ہو اسواسطے کہ بظاہر وہ اہم کو مقدم کریگا ف۔ حاصل یہ کہ موصی
نے چند حقوق فرائض کی وصیت کی اور سب نافذ کرنے کی گنجائش اسکے تہائی مال میں نہیں ہی تو دیکھا جاوے کہ جو
سب سے اہم ہو اسکو مقدم کیا جاوے اور اگر دونوں قوت میں برابر ہوں تو دیکھا جاوے کہ موصی نے جسکو مقدم
بیان کیا ہی اسی کو مقدم کریں کیونکہ بظاہر اسنے حق اہم کو مقدم کیا ہی حتی کہ اگر وہ یہ کام کرتا تو اسی ترتیب سے کرتا۔ وذکر
الطحاوی رح انہ یبتدی بالزکوٰۃ ویقدمہا علی الحج۔ اور امام حافظ طحاوی رح نے کہا کہ پہلے زکوۃ سے شروع
کرے اور حج پر زکوۃ کو مقدم کرے ف۔ یعنی مثلا وصیت کی کہ مجھپر تین سال کی زکوۃ پانچ سو روپیہ ہی وہ ادا کی جاوے
اور تہائی سے میری طرف سے حج بھی کرایا جاوے اور حج فریضہ ہی۔ تو اس صورت میں بالاتفاق زکوۃ مقدم کی جائیگی
جبکہ دونوں اسکی تہائی سے ادا نہیں ہوسکتے ہیں اور وارثوں نے زائد اجازت نہیں دی اور اگر اسنے کہا کہ حج
کرایا جاوے اور زکوۃ دی جاوے تو امام طحاوی رح کے نزدیک اسکے بیان کے موافق حج مقدم نہوگا بلکہ زکوۃ مقدم
ہوگی۔ وہو احدی الروایتین عن ابی یوسف رح۔ اور قول طحاوی رح کے موافق امام ابو یوسف رح

سے نفساً ہیں میں سے ایک روایت ہے۔ وفی روایۃ عنہ انہ یقدم الحج وہو قول محمد رح۔ اور دوسری روایت
میں ابو یوسف رح سے ہے کہ حج کو مقدم کیا جاوے اور یہی امام محمد رح کا قول ہے۔ وجہ الاولیٰ انہما وان استویا
فی الفریضۃ فالزکوٰۃ تعلق بہا حق العباد فکان اولیٰ۔ ابو یوسف رح کی روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ
و حج اگرچہ فریضہ ہونے میں برابر ہیں لیکن زکوٰۃ سے بندوں کا حق متعلق ہے تو زکوٰۃ ہی کو مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ ووجہ الآخر
ان الحج یقام بالمال والنفس والزکوٰۃ بالمال مقصورا علیہ فکان الحج اقوی۔ اور دوسری روایت
ابو یوسف رح کی وجہ یہ ہے کہ حج کا ادا کرنا مال و بدن دونوں سے ہوتا ہے اور زکوٰۃ ادا کرنا صرف مال سے مقصور ہے تو حج
زیادہ قوی ہے ف۔ جامع الرموز کی عبارت سے مفید ہے کہ جس میں حق العباد ہے وہ مقدم ہے پس قول طحاوی و اول روایت
ابو یوسف رح اولیٰ ہے اور شرح میں یہی قول محمد رح بیان کیا پس اتفاق ہے تو اسی پر فتویٰ ہوگا پھر یہ اختلاف صرف
حج منذورہ میں ہے۔ ثم تقدم الزکوٰۃ والحج علی الکفارات لمزیتہما علیہا فی القوۃ اذ قد جاء فیہما من
الوعید مالم یات فی الکفارۃ۔ پھر زکوٰۃ و حج دونوں کو کفارات پر مقدم کیا جائیگا کیونکہ ان دونوں کو قوت میں
کفارات پر زیادتی ہے اس دلیل سے کہ حج و زکوٰۃ ترک کرنے کے بارہ میں ایسے سخت وعید ہیں جو کفارات میں نہیں
ہیں ف۔ حتی کہ زکوٰۃ میں علاوہ آیات کے احادیث صحیحین متفق و متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہیں
جنکے بیان میں طول ہے۔ والکفارۃ فی القتل والظہار والیمین مقدمۃ علی صدقۃ الفطر لانہ عرف
وجوبہا بالقرآن دون صدقۃ الفطر۔ اور اگر کفارہ قتل یا ظہار یا قسم کی وصیت ہو مع صدقہ فطر کے تو صدقہ
فطر پر کفارات مقدم ہیں اسواسطے کہ کفارات مذکورہ کا واجب ہونا قرآن سے معلوم ہوا ہے اور صدقہ فطر کا وجوب
قرآن سے نہیں ہے ف۔ بلکہ اجتہادی طریقہ سے بدلیل السنۃ ثبوت ہوا ہے تو کفارات مقدم کیے جاوینگے۔ وصدقۃ
الفطر مقدمۃ علی الاضحیۃ للاتفاق علی وجوبہا والاختلاف فی الاضحیۃ۔ اور اگر صدقہ فطر و قربانی کی وصیت ہو
تو قربانی پر صدقۃ الفطر مقدم ہے کیونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے پر مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے وجوب میں
اختلاف ہے ف۔ چنانچہ امام شافعی و صاحبین کے نزدیک قربانی سنت ہے۔ وعلی ہذا القیاس یقدم البعض
الواجبات علی البعض۔ اور اسی قیاس پر واجبات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جائیگا ف۔ چنانچہ
صدقۃ الفطر کو نذر پر مقدم کیا جاوے کیونکہ صدقۃ الفطر تو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا اور نذر کو بندے نے
خود اپنے اوپر واجب کیا جسکے ادا کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیدیا اور نذر کو قربانی پر مقدم کیا جاوے کیونکہ قربانی کے واجب
ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا اور نذر کے واجب ہونے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے ہاں قربانی البتہ نوافل
کی وصیت پر مقدم ہے۔ پھر کفارات میں سے کفارۂ قتل سب پر مقدم ہے پھر کفارۂ ظہار پر کفارۂ قسم مقدم ہے اسواسطے
کہ کفارۂ قسم تو نام پاک الٰہی عزوجل کی حرمت میں خطا کرنے سے واجب ہوا اور کفارۂ ظہار خود اسکے جھوٹ و حرام کرنے سے
واجب ہوا تو کفارۂ قسم زیادہ قوی ہوا الخ۔ قال وما لیس بواجب قدم منہ ما قدمہ الموصی لما بینا۔ اور جو
امور واجب نہیں ہیں یعنی جب ایسے امور کی وصیت کی جو واجبات نہیں ہیں بلکہ نوافل ہیں اور تہائی میں سب کی
گنجائش نہیں تو انمیں سے وہ امر مقدم کیا جاوے جسکو خود موصی نے مقدم کیا ہے بدلیل مذکورہ بالا ف۔ کہ موصی
نے بظاہر خود ہی ایسے امور کو مقدم بیان کیا جسکا اہتمام اسکو زیادہ منظور تھا۔ وصار کما اذا صرح بذلک۔ اور
یہ ایسا ہوگیا جیسے خود موصی نے اس امر کو مقدم کرنے کی تصریح کر دی ف۔ یعنی اگر وہ کسی امر کو مقدم کرنے کی تصریح
کرتا تو یہی مقدم کیا جاتا اسی طرح مقدم بیان کرنے سے ظاہری مفہوم کہ مقدم کیا جاوے بمنزلہ تصریح کے ہے۔ لعدو فیہ

مقدم کرنے سے حاصل یہ کہ جو مقدم واہم ہے وہ ادا ہو جاوے پھر جو اسکے بعد مقدم ہے وہ ادا ہو حتی کہ جو کچھ کمی واقع ہو
وہ ایسی وصیت میں ہو جس سے زیادہ قابل اہتمام پورا ہو چکی ہے۔ قالوا ان الثلث یقسم علی جمیع الوصایا
ما کان للہ تعالیٰ وما کان للعبد۔ مشائخ نے طریقہ بیان فرمایا کہ میت کی تہائی کا اسکی تمام وصیتوں پر خواہ حق
اللہ کے واسطے ہوں یا بندہ کے واسطے ہوں تقسیم کیا جاوے ف۔ یعنی جب فرائض وواجبات حق اللہ تعالیٰ
کی وصیتوں کے ساتھ میں کسی آدمی کا بھی حق ہو تو موصی لہ کو قربات کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائیگا۔
ع ن۔ مثلاً میری ایکسال کی زکوٰۃ ادا کی جاوے و میری طرف سے فریضہ حج کرایا جاوے اور فلاں حقدار کو ادا
کیا جاوے تو یہ تین چیزیں ہوئیں پس تہائی کے تین جزو کیے جاویں۔ م۔ ثم اصاب القرب یصرف
الیہا علی الترتیب الذی ذکرناہ۔ پھر جو کچھ کہ قربات کے حصہ میں پڑے وہ اسی ترتیب سے صرف کیا جاوے
جو ہمنے اوپر بیان کی ہے ف۔ مثلاً زکوٰۃ و حج و کفارہ قتل و کفارہ قسم و صدقہ الفطر و قربانی کے واسطے حصہ
نکالا گیا تو اس حصہ میں اگر سب کی گنجائش ہے تو سب نافذ ہوں اور اگر کمی کا وہم ہے تو پہلے زکوٰۃ پھر حج پھر کفارہ قتل
بترتیب مذکورہ تقدیم کی جاوے تاکہ جو فرض ہو وہ ادا ہو جاوے اور کمی دوسرے میں پڑے۔ یہ سب اسوقت
کہ آدمی کا حق واجب ہو۔ اور اگر نوافل قربات و نفل وصیت ہو جیسا کہ کتاب کے اس قول میں بیان ہے تو مترجم
کے نزدیک معنی یہ ہیں کہ اگر اُسنے چند قربات نفل کی اور ایک شخص کے واسطے بھی وصیت کی تو قربات کو شمار کریں
اور اس شخص کو بھی شمار کریں اور میت کی تہائی کو ان سب پر تقسیم کریں پس اگر حج نفل و فقراء و مساکین و زید کے
واسطے وصیت ہے تو یہ چار امور ہیں پس تہائی کے چار حصے کیے جاویں پھر زید کو اسکا حصہ دیا جاوے اور باقی تین
حصوں میں سے جسکو موصی نے مقدم بیان کیا ہے اسکو مقدم کیا جاوے۔ ویقسم علی عدد القرب ولا یجعل
الجمیع کوصیۃ واحدۃ۔ اور قربات کی تعداد پر تقسیم ہونا چاہیے اور سب قربات کو یعنی وصیت واحدہ نہیں
کیا جائیگا ف۔ مثلاً کہا کہ میرا تہائی مال حج و زکوٰۃ و کفارات اور زید کے واسطے ہے تو تہائی کے چار سہام کیے جاوین
ک۔ اور یہ نہو کہ تینوں جہات قرب کو ایک شمار کیا جاوے اور زید کو دوم حتی کہ دو ہی حصہ ہوں۔ بلکہ چار شمار ہوں
م۔ لانہ ان کان المقصود بجمیعہا رضاء اللہ تعالیٰ فکل واحد فی نفسہا مقصود فینفرد کما ینفرد وصایا
الآدمیین۔ اسواسطے کہ اگر ان سب سے رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے تو ہر قرب بذات خود مقصود ہے پس وہ
علیحدہ شمار ہوگی جیسے آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شمار ہوتی ہیں ف۔ کیونکہ اگر فقراء و مساکین و زید و بکر و
خالد کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک کو منفرد کر کے پانچ شمار کرتے حتی کہ سب کے واسطے پانچ سہام کرتے
ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے واسطے وصیت سے صرف ایک ہی امر یعنی رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے اسی طرح
وجوہ قربات سے بھی مقصود اگرچہ رضائے الٰہی عزوجل ہے لیکن جن وجوہ کا نام لیا ہر ایک منفرد شمار کیجائیگی۔ قال
ومن اوصی بحجۃ الاسلام احجوا عنہ رجلا من بلدہ یحج راکبا۔ اگر ایک شخص نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی میری
طرف سے حج اسلام کرایا جاوے تو نافذ کرنے والوں پر واجب ہے کہ ایک مرد کو موصی کے شہر سے حج کرا دیں جو سوار ہو کر
حج کو جاویگا ف۔ جبکہ میت کا تہائی مال اسکے واسطے کافی ہو یا ورثہ اپنی طرف سے دیدیں۔ لان الواجب للہ تعالیٰ
الحج من بلدہ۔ اسواسطے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکے شہر سے حج واجب ہے ف۔ تو اسکے شہر ہی سے سوار ہو کر
حج کو جائیگا۔ ولہذا یعتبر فیہ من المال ما یکفیہ من بلدہ۔ اور اسی وجہ سے حج کی وصیت نافذ کرنے میں مال
تہائی اسقدر ہونا معتبر ہے جو اسکے شہر سے حج کرنے کو کافی ہو ف۔ تب اس وصیت کا نافذ کرنا واجب ہوگا۔ بالجملہ

معلوم ہوا کہ حج کو موصی کے شہر سے واجب ہے۔ والوصیۃ لاداء ما ہو الواجب علیہ۔ اور وصیت تو اسی حج کے ادا کرنے کے واسطے ہے جو اسپر واجب ہے ف۔ پس اسی کے شہر سے حج کرایا جائیگا تاکہ جو اسپر واجب تھا اسکی ادائی بطور وصیت ہو۔ وانما قال راکبا لانہ لا یلزمہ ان یحج ماشیا۔ اور یہ اسواسطے کہا کہ وہ سوار ہو کر حج کریگا کہ خود موصی پر پیدل حج کرنا واجب نہیں تھا ف۔ کیونکہ حج فرض ہونے کے واسطے زاد و راحلہ کی قدرت شرط ہے۔ فانصرف الیہ علی الوجہ الذی وجب علیہ۔ تو حج کرنے والے کی جانب بھی اسی طریقے سے راجع ہوا جیسے موصی پر خود واجب ہوا تھا ف۔ یعنی جیسے موصی پر سوار ہو کر واجب ہوا تھا اسی طریقے سے حج کرنے والے کے لیے بھی سواری دی گئی کہ اُسکے شہر سے سوار ہو کر حج کرے یہ اسوقت کہ خرچہ کافی ہو۔ قال فان لم تبلغ الوصیۃ النفقۃ احجوا عنہ من حیث تبلغ۔ پھر اگر وصیت کے واسطے خرچہ کافی نہو یعنی اسقدر تہائی مال اسقدر نہیں کہ اسکے شہر سے سوار ہو کر حج پورا کرسکے تو نافذ کرنے والے اسکی طرف سے جہاں سے پہونچ سکے حج کرادیں ف۔ مثلاً لکھنؤ سے ایک شخص سوار ہو کر حج کو جاوے تو نفقہ کافی نہیں ہوتا ہے مگر بمبئی سے کافی ہوتا ہے تو بمبئی سے ایک شخص کو بھیجکر حج کرادیں تو میت کی جانب سے حج کرے۔ وفی القیاس لا یحج عنہ۔ اور قیاس کا مقتضی تھا کہ میت کی طرف سے حج نہ کرایا جاوے۔ لانہ امر بحجۃ علی صفۃ عدمناہا فیہ غیر انا جوزناہ لانا نعلم ان الموصی قصد تنفیذ الوصیۃ فیجب تنفیذہا ما امکن والممکن فیہ ما ذکرناہ وہو اولی من ابطالہا راسا۔ اسواسطے کہ اسنے حج کی وصیت ایسی صفت کے ساتھ کی جو اس مال میں ہم نہیں پاتے ہیں (یا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت سے ادا نہیں ہوسکتا) لیکن ہمنے قیاس مذکور چھوڑکر وصیت مذکورہ کو جائز رکھا کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ موصی نے وصیت مذکورہ کے نافذ کرنے کا قصد کیا ہے (خواہ بصفت مذکورہ ہو یا نہو اور خاص اسی صفت کا قصد اسطرح نہیں کیا کہ صفت میں کچھ قصور ہو تو وصیت رد کی جاوے) تو جہانتک ممکن ہو اسکی وصیت نافذ کرنا واجب ہے اور ممکن یہی صورت ہے جو ہمنے بیان کی یعنی جہاں سے پہونچ ہوسکے وہیں سے کسی آدمی سے حج کرادیا جاوے کہ نفقہ اسکے پاس بھیجدیا جاوے اور یہ بات اس وصیت کو بالکل پھیر دینے سے بہتر ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ میت نے عتق غلام کی وصیت کی کہ سو درم کو ایک غلام خریدکر آزاد کیا جاوے حالانکہ سو درم سے ایک درم کم ہوا تو تمنے بنا بر قول ابی حنیفہ رح کہا کہ جس صفت کی وصیت تھی وہ نہیں رہی تو وصیت باطل ہے حالانکہ یہی بات یہاں موجود ہے پھر تمنے اسکو کیوں جائز کہا جواب یہ کہ۔ وقد فرقنا بین ہذا وبین الوصیۃ بالعتق من قبل۔ ہمنے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں فرق رکھا ہے ف۔ وجہ فرق بیان نہیں کی اور وجہ فرق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ عتق ایک نفل خیرات بمنزلہ صدقہ ہے اور جب وصیت عتق نافذ نہوئی تو یہ مال اسکے وارثوں پر صدقہ ہوگیا اور یہ دونوں یکساں ہیں اور آخری قول ابو حنیفہ رح یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے تو وصیت حج نافذ نہونے کی صورت میں یہ مال محض صدقہ رہ جائیگا حالانکہ حج اس سے بہتر ہے لہذا دونوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ یہ تو مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن خرج من بلدہ حاجا۔ جو شخص اپنے وطن سے حج کرنے کے قصد سے نکلا ف۔ اور تجارت وغیرہ کسی دوسرے امر کا اصلی ارادہ نہیں تھا۔ فمات فی الطریق واوصی ان یحج عنہ۔ پس راہ میں مرگیا اور وصیت کرگیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے ف۔ تو کہاں سے حج کرایا جائیگا۔ اسمیں اختلاف ہے اور صورت یہ کہ وہ حج ہی کے اصلی قصد سے نکلا تھا۔ یحج عنہ من بلدہ عند ابی حنیفۃ وہو قول زفر رح۔ پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکے وطن سے حج کرایا جاوے اور یہی زفر رح کا قول ہے ف۔

اور یہ قیاس ہے پس اس مقام پر استحسان چھوڑ کر قیاس پر متون مین جزم کیا گیا۔ وقال ابو یوسف ومحمد رح یحج عنہ من حیث بلغ استحسانا۔ اور امام ابو یوسف ومحمد رح نے فرمایا کہ بدلیل استحسان وہان سے حج کرایا جاوے جہان تک وہ پہونچ چکا ہے ف۔ یہ تو مسئلہ خود حاجی کے راہ مین مرنے کا تھا اور اگر ایک شخص اپنے وطن مین وصیت کرکے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے پھر اسکی طرف سے زید بھیجا گیا اور راستہ مین مرگیا اور مال اسقدر باقی ہے کہ دوسرا بھیجا جاوے تو دوسرا کہان سے بھیجا جائیگا۔ فرمایا کہ۔ وعلی ہذا الخلاف اذا مات الحاج عن غیرہ فی الطریق۔ جب دوسرے کی طرف سے حج کرجانے والا راہ مین مرگیا ہو تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے ف۔ کہ امام ابو حنیفہ رح وزفر رح کے نزدیک وطن سے، و صاحبین کے نزدیک جہان تک زید پہونچ چکا ہے وہان سے دوسرا بھیجا جاوے۔ اور یہی قول شافعی و احمد رح ہے ع۔ اور مدار اختلاف یہ کہ وطن سے وجوب حج نکلا تو اسکے بعد جسقدر راستہ اسنے قطع کیا یہ شمار ہوچکا یا نہین۔ لہما ان السفر بنیۃ الحج وقع قربۃ وسقط فرض قطع المسافۃ بقدرہ وقد وقع اجرہ علی اللہ فیبتدأ من ذلک المکان کانہ من اہلہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفر جو حج کی نیت سے صادر ہوا تھا یہ قربت وطاعت واقع ہوا اور اسی کے قدر حج کی مسافت طے کرنے کا فرض ساقط ہوگیا اور بقدر سفر کے اسکا ثواب اللہ تعالے کے فضل سے واقع ہوگیا پس پورا کرنے کے لیے اسی جگہ سے شروع کریگا گویا یہ شخص یہین کے رہنے والون مین سے ہے۔ بخلاف سفر التجارۃ لانہ لم یقع قربۃ فیحج عنہ من بلدہ۔ برخلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کچھ طاعت ذریعہ نہین واقع ہوا تو اسکے شہر سے حج کیا جاوے ف۔ یعنی اگر سفر کے قصد سے جاکر کہین راہ مین مرگیا تو وہان کے رہنے والون مین نہوگا بلکہ اسکے شہر سے حج کرایا جاوے کیونکہ جسقدر مسافت اسنے طے کی وہ قربت حج کی مسافت طے کرنے مین شمار نہین ہے۔ ولہ ان الوصیۃ تنصرف الی الحج من بلدہ علی ما قررناہ اداء للواجب علی الوجہ الذی وجب واللہ تعالے اعلم۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ وصیت مذکورہ تو موافق تقریر سابق کے موصی کے شہر سے حج کرانے کی جانب راجع ہوگی تاکہ حجۃ الاسلام جس طور پر فرض ہوا ہے ادا ہو واللہ تعالی اعلم ف۔ حالانکہ سابق مین تقریر گذری کہ حج اسکے شہر سے سوار ہوکر اسپر فرض ہوا تھا۔ غایۃ البیان مین کہا کہ حدیث مین سوائے علم نافع و دعاء فرزند صالح و صدقہ جاری کے باقی اعمال آدمی کی موت سے منقطع ہوجاتے ہین تو حج کا جو عمل شروع کیا تھا وہ ناتمام ہونے سے منقطع ہوگیا پس اسکے وطن سے حج کرایا جاوے انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال عجیب ہے کیونکہ حدیث سے انتہائے درجہ یہ ثبوت ہوتا ہے کہ اسکا فعل حج بعد موت کے برابر باقی و جاری نہین رہیگا حتی کہ اگر وہ تمام کرلیتا تو بھی جاری نہین رہتا۔ اور یہ معنی نہین کہ آدمی نے جو عمل خیر کیا ہو وہ بعد موت کے باطل ہوجاتا ہے حتی کہ کچھ خلاف نہین کہ جسقدر مسافت اسنے طے کی اسکا ثواب اسکے نامہ اعمال مین لکھا جائیگا۔ وتحقیق جواب یہ ہے کہ حج مین قطع مسافت وغیرہ اجزاء ہین یا ایک بسیط طاعت ہے تو قول ابی حنیفہ رح راجح ہے کہ وصیت مذکورہ مین اسنے حج کے شروع کرنے مین جو ثواب پایا وہ اسکے نامہ اعمال مین ہے لیکن طاعت ادا نہوئی اور طاعت یہ تھی کہ وطن سے جاکر ارکان ادا کرے تو اب موافق اسکے وصیت کے وطن سے یہ افعال پورے کرلئے جاوین اور صاحبین رح کے نزدیک اسنے اجزائے طاعت مین سے قطع مسافت کا ذریعہ جو کچھ ادا کیا وہ ساقط ہوگیا اور اب اسکے ذمہ باقی ہے جسکی وصیت کی تو باقی ادا کرایا جاوے۔ فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب م۔ (فروع) جب آدمی کو حج کی استطاعت ہوئی اور ادا نکیا حتی کہ مرگیا اور حج کرانے کی

وصیت کر گیا تو اسکے ذمہ نوبت کرنے کی تاخیر کا گناہ باقی ہے اگرچہ ادائے حج کا فریضہ ثانیہ بذریعہ وصیت ادا ہو جاوے اگر اسنے وصیت بھی نہ کی تو یہ دوسرا گناہ ہے اگرچہ ورثہ تبرعاً اسکی طرف سے حج کر دین۔ واللہ تعالی اعلم۔ م

باب الوصیۃ للاقارب وغیرہم

باب اپنے اقارب وغیرہم کیلیے وصیت کے بیان مین

پہلے معلوم ہو چکا کہ وارث کے واسطے وصیت جائز نہین ہے۔ اقارب سے مراد وہ لوگ ہین جنکے ساتھ موصی کو قرابت رحم ہو اور رشتہ دار عام ہے کہ خواہ رحم کی قرابت ہو یا نہو حتی کہ زوجیت سے رشتہ داری ہو جاتی ہے تو یہ اقارب نہین ہین جبکہ اتصال رحم نہو جیسے پڑوسی و دوست وغیرہ ہین۔ قال ومن اوصی لجیرانہ۔ اگر کسی نے اپنے پڑوسیون کے واسطے وصیت کی ف یعنی یون کہا کہ میرا تہائی مال یا جسقدر چاہا میرے پڑوسیون کو دیا جاوے تو بتلاؤ کہ پڑوسی کون شخص ہے اور کن کو دیا جاوے۔ جواب یہ کہ اسمین امام ابوحنیفہ وصاحبین کا اختلاف ہے فہم الملاصقون عند ابی حنیفۃ رح۔ پس امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک پڑوسی وہ لوگ ہین جنکے گھر اسکے گھر سے ملے ہون لیکن خواہ دروازہ متصل و قریب ہو یا بعید ہو۔ وقالا ہم الملاصقون وغیرہم ممن یسکن محلۃ الموصی ویجمعہم مسجد المحلۃ وہذا استحسان وقولہ قیاس۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ جو لوگ موصی کے محلہ مین رہتے ہین اور محلہ کی مسجد انکو جامع ہوتی ہے سب پڑوسی ہین خواہ ملاصق ہون یا نہون اور یہ استحسان ہے اور ابوحنیفہ رح کا قول قیاس ہے ف یعنی قیاس اسی کو مقتضی ہے جو ابوحنیفہ رح نے کہا۔ لان الجار من المجاورۃ وہی الملاصقۃ حقیقۃ ولہذا یستحق الشفعۃ بہذا الجوار ولانہ لما تعذر صرفہ الی الجمیع یصرف الی اخص الخصوص وہو الملاصق۔ اسواسطے کہ عربی مین پڑوسی کو جار کہتے ہین جو مجاورت سے مشتق ہے اور مجاورت درحقیقت بمعنی ملاصقت ہے اور اسی وجہ سے ایسے جوار سے وہ شفعہ کا مستحق ہوتا ہے (بالاتفاق) اور اسواسطے کہ جب سب کی جانب صرف کرنا متعذر ہوا تو جینے اخص الخصوص کی جانب راجع کیا اور یہ وہی جو ملاصق ہو ف یعنی جوار مجازی تو جیسے محلہ کی راہ سے ویسے ہی گاؤن و شہر و پرگنہ کی راہ سے ہو سکتا ہے تو تعین نہین کر سکتے اور ایسی صورت مین جب عموم غیر محدود ہو تو جو سب سے خاص ہے وہی متعین ہوتا ہے کیونکہ درمیانی خصوصیت بے وجہ ترجیح ہے اور وہ بھی معلوم نہین ہے پس جو یقینی ہے یعنے اخص الخاص اور وہ جار ملاصق ہے اسی پر محمول کرنا لازم ہے۔ یہ تو قیاس کی تقریر ہے۔ وجہ الاستحسان ان ہولاء کلہم یسمون جیرانا عرفا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ محلہ والے عرف مین سب پڑوسی کہلاتے ہین سو قد تاید بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ اور اسکی تائید بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مبارک سے ہوئی کہ لا صلوۃ لجار المسجد الخ یعنے مسجد کے پڑوسی کی نماز نہین مگر مسجد ہی مین ف رواہ الدارقطنی من حدیث ابی ہریرۃ رض وغیرہ اگرچہ بقول ابن حجر رح اسکی کوئی اسناد قائم و ثابت نہین مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ مین کہتا ہون کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول بھی تائید کے واسطے کافی ہے کہ جار المسجد کی نماز مسجد ہی مین ہے۔ وفسرہ بکل من سمع النداء۔ اور جار مسجد کی تفسیر علماء نے بیان کی کہ جو اذان کی آواز سُنے وہ مسجد کا جار ہے ف تو معلوم ہوا کہ جنکو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہو سب مین جوار ہے کیونکہ یہ ضرور نہین کہ سبکے مکانات بھی مسجد کے ملحق ہون کیونکہ اذان کی آواز سننا کچھ اسپر موقوف نہین تو معلوم ہوا کہ جوار عرفی مراد ہے اگرچہ ملاصق نہو۔ ولان المقصد بر الجیران واستحبابہ ینتظم الملاصق وغیرہ الا انہ

لابد من الاختلاط وذلک عند اتحاد المسجد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی کا مقصود یہ کہ پڑوسیوں کو نفع پہونچاوے اور پڑوسیوں کا نفع پہونچانا مستحب ہے اور یہ استحباب (کچھ ملاصق سے خاص نہیں بلکہ) ملاصق وغیر ملاصق سب کو شامل ہے لیکن اتنی بات ہے کہ باہم اختلاط ہونا ضروری ہے تو اختلاط انہیں مسجد محلہ والوں سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باہم ملکر نماز پڑھتے ہیں حتی کہ اگر محلہ میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں تو بھی اختلاط باقی رہے سب میں موانست ہے ع۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ موصی کے گھر سے چاروں جانب دس دس گھر تک جوار ہے۔ رواہ البیہقی وضعفہ ہو دیگر طرق سے بھی مروی ہے لیکن قابل حجت نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ لہذا شیخ مصنف رح نے کہا کہ۔ وما قال الشافعی رح الجوار الی اربعین دار البعید وما یروی فیہ ضعیف۔ اور جو امام شافعی رح نے کہا کہ جوار چالیس گھروں تک ہے دیہ قول بعید ہے اور جو حدیث اسمیں روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے ف۔ یعنی اسکے راویوں میں کلام ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر تمہارے نزدیک تو قیاس سے ضعیف حدیث اولی ہے پھر تمنے یہاں کیوں خلاف کیا جواب یہ کہ صحیح قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو ضعیف اسناد سے مرفوع روایت کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جوار باعتبار اذان معتبر ہے تو چالیس گھر کی خصوصیت نہیں رہی اور عرف وقیاس بھی اسکے مطابق ہے تو ہمنے ضعیف کو بمقابلہ صحیح کے چھوڑا نہ بمقابلہ قیاس کے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قالوا ویستوی فیہ الساکن والمالک والذکر والانثی والمسلم والذمی لان اسم الجار یتناولہم۔ مشائخ متاخرین نے کہا کہ پڑوسی ہونے میں جو اس محلہ میں ہو خواہ کسی طور پر رہتا ہو خواہ ذاتی مکان میں رہتا ہو خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو سب پڑوسی ہیں کیونکہ پڑوسی کا لفظ سبکو شامل ہے ف۔ شاید شیخ مصنف رح نے (قالوا) کے لفظ سے موافق عادت کے اختلاف اور ضعف کی جانب اسوجہ سے اشارہ کیا کہ جب اختلاط باہمی بذریعہ حضوری مسجد معتبر ہے تو ذمیوں کا شامل ہونا بعید ہے واللہ تعالی اعلم۔ پھر اگر اس محلہ میں کسی دوسرے محلہ والے کا غلام رہا کرتا ہو تو کیا وہ داخل ہوگا یا نہیں تو کہا کہ۔ ویدخل فیہ العبد الساکن عندہ لاطلاقہ۔ غلام جو اس محلہ میں بستا ہو وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وصیت میں داخل ہو جائیگا کیونکہ وصیت مطلق ہے ف۔ پس بقول امام رح اگر موصی سے ملاصق ہو تو داخل وصیت ہوگا۔ وعندہما لا یدخل لان الوصیۃ لہ وصیۃ لمولاہ وہو غیر ساکن۔ اور صاحبین رح کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اسواسطے کہ اس غلام کے واسطے جو کچھ وصیت ہو وہ اسکے مولی کے واسطے وصیت ہے حالانکہ اسکا مولی یہاں نہیں رہتا ہے ف۔ وجہ یہ کہ جوار میں غلام خود ہے لیکن غلام کے واسطے کوئی ملکیت نہیں بلکہ جو مال دیا جاوے وہ اسکے مولی کی ملک ہوگا حالانکہ مولی یہاں نہیں رہتا ہے۔ قال ومن اوصی لاصہارہ۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے واسطے وصیت کی ف۔ اصہار جمع صہر۔ فالوصیۃ لکل ذی رحم محرم من امرأتہ۔ تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے واسطے ہوگی جو اسکی زوجہ کا ذی رحم محرم ہو ف۔ یعنی اسکی زوجہ کے قرابتیوں میں سے ہر وہ مرد جسکی قرابت اسکی زوجہ کے ساتھ از راہ نسب کے ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ محرم ہے یعنی اسکی زوجہ کو اسکے ساتھ دائمی حرمت ہے جیسے باپ وبھائی وماموں وچچا وغیرہ۔ پس عورت کے ایسے قرابتی اسکے شوہر کے اصہار ہیں اور یہ عرب کا عرف ہے اور ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کرتے اور وہ فقط شوہر کے باپ پر حقیقۃً رکھتے ہیں پس مسئلہ مذکورہ بر بنائے عرف عرب ہے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج صفیۃ اعتق کل من ملک من ذی رحم محرم منہا اکراما لہا وکانوا یسمون اصہار النبی علیہ السلام۔ اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ رض سے نکاح کیا تو صفیہ رض کے اکرام کے واسطے صفیہ رض کے ہر ذی رحم محرم کو

جو طوق بن تھا آزاد کر دیا اور یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار کہلاتے تھے ف۔ تو معلوم ہوا کہ زوجہ ہر ذی رحم محرم کو صہر کہتے ہیں۔ وہذا التفسیر اختیار محمد رح وابی عبیدۃ رح۔ اور اسی تفسیر کو امام محمد و ابو عبیدہ نے اختیار کیا ہے ف۔ واضح ہو کہ صفیہ بنت حیی بن اخطب خزانہ یہود خیبر سے تھیں و فتح خیبر میں گرفتار ہوئیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنے واسطے اختیار فرمایا پھر آزاد کر کے اسی آزادی پر نکاح کیا اور یہود خیبر کو رہا کر کے بطور کاشتکاروں کے بٹائی پر جب تک چاہیں چھوڑ دیا پس صفیہ کے اقارب کو بصفت مذکورہ آزاد نہیں کیا تھا لہذا محققین شارحین متفق ہیں کہ اس مقام پر صفیہ رح کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کے قلم سے سہو ہے اور صواب یہ ہے کہ جویریہ بنت الحارث چاہیے اور قصہ موافق روایت مغازی محمد بن اسحق و مسند احمد و صحیح ابن حبان وغیرہ یہ ہے کہ جویریہ کا والد سردار بنی مصطلق تھا جب بنو مصطلق پر جہاد ہوا اور قوم قید ہو گئے تو جلیہ روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کے جویریہ رح قید ہو کر ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ یا چچیرے بھائی کے حصہ میں پڑیں اور انہوں نے اپنے آپ کو مکاتبہ کر لیا اور یہ عورت بہت ملیح تھی جس پر نظر لگتی تھی۔ الحاصل جویریہ رضہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں جویریہ بنت الحارث ہوں اور جو کچھ میرا واقعہ ہوا وہ آپ پر پوشیدہ نہیں ہے اور میں ثابت بن قیس کے حصہ میں پڑی پس میں نے اپنی جان کو مکاتبہ کر لیا پس میں حضور میں اس غرض سے حاضر ہوئی ہوں کہ اپنے بدل کتابت میں حضور سے سوال کروں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا اس سے بہتر چاہتی ہے۔ جویریہ رضہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس سے بہتر کیا امر ہے فرمایا کہ میں تیری کتابت ادا کروں اور تجھے نکاح کر لوں۔ جویریہ رضہ نے کہا کہ جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا۔ الحاصل جب ہم لوگوں نے سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جویریہ سے نکاح کر لیا ہے تو جس کے قبضہ میں بنو مصطلق سے کوئی قیدی مملوک تھا اسنے رہا کر دیا اور کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار ہیں۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ میں نے کوئی عورت اپنی قوم پر بابرکت والی جویریہ رضہ سے بڑھکر نہیں دیکھی کہ ایک سو گھرانے والے بنو مصطلق کے اسکے سبب سے آزاد کیے گئے۔ الملخص۔ صحاح وغیرہ لغات میں بھی عام طور پر زوجہ کے خاندان والوں کو اصہار کہا۔ خلیل رح نے اصہار کے سوائے اکمر ختن کہنے سے انکار کیا۔ غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمد رح کا قول در باب لغات کے حجت ہے حتی کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث میں قول محمد رح سے حجت لی۔ پس لغت موافق نص روایت ہے کہ زوجہ والے اصہار ہیں اور قول محمد رح کہ وہ اس عورت کے ذو رحم محرم ہوں۔ حجت ہے۔ تنویر میں ہے کہ شرط یہ ہے کہ شوہر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اسکی زوجہ موجود ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو یعنے اس حالت میں اصہار مستحق وصیت ہونگے اور اگر انقطاع ہو گیا ہو اگرچہ کسی مدت زوجہ تھی تو اسکے ذو رحم محرم مستحق نہونگے اگرچہ یہ لوگ کسی وقت میں اصہار تھے۔ الحاصل اصہار اسکی زوجہ کے ذو رحم محرم ہیں۔ **وکذا یدخل فیہ کل ذی رحم محرم من زوجۃ ابیہ وزوجۃ ابنہ وزوجۃ کل ذی رحم محرم منہ لان الکل اصہار۔** اور اسی طرح اصہار کے تحت میں موصی کے باپ کی زوجہ اور اسکے پسر کی زوجہ اور اسکے ہر ذو رحم محرم کی زوجہ کے ذو رحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ یہ سب اصہار ہیں ف۔ یعنی جیسے موصی کی زوجہ کے ذو رحم محرم اصہار ہیں اسی طرح موصی کے باپ کی زوجات کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں اور موصی کے پسر کی زوجہ کے ذو رحم محرم بلکہ موصی کے سب ذو رحم محرم مانند چچا و ماموں وغیرہ کے سب کی زوجات کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں پس اگر اسنے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اصہار کے واسطے ہے تو موصی کی زوجہ موجودہ بوقت موت و معتدہ رجعی کے ذو رحم محرم ہو اسکے علاوہ اقرابتیوں محرم کی موجودہ یا معتدہ رجعی زوجات کے ذو رحم محرم سب داخل ہونگے چنانچہ شیخ مصنف رح نے زوجہ کے ساتھ

قید مذکور صریح فرمائی ہے۔ ولو مات الموصی والمرأۃ فی نکاحہ او فی عدۃ من طلاق رجعی فالصہر یستحق
الوصیۃ وان کانت فی عدۃ من طلاق بائن لا یستحقہا لان بقاء الصہریۃ ببقاء النکاح وہو شرط
عند الموت۔ اور جب موصی ایسی حالت میں مرا کہ یہ عورت اسکے نکاح میں ہے یا طلاق رجعی کی عدت میں ہے تو صہر
اس وصیت کا مستحق ہوگا اور اگر موت کے وقت یہ عورت اسکے طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر مستحق وصیت نہوگا
اسواسطے کہ صہر ہونا نکاح کے بقا پر ہے اور یہ موت کے وقت شرط ہے ف۔ خواہ حقیقۃً وصورۃً باقی ہو یا طلاق رجعی
کی عدت میں ہونے سے نکاح حقیقۃً باقی ہو اگرچہ بصورت طلاق ہے۔ واضح ہو کہ عنایہ میں شمس الائمہ رح سے نقل
کیا کہ صہر کے یہ معنی عرف عرب ہے اور ہمارے عرف میں صرف موصی کی ساس وخسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے
قہستانی رح نے کہا بلکہ عرف مشہور یہ کہ صہر فقط خسر ہے جیسے ختن یعنے داماد فقط دختر کا شوہر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جب
شمس الائمہ رح کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے تو ہمارے دیار میں بھی قول قہستانی رح
جو نقل کیا ہے معتمد ہونا چاہیے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی لاختانہ فالوصیۃ لزوج کل ذات
رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اختان کے واسطے وصیت کی تو موصی کی قرابتی جو عورتیں ذات رحم محرم ہوں انکے
شوہروں کو شامل ہے ف۔ اختان جمع ختن۔ ہر وہ شخص جسکو رشتۂ دامادی حاصل ہو پس محاورہ عرب کے
موافق موصی کی دختر وبہن وپھوپھی وغیرہ جسقدر عورتیں ذات رحم محرم ہیں سب کے شوہروں کو شامل ہے۔ وکذا
محارم الازواج لان الکل یسمی ختنا۔ اور اسی طرح ازواج کی ذو رحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ سب کو ختن
کہتے ہیں۔ قیل ہذا فی عرفہم وفی عرفنا لا یتناول الا ازواج المحارم۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اطلاق مذکور
عرف عرب وکوفہ ہے اور ہمارے عرف میں سوائے محارم عورتوں کے شوہروں کے دوسروں کو شامل نہیں ہے ف۔
یعنی شوہروں کے ذو رحم محرم کو شامل نہیں ہے۔ اور ہمارے عرف میں تو صرف دختروں کے شوہروں کو داماد کہتے ہیں
اور بہن وپھوپھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں پس ہمارے عرف میں سوائے دختروں کے شوہروں کے
کسی کو شامل نہوگا۔ علی ما قالہ القہستانی۔ ویستوی فیہ الحر والعبد والاقرب والابعد لان اللفظ
یتناول الکل۔ اور واضح ہو کہ اسمیں آزاد وغلام ونزدیک ودور سب شامل ہیں اسواسطے کہ لفظ ان سب کو
شامل ہے ف۔ پس اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن ہے اسی طرح موصی کے باپ کی بہن کا شوہر ہو یعنی پھوپھی
کا تو وہ بھی ختن ہے علی ہذا القیاس۔ اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ قال ومن اوصی لاقاربہ فہی
للاقرب فالاقرب من کل ذی رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو وصیت بدونکے
اقرب پھر اقرب کے واسطے جو اسکے ذی رحم محرم سے ہو ثابت ہوگی ف۔ اقارب جمع اقرب نہایت قریب والے کو
کہتے ہیں پس اسکی ذی رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ نہایت قریب والے دار کو شامل ہے۔ ولا یدخل فیہ الوالدان
والولد۔ اور اسمیں ماں وباپ واولاد داخل نہونگے ف۔ ہر چند کہ یہ لوگ زیادہ قریب ہیں لیکن عرف میں انکو
اقارب نہیں کہتے ہیں لہذا وصیت مذکورہ انکو شامل نہیں ہے۔ اور اقارب لفظ جمع ہے لہذا فرمایا۔ ویکون ذلک
للاثنین فصاعدا۔ اور یہ وصیت واسطے دو یا زیادہ کے ہوگی ف۔ یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جسقدر ہوں
سب شامل ہیں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ جو مذکور ہوا سب امام ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے۔ وقال
صاحباہ الوصیۃ لکل من ینسب الی اقصی اب لہ فی الاسلام۔ اور امام ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ
یہ وصیت بلفظ اقارب اسکے تمام قرابتیوں کے واسطے ہوگی جو اسلام میں اسکی انتہائی جد اعلی کی جانب منتسب ہوں نا

ف- مشائخ نے اختلاف کیا کہ اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ- وہو اول اب اسلم وہ اول اب جو اسلام لایا ف- یعنی موصی کے آباء میں جو سب سے اول اسلام لایا وہ اسلام میں اسکا انتہائی جد اعلیٰ ہے- اور بعض نے کہا کہ اسلام لانا ضرور نہیں ہے خواہ اسلام لایا ہو- او اول اب ادرک الاسلام وان لم یسلم- یا زمانۂ اسلام میں جو اسکا اعلیٰ پدر گزرا اگرچہ وہ مسلمان نہوا ہو ف- پس یہاں اس عبارت کے یہی دو معنی ہوسکتے ہیں- علیٰ حسب ما اختلف فیہ المشائخ- بنابر اسکے جو اس عبارت کے معنی میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے ف- پس اول قول پر حاصل ہوا کہ موصی نے جو وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ تہائی ہے تو جسقدر اسکے قرابتی موصی سے لیکر اسکے جد اعلیٰ تک جسنے اسلام قبول کیا ہے پائے جاویں سب داخل ہیں خواہ کہیں ہوں بشرطیکہ زندہ ہوں- اور بنابر قول دوم کے موصی کا جو جد اعلیٰ کہ ایسے وقت میں گزرا جب اسلام کا زمانہ ہوچکا ہے اگرچہ وہ مسلمان نہوا ہو اسوقت تک والوں میں سے جو زندہ ہوں سب مستحق ہونگے- اور فرق مثالی یوں ظاہر ہوگا کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اسوقت زید کا جد اعلیٰ مثلاً خالد موجود تھا مگر وہ اسلام نہیں لایا تو قول دوم پر اسکی اولاد و فروعات سب قرابتیوں کو زید کی وصیت میں استحقاق ہے اور بعد خالد کے خالد کا پسر بکر مسلمان ہوا اور وہ زید کا جد اعلیٰ ہے تو موافق قول اول کے صرف بکر کی اولاد و فروع اس وصیت کے مستحق ہونگے وفائدۃ الاختلاف تظہر فی اولاد ابی طالب فانہ ادرک الاسلام ولم یسلم- اور تحقیقاً اس اختلاف کا فائدہ ابو طالب کی اولاد میں ظاہر ہوگا کیونکہ ابو طالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا مگر مسلمان نہیں ہوئے ف- ابو طالب بن عبد المطلب جنہوں نے بعد عبد المطلب کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش میں جہد بلیغ کیا لیکن بمنظور تقدیر کے خود اسلام نہیں لائے ہرچند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوشش فرمائی لیکن انکار کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر نہایت غمگین ہوئے اسی واسطے کہا گیا کہ اگر جذب قلبی وہمت موثر ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کون بڑھکر ہوسکتا ہے حالانکہ ابو طالب کے حق میں آپ کی ہمت عالی موثر نہوئی- پھر ابو طالب کی اولاد میں سے حضرت علی وجعفر اسلام لائے اور طالب وعقیل نے بوقت وفات ابو طالب کے اسلام نہیں لائے تھے ابو طالب کی میراث پائی- اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہل ترک لنا عقیل الحدیث یعنی کفر کی میراث سب عقیل نے لی اور ہمارے واسطے کچھ چھوڑا نہیں ہے پھر عقیل بھی مسلمان ہوگئے- بالجملہ اگر ابو طالب کی اولاد میں سے بعد زمانہ رسالت کے اب کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو قول اول پر ابو طالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اسکا اعتبار ہے پس اولاد علی رضی اللہ عنہ یا اولاد جعفر وغیرہ میں سے جو ہو اپنے جد اعلیٰ تک معتبر ہوگا اور بنابر قول دوم کے ابو طالب کی کل اولاد داخل ہوگی- یعنے مثلاً علوی نے وصیت کی تو قول اول پر صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد داخل ہے اور قول دوم پر جعفر وعقیل کی اولاد بھی داخل ہے- پھر واضح ہو کہ صاحبین کا خلاف یہاں کئی طرح پر ہے ازانجملہ یکہ اقرب ہونا امام رح کے نزدیک معتبر ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں بلکہ ابعد بھی داخل ہے- ازانجملہ یہ کہ امام رح کے نزدیک ذی رحم کا محرم ہونا معتبر ہے مثلاً موصی کی پھوپھی یا چچا ہو اور صاحبین کے نزدیک صرف رحم چاہیے اور محرم شرط نہیں ہے پس چچا کی اولاد صاحبین کے نزدیک داخل ہے اور امام رح کے نزدیک نہیں داخل ہے- لہما ان القریب مشتق من القرابۃ فیکون اسما لمن قامت بہ فینتظم الحقیقۃ مواضع الخلاف- صاحبین رح کی دلیل یہ کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے تو جسکے ساتھ قرابت قائم ہو اسکا نام قریب ہوگا پس اپنی حقیقت کے ساتھ اسم مذکور مواضع خلاف کو شامل ہے ف- یعنی خواہ قرابت محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہے

حتی کہ اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ تک منتقل ہوگا۔ **ولہ ان الوصیۃ اخت المیراث وفی المیراث یعتبر الاقرب
فالاقرب**۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے اور میراث کی صورت میں سب سے قریب
پھر سب سے قریب علیٰ ہذا القیاس اعتبار ہوتا ہے ف۔ تو وصیت میں بھی قرابتیوں میں سے سب سے قریب کا
اعتبار ہوگا پھر اسکے بعد سب سے قریب ہوں اسی ترتیب سے معتبر ہونگے۔ **والمراد بالجمع فیہ اثنان فکذا فی
الوصیۃ**۔ اور میراث میں کثرت جمع دو عدد ہیں تو وصیت میں بھی اقارب جمع سے دو عدد مراد ہونگے ف۔ اگر کہا جاوے
کہ امام ابوحنیفہ رح کے واسطے لفظ اقرب سے استدلال کیا جاوے کہ وہ افعل التفضیل ہے تو اصل سے سب سے قریب
لیا جاوے۔ جواب یہ کہ اقرب بہ لحاظ اجنبیوں کے ہے ورنہ اولاد آدم سب میں قرابت ہے علاوہ بریں اگر اقرب میں
منحصر ہو جاوے تو پھر اسکے بعد اقرب داخل نہونگے لہٰذا امام مصنف رح نے اس استدلال کو چھوڑ کر دلیل مذکور
بیان کی۔ پھر ذوی الارحام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہونگے جنکی قرابت محرمہ ہے۔ **والمقصود من ہذہ
الوصیۃ تلافی ما فرط فی اقامۃ واجب الصلۃ وہو یختص بذی الرحم المحرم منہ**۔ اور اس وصیت سے
مقصود اس قصور کی تلافی ہے جو واجب صلہ رحم کے ادا میں واقع ہوا ہوا اور صلہ رحم ایسی قرابت والوں سے
مختص ہے جنکو موصی کے ساتھ قرابت محرمہ ہو ف۔ پس ثابت ہوگیا کہ اصل تو قرابتیوں میں سے بالقیاس میراث
کے اقرب پھر اقرب کی ترتیب ہوگی اور کثرت دو عدد کو شامل ہوگی پھر انہیں سے فقط قرابت محرمہ کی تخصیص ہوگی۔ **ولا یدخل
فیہ قرابۃ الولاد**۔ اور اقاربہ کی لفظ سے وہ قرابت داخل نہوگی جو ولادت سے ہے ف۔ یعنی موصی جن سے پیدا
ہوا اور وہ والدین ہیں یا جو موصی سے پیدا ہوا اور وہ اولاد ہیں یہ لوگ داخل وصیت نہونگے۔ **فانہم لا یسمون
اقرباء**۔ کیونکہ یہ لوگ اقرباء نہیں کہلاتے ہیں ف۔ بلکہ اقرباء کا درجہ استعمال میں انسے کمتر ہے۔ **ومن سمی
والدہ قریبا کان منہ عقوقا**۔ اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی کہے تو یہ قول اسکی طرف سے عقوق ہے ف۔
لہٰذا جب کبھی ناخلف عروج پر ہوجاتا ہے اور اسکا باپ اسکے پاس جاتا ہے اور وہ شیطانی عار سے کہہ دیتا ہے کہ ہاں یہ
شخص میرے قرابتیوں سے ہے تو بیٹا گاہی کے اسکی جانب سخت شناعت ہوتی ہے حتی کہ ایسا فرزند عاق و نافرمان
کہلاتا ہے۔ **وہذا لان القریب فی عرف اللسان من یتقرب الی غیرہ بوسیلۃ غیرہ**۔ اور اسکی وجہ یہی ہے
کہ زبان کی عرف میں قریب اسکو بولتے ہیں جو دوسرے کی جانب بواسطہ غیر کے تقرب حاصل کرے۔ **وتقرب الوالد
والولد بنفسہ لا بغیرہ**۔ حالانکہ باپ و بیٹے کا تقرب بذات خود ہے نہ بواسطہ غیر ف۔ اسی وجہ سے جسنے باپ کو
قرابتی کہا تو لوگ تشنیع کرتے ہیں کہ گویا یہ بچہ اپنے آپ کو حرامی سمجھتا ہے ورنہ یہ تو بلا واسطہ اسکا باپ ہے۔ امام محمد رح نے
کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین۔ پس والدین کو الگ اور اقربین
کو الگ کیا۔ اور جب اقرباء سے والدین خارج ہیں تو اولاد بھی خارج ہے کیونکہ اگر انہیں سے کوئی قرابتی ہو تو باہم قرابتی
ہو جاویں کیونکہ قرابت تو باہمی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب اقارب سے قرابتی مراد ہوئے تو ظاہر لفظ کا اعتبار کرنا
چاہیے جیسے صاحبین نے کیا کہ ہر ایک قرابتی کو نزدیک و دور اور محرم و غیر محرم کو عام رکھا۔ جواب یہ کہ۔ **ولا معتبر بظاہر
اللفظ بعد انعقاد الاجماع علی ترکہ**۔ ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا جبکہ ظاہر کو ترک کرنے پر اجماع ہے ف۔ کیونکہ
حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں بلکہ زمانہ جاہلیت قبل اسلام تک مراد نہیں ہیں تو پھر
اطلاق نہیں رہا بلکہ تقیید واقع ہوئی ہے۔ **فعندہ یقید بما ذکرناہ وعندہما باقصی الاب فی الاسلام
وعند الشافعی رح بالاب الادنی**۔ پس امام رح کے نزدیک بامور مذکورہ بالا مقید ہے اور صاحبین رح کے نزدیک

اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ سے مقید ہی اور شافعی رح کے نزدیک سب سے ذیادہ بہتر یہ ہے کہ تقیید ہی ف۔ حاصل یہ کہ متعلق قرابت کا جب اعتبار نہیں رہا تو وہ کل سے مقید ہوگا حتیٰ کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک تمام جہان کے لوگ داخل نہیں ہیں بلکہ والدین و اولاد نہیں داخل ہیں اور وارث جیسے واسطے وصیت نہیں ہوتی وہ داخل نہیں ہی پس دلیل سے امام رح نے مقید کیا کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر محرم قرابتی داخل نہیں ہیں۔ م (فرع) ظاہر الروایہ میں دادا اور پوتے داخل ہیں اور کہا گیا کہ داخل نہیں ہیں اور ہدایہ میں ہی کہ یہی صحیح ہی۔ و اور اختیار میں اسی کو مختار کیا ہی۔ د۔ مبسوط میں بنا بر قول صاحبین رح کے کہا کہ امام محمد رح کے وقت میں آدمی کے قرابتی جو اسلام کے جد اعلیٰ کی جانب منسوب ہوں گذشتہ کے ساتھ نہیں ہوتے تھے اور ہمارے زمانہ میں بہت کثرت ہو گئی ہی۔ یہانتک کہ (رشتہ علوی خاندانوں کا حضرت علی رضی اللہ عنہ تک) شمار محال ہی پس اب ایسی وصیت ہو تو باپ دادا و پردادا تک اور ماں و نانی و پرنانی تک قرابتیوں کو شامل ہوگی اور اس سے زیادہ متجاوز نہیں ہوگی۔ انتہی۔ ک۔ سادس امام ابو حنیفہ رح کے قول پر یہ مشکل پیش نہیں آتی کیونکہ امام رح تو اقرب کا لحاظ فرماتے ہیں۔ م۔ قال واذا اوصی لاقاربہ ولہ عمان وخالان فالوصیۃ لعمیہ عندہ اعتبارا للاقرب کما فی الارث وعندہما بینہم ارباعا اذ ہما لا یعتبران الاقرب۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے (تہائی مال کی) وصیت کی حالانکہ اسکے قرابت میں (فقط) دو چچا اور دو ماموں موجود ہیں (اور انکے سوائے کوئی نہیں ہی) تو امام رح کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی فقط اسکے دونوں چچا میں نصفا نصف ہوگی (اور ماموں محروم ہونگے) کیونکہ امام رح اقرب کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین رح کے نزدیک ان چاروں میں چار تکڑے ہو گئے کیونکہ صاحبین رح تو اقرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں ف۔ مترجم نے فقط کی قید اسواسطے لگائی کہ صاحبین کے نزدیک جیسے اقرب کا لحاظ نہیں اسی طرح کچھ محرم کا بھی اعتبار نہیں پس سوائے انکے جو کوئی موجود ہو وہ بھی شریک ہوگا۔ اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ بنا بر اصل مذکور کے فرع ہی اور چونکہ اقارب کی کمتر جمع دو عدد ہی تو دونوں چچا کل وصیت کر لے لینگے۔ ولو ترک عما وخالین فللعم نصف الوصیۃ والنصف للخالین لانہ لا بد من اعتبار معنی الجمع وہو الاثنان فی الوصیۃ کما فی المیراث۔ اور اگر موصی نے فقط ایک چچا اور دو ماموں چھوڑے تو چچا کے واسطے نصف وصیت ہوگی (کل نہ ہوگی اگرچہ وہ اقرب ہی) اور باقی نصف اسکے دونوں ماموں کے درمیان برابر ہوگی اس دلیل سے کہ لفظ اقارب میں معنی جمع کا اعتبار ضرور ہی اور جمع یہاں وصیت میں بھی میراث کی طرح دو عدد ہی ف۔ حالانکہ چچا صرف واحد ہی تو اسکو نصف دیگر باقی بعد چچا کے جو اقرب ہوں انکو دیجاوے حتیٰ کہ اگر ماموں ایک ہو اور ایک قرابتی دیگر ہو تو تفریق کیجائیگی۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک چچا اور دو ماموں میں تین تہائی ہوگی۔ پھر امام رح کے نزدیک چچا اور دونوں ماموں کا استحقاق مذکور اسوقت ہی کہ موصی نے لفظ جمع یعنی اقارب کے ساتھ وصیت کی ہو۔ بخلاف ما اذا اوصی لذی قرابتہ حیث یکون للعم کل الوصیۃ لان اللفظ للفرد فیحرز الواحد کلہا اذ ہو الاقرب۔ بخلاف اسکے اگر اپنے قرابتی کے واسطے وصیت کی مثلاً کہ میرا تہائی مال میرے قرابت والے کے واسطے ہی یا صاحب قرابت کے واسطے ہی تو ایسی صورت میں کل وصیت اسکے چچا کو ملیگی اسواسطے کہ لفظ مذکور تو ایک فرد پر صادق ہی پس ایک ہی کل وصیت لے جائیگا کیونکہ چچا ہی سب سے اقرب ہی ف۔ اور چچا سے بچے خواہ دو ماموں ہوں یا زیادہ و مختلف قرابتی ہوں کسی کو نہیں ملیگا اور یہ بنا بر قول ابی حنیفہ رح ہی۔ ولو کان لہ عم واحد فلہ نصف الثلث لما بینا۔ اور اگر اسکا ایک ہی چچا ہو تو اسکو کل مال وصیت یعنی تہائی میں سے نصف ملیگا بدلیل مذکورہ بالا

ف۔ جبکہ وصیت بلفظ اقارب ہو کیونکہ اقارب کے لفظ میں کم از دو ہونا چاہیے پس جز سوائے ایک چچا کے کسی
ہو تو چچا کو نصف دیگر باقی کو وارثوں میں دیا جائیگا۔ ت۔ ولو ترک عما وعمۃ وخالا وخالۃ فالوصیۃ للعم والعمۃ بینہما بالسویۃ
لاستواء قرابتہما وہی اقوی۔ اور اگر اسنے ایک چچا وپھوپھی چھوڑی اور انکے ساتھ میں ایک ماموں وخالہ چھوڑی اور وصیت
بلفظ اقارب ہو) تو کل وصیت اسکے چچا وپھوپھی کے درمیان مساوی یعنی نصف نصف ہوگی کیونکہ چچا وپھوپھی دونوں کی
قرابت برابر ہے اور انکی قرابت بہ نسبت ماموں وخالہ کے زیادہ قوی ہے ف۔ تو ماموں وخالہ محروم ہونگے اگر کہا جاوے کہ چچا
پھوپھی میں یہ فرق ہے کہ چچا وارث ہوتا ہے اگرچہ اسوقت میں وارث نہو فروتر ہو اور پھوپھی اسکے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہے تو چچا کی
ترجیح ہونی چاہیے۔ بلکہ ماموں کی بھی ترجیح ہو سکتی ہے جواب یہ کہ یہاں عصبہ ہونے کا خیال نہیں ہے۔ والعمۃ وان لم تکن وارثۃ
فہی مستحقۃ للوصیۃ کما لو کان القریب رقیقا او کافرا۔ اور پھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی ہے جیسے ذوی الارحام کی وراثت میں
عصبہ نہیں ہوتی ہے تاہم وصیت کی مستحق ہوگی جیسے اگر قریب کسی غیر کا غلام ہو یا کافر ہو ف۔ تو وہ وصیت کا مستحق
ہوتا ہے اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ وصیت کی صورت میں بلحاظ وارث ہونے کے ترجیح نہیں ہے بلکہ
بنظر قوت قرابت کے ترجیح ہے اور پھوپھی بہ نسبت ماموں کے قرابت میں قوی ہے اور چچا کے ساتھ مساوی ہے۔ پھر اگر
ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھی چچا وپھوپھی دونوں شریک ہونگے کما مر۔ باقی یہ مسائل
تو لفظ اقارب جمع پر ہیں۔ وکذا لو اوصی لذوی قرابتہ او لاقربائہ او لانسبائہ فی جمیع ما ذکرنا لان کل ذلک
لفظ جمع۔ اور اسی اقارب کی طرح اگر اسنے اپنے صاحبان قرابت (یا قرابت والوں یا قرابتیوں) یا قرابا یا نسب والوں
کے واسطے وصیت کی تو جملہ مسائل میں جو اقارب میں حکم ہے انمیں بھی وہی حکم ہوگا اسواسطے کہ یہ سب بھی ہر ایک لفظ جمع
ہے ف۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسکے اقارب یا قرابا یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت ونسب
کے الفاظ میں کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔ ولو انعدم المحرم بطلت الوصیۃ لانہا مقیدۃ بہذا الوصف۔ اور
اگر محرم نہو تو وصیت باطل ہو جائیگی اسواسطے کہ وصیت اس وصف کے ساتھ مقید ہے ف۔ یعنی بنا بر قول ابو حنیفہ رح
کے یہ وصیت اقارب جو بالاتفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے واسطے نہیں ہے بدلیل خاص سمجھا ہے کہ قرابتی ایسا ہو
جو محرم ہے پس محرم کوئی نہو تو وصیت باطل ہو جائیگی۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر محارم ایسے ہوں جو وارث ہیں تو بھی
وصیت باطل ہونا چاہیے لیکن یہ تہائی بھی انکو میراث میں مل جائیگی۔ پھر یہ سب اس وصیت میں کلام تھا جو بلفظ
اقارب یا اسکے مانند مشتق سے ہو۔ قال ومن اوصی لاہل فلان۔ اور اگر کسی نے اہل فلان کے واسطے وصیت
کی ف۔ اور مثال میں فرض کرو کہ زید کے اہل کے واسطے وصیت کی تو اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا۔ فہی علی زوجتہ
عند ابی حنیفۃ رح۔ پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ لفظ اسکی زوجہ پر واقع ہوگا ف۔ تو یہ وصیت زید کی زوجہ کے
واسطے ہوگی۔ وقالا یتناول کل من یعولہم وتضمہم نفقتہ اعتبارا للعرف وہو مؤید بالنص قال اللہ تعالی
واتونی باہلکم اجمعین۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ اسکے اہل میں باعتبار عرف کے ہر وہ شخص داخل ہے جو اسکے عیال
میں ہو اور اسکا نفقہ انکو شامل ہو اور یہ قول مؤید بنص قرآن ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا واتونی الخ ف۔ یعنی یوسف
علیہ السلام نے بعد شناخت کے بھائیوں سے کہا کہ تم اپنے سب اہل سمیت میرے پاس آؤ۔ چنانچہ یہ لوگ مع لونڈی وغلام
وخادم وغیرہ کے مصر کو منتقل ہوگئے پس صحیح ہے کہ اہل کا اطلاق ان سب پر واقع ہوا۔ ولہ ان اسم الاہل حقیقۃ فی
الزوجۃ یشہد لذلک قولہ تعالی وسار باہلہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ درحقیقت زوجہ کے معنی
میں ہے۔ اسکے واسطے قول الٰہی وسار باہلہ۔ شاہد ہے ف۔ یعنی موسی علیہ السلام اپنے اہل کو لیکر روانہ ہوا۔ ومنہ قولہم تاہل

بلدۃ کذا۔ اور اسی معنی میں عرب کا قول ہے کہ تاہل ببلدۃ کذا یعنی اسنے فلان شہر میں تاہل کیا ف۔ یعنی فلان شہر میں اہل بنایا یعنے زوجہ نکاح میں لی۔ والمطلق ینصرف الی الحقیقۃ۔ اور جو لفظ کہ مطلق ہو وہ حقیقی معنی کیطرف پھیرا جاتا ہے ف۔ اور بیان وصیت میں بھی اسنے مطلق اہل فلان کہا تو اہل سے حقیقی معنی یعنے زوجہ رکھی جاویگی نہ سوا اسکے اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ مجازًا زوجہ مع دیگر مراد ہیں تو البتہ اس وقت اہل سے مجازًا سب مراد ہونگے۔ باجملہ کلام اس مقام پر معنی اہل پر مبنی ہے اور قرآن مجید میں دونوں اطلاق ہیں مانند دعاے نوح علیہ السلام رب نجنی واہلی مما یعملون۔ پس ظاہر ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے صرف اپنی ذات و اپنی زوجہ کے واسطے نجات نہیں مانگی کیونکہ مراد عذاب سے نجات ہے بدلیل جواب یعنی قولہ تعالی فنجیناہ واہلہ الا امرأتہ۔ اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جو بعض نے جواب دیا کہ استثناء کے قرینہ سے بیان معلوم ہوا کہ اہل عام ہے۔ یہ جواب ساقط ہے اسواسطے کہ دعاے نوح علیہ السلام میں کوئی قرینہ نہیں ہے اور زوجہ کے معنی میں جو مصنف رح نے ذکر کیا وقولہ تعالی اتعجبین من امر اللہ رحمۃ اللہ وبرکاتہ علیکم اہل البیت۔ اور رہا قولہ تعالی وکان یامر اہلہ بالصلوۃ والزکوۃ الآیہ۔ یعنی حضرت اسمعیل علیہ السلام اپنے اہل کو نماز و زکوۃ کا حکم فرماتا تھا۔ اسمین دونوں معنی محتمل ہیں لیکن ظاہر معنی عام ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک امام ابوحنیفہ رح کی تقریر دلیل یہ ہے کہ اہل کا اطلاق بطور خصوص وبطور عموم دونوں طرح آتا ہے اور کبھی اہل باعتبار کسی تعلق خاص کے ایک جماعت پر اطلاق ہوتا ہے جسمین زوجیت وعیالداری بھی نہیں ہوتی ہے جیسے اہل القرآن واہل طاعۃ کہ یہی معنی دعاے نوح علیہ السلام میں احسن ہیں کہ اپنے اہل طاعت کی نجات چاہی اور یہ لوگ اس قوم کافر کی معیت سے محفوظ رہیں اور یہی معنی حضرت اسمعیل علیہ السلام کی مدح میں ایسی ہیں۔ پس جب اہل کے واسطے اطلاقات ہیں وہاں سب میں اخص زوجہ کے معنی ہیں اور باقی غیر محصور تو اسی پر تیقن رہا۔ اور جبکہ اسنے اہل کو مطلق رکھا اور کسی استعمال سے مقید نہیں کیا۔ ہذا ما سنح لی واللہ تعالی اعلم۔ ومن اوصی لآل فلان فہو لاہل بیتہ لان الآل القبیلۃ التی ینسب الیہا۔ اگر کسی نے آل فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت اسکی اہل بیت کے واسطے ہوگی۔ اسواسطے کہ آل وہ قبیلہ ہے جسکی جانب یہ شخص منسوب کیا جاتا ہے ف۔ یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے واسطے ہے تو یہ مال خالد کے گھرانے والوں کو دیا جائیگا کیونکہ اسی گھرانے کی جانب خالد منسوب ہے اور آل وہ قبیلہ جسکی جانب آدمی منسوب ہو۔ ولو اوصی لاہل بیت فلان یدخل فیہ ابوہ وجدہ لان الاب اصل البیت۔ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت کے واسطے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ ودادا داخل ہوگا کیونکہ پدر گھرانے کا اصل ہوتا ہے پس باپ اور باپ کا باپ داخل وصیت ہے۔ ولو اوصی لاہل نسبہ او لجنسہ فالنسب عبارۃ عمن ینسب الیہ۔ اور اگر کسی نے اپنے اہل نسب کے واسطے یا اپنی جنس کے واسطے وصیت کی تو نسب ایسے شخص سے عبارت ہے جسکی طرف وہ منسوب ہو ف۔ لیکن نسبت صحیح ہونا چاہیے کیونکہ آدمی کبھی ماں کی طرف مجازًا منسوب ہوتا ہے۔ والنسب یکون من جہۃ الآباء۔ اور نسب تو باپوں ہی کی طرف سے ہوتا ہے ف۔ حتی کہ جسکی ماں سیدہ ہو اور باپ کوئی دوسری قوم ہو تو یہ اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔ ہاں ماں کی وجہ سے ایک طرح کی شرافت آجاویگی جسکا اعتبار نسب میں نہیں ہے۔ اسی طرح اگر باپ سید ہو اور ماں دوسری قوم ہو تو یہ اپنے باپ کی نسب پر ہے۔ وجنسہ اہل بیت ابیہ دون امہ لان الانسان یتجنس بابیہ۔ اسی طرح اسکی جنس وہ لوگ ہیں جو اسکے باپ کے خاندان سے ہیں نہ ماں کے کیونکہ آدمی اپنے باپ کے ساتھ ہمجنس ہوتا ہے ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نسب وجنس کی وصیت میں اسکے باپ کے کنبہ والے مذکر یا مؤنث اقرب فالاقرب مستحق ہونگے اور ماں والے مستحق نہیں ہونگے۔ بخلاف قرابۃ حیث

یکون من جانب الام والاب۔ برخلاف اسکے قرابت کے کہ قرابت ماں وباپ دونوں کی طرف سے ملی ہوئی
ف۔ چنانچہ ان کی طرف سے نانا، نانی، خالہ، ماموں وغیرہ سب اسکے قرابتی ہیں۔ ولو اوصی لایتام بنی فلان
اور اگر کسی نے بنو فلان کے یتیموں کے واسطے وصیت کی ف۔ بنو فلان عبارت ایک جد اعلیٰ سے جسکی جانب سے کئی اولاد منسوب
ہوگئی ہو مثلاً بنو ہاشم اور بنو امیہ، بنو بکر، بنو سلیم وغیرہ عرب میں بڑی کثرت تھی وکبھی ایسا بڑا قبیلہ ہوتا تھا جیسے بنو تمیم کہ جنکا
وشمار بغیر کتاب وحساب کے ممکن نہ تھا۔ پس اگر بنو فلان کے یتیموں کے واسطے وصیت کی۔ اولعمیانہم او لزمناہم او لاراملہم
یا بنو فلان کے اندھوں یا اپاہجوں یا رانڈوں کے واسطے وصیت کی تو دیکھا جاوے۔ ان کانوا قوما یحصون دخل فی الوصیۃ
فقراءہم واغنیاءہم ذکورہم واناثہم لانہ امکن تحقیق التملیک فی حقہم والوصیۃ تملیک۔ کہ اگر یہ لوگ (بغیر کتاب وحساب
کے) شمار میں آتے ہوں تو وصیت میں انکے فقیر وتونگر خواہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں سب داخل ہونگے اسواسطے کہ انکے حق میں
حقیقۃً مالک کرنا ممکن ہے اور وصیت کے یہی معنی کہ مالک کیا جاوے ف۔ یعنی جب وصی کے یہ لوگ اس مال کے مالک
ہوجاویں پس ان سب کو مالک کردینا ممکن ہے خواہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں خواہ اپاہج واندھے مرد ہوں یا عورتیں ہوں
اور ارامل سے اگر رانڈیں مراد ہیں تو صرف رانڈیں داخل ہیں اور اگر بغیر شوہر والیاں مراد ہیں تو کنواریاں ورانڈیں
سب شامل ہیں سو اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا تونگر ہوں داخل ہونگے کیونکہ مالک کرنا جیسے فقیر کے حق میں ممکن ہے
اسی طرح تونگر کے حق میں ممکن ہے اور موصی نے کچھ فقیروں کی قید لگائی نہیں باوجودیکہ یہ قوم سب محدود شمار میں ہیں
تو تونگر بھی داخل رہینگے۔ وان کانوا قوما لا یحصون فالوصیۃ فی الفقراء منہم لان المقصود من الوصیۃ القربۃ
وہی فی سد الخلۃ ورد الجوعۃ۔ اور اگر یہ قوم اسقدر کثیر ہو کہ شمار نہیں ہوسکتے ہیں (اگرچہ بذریعہ تحریر وحساب کے
شمار ہوجاویں) تو وصیت مذکورہ انمیں سے فقراء کے واسطے ہوگی کیونکہ وصیت سے تقرب الٰہی عزوجل مقصود ہے اور
تقرب کسی محتاج کی پریشانی دفع کرنے یا بھوک دور کرنے میں ہے۔ وہذہ الاسامی تشعر بتحقق الحاجۃ فجاز حملہ علی
الفقراء۔ اور یہ نام بھی محتاجی متحقق ہونے سے آگاہ کرتے ہیں تو فقراء پر محمول کرنا جائز ہے ف۔ یعنی موصی کی اگرچہ
یہ قوم محیط نہیں تھی لیکن اسنے یتیم وبیوہ واندھے واپاہج کے الفاظ سے وصیت کی حالانکہ ایسے لوگ اکثر محتاج ہوتے
ہیں تو اس قرینہ سے سمجھے اسکی وصیت کو کار تقرب کے معنی پر محمول کیا کہ اس قوم میں سے جو لوگ محتاج اس صفت
کے ہوں انکی حاجت روائی مقصود ہے۔ پھر واضح ہو کہ شاب وہ شخص جو ۱۵ سے ۴۰ تک ہو اور کہل ۳۰ سے
۵۰ تک اور شیخ ۶۰ سے آخر تک یا آخر عمر ہے اور اسمیں اقوال مختلف ہیں اور ظاہراً ہماری زبان میں تو جوان
وادھیڑ وبوڑھا وغیرہ عرف پر ہوگا۔ اور یہاں مقصود یہ ہے کہ یتیم واندھے واپاہج ورانڈ کی وصیت جب یہ قوم غیر محصور ہو تو
اسوجہ سے انکے فقراء پر جائز رہتی ہے کہ ان الفاظ میں محتاجی کا اشعار ہے۔ بخلاف ما اذا اوصی لشبان بنی فلان
وہم لا یحصون۔ برخلاف اسکے اگر بنو فلان کے شاب کے لیے یعنی نوجوانوں کے لیے خواہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں
وصیت کی حالانکہ یہ لوگ محصور نہیں ہیں۔ حیث تبطل الوصیۃ۔ چنانچہ وصیت باطل ہوجائیگی ف۔ اور ان نوجوانوں
میں سے فقراء کو بھی نہیں ملیگی۔ لانہ لیس فی اللفظ ما ینبئ عن الحاجۃ فلا یمکن صرفہ الی الفقراء ولا یمکن
تصحیحہ تملیکا فی حق الکل للجہالۃ المتفاحشۃ وتعذر الصرف الیہم۔ اسواسطے کہ لفظ میں ایسی بات نہیں
جو محتاجی سے آگاہ کرے تو فقیروں کی جانب پھیرنا ممکن نہوگا اور نہ کل کے حق میں بطور تملیک کے اس وصیت کو
صحیح کرنا ممکن ہے کیونکہ مستحقین میں جہالت شدیدہ ہے اور سب کی جانب صرف متعذر ہے ف۔ یعنی وصیت مذکورہ کو دو طرح سے
صحیح کرنا ممکن تھا ایک یہ کہ ان لوگوں کے واسطے تملیک قرار دیجاوے لیکن یہ اسوجہ سے محال ہے کہ یہ لوگ محصور نہیں ہیں۔

تو مجہول کی تملیک صحیح ہو سکتی ہے۔ دوم یہ کہ اس میں سے محتاجوں کے لیے وصیت قرار دی جاوے اور یہ بھی اسوجہ سے
ممکن نہیں ہے کہ اسنے لفظ شاب سے وصیت کی اور اس لفظ میں کوئی معنی محتاجی کے نہیں نکلتے ہیں تو وصیت باطل
ہو گی۔ وفی الوصیۃ للفقراء والمساکین یجب الصرف الی اثنین منہم اعتبارا لمعنی الجمع واقلہ اثنان فی الوصایا
علی ما مر۔ اور در صورتیکہ وصیت فقیروں و مسکینوں پر واقع ہو تو ہر قسم سے دو آدمیوں پر وصیت نافذ کرنا واجب ہے بلحاظ
معنی جمع کے اور وصایا میں کمتر جمع دو عدد ہے جیسا کہ اسی باب میں گذر چکا ف بقیاس میراث کے کہ وصیت اسکی بہن
دو اور میراث میں کمتر جمع دو ہے تو وصیت میں کمتر جمع دو ہے۔ ولو اوصی لبنی فلان یدخل فیہ الاناث فی قول ابی حنیفۃ
اول قولہ وہو قولہما لان جمع الذکور یتناول الاناث۔ اور اگر بنو فلان کے واسطے وصیت کی تو اسمیں عورتیں
داخل ہونگی۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا پہلا قول اور یہی صاحبین کا قول ہے اسواسطے کہ مذکروں کی جمع عورتوں کو شامل ہوتی ہے
ف بات یہ کہ بنو فلان۔ دراصل فلان کے بیٹوں۔ ہیں اور بیٹوں بیٹیوں کو کہتے ہیں تو بیٹیاں اسمیں شامل نہونگی
شامل ہونگی۔ پس یہاں دو طور پر لحاظ ہے ایک یہ کہ عرب میں بیٹوں پر فخر کرتے اور بیٹیوں سے نام نہیں چلتا ہے بلکہ
زمانہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے پس اگر فلان سے کوئی قبیلہ وغیرہ کا
اصل ہو تو ظاہر ہے کہ فلان کی اولاد میں لڑکے و لڑکیاں ہزاروں موجود ہیں اور یہ سب بنو فلان کہلاتے ہیں تو معلوم ہوا
کہ بنات فلان نہیں بلکہ بنو فلان کہنا صرف ای جاہلانہ افتخار یا نام چلنے پر مبنی ہے اور عرب کے انساب میں اسطرح بیان
معروف تھا کہ اول شعب جسمیں کئی قبائل ہوں جیسے قریش میں بحجو کہ شعب تو خزیمہ تھا جسکے تحت میں کئی قبائل ہیں۔
از انجملہ قبیلہ کنانہ ہے اور قبیلہ کے تحت میں عمارہ ہوتے ہیں چنانچہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے تحت میں بطون ہوتے
ہیں چنانچہ قصی بطن ہے اور بطن کے تحت میں فخذ ہوتے ہیں چنانچہ ہاشم فخذ ہیں اور فخذ کے تحت میں فصیل ہوتے ہیں
چنانچہ عباس فصیلہ ہیں۔ پس قبائل اول شعب سے پھوٹ کر نکلے ہیں اور مخفی نہیں کہ بعد زمانہ کے بنی عباس بھی بکثرت
ہو گئے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو بنو فلان کے لفظ سے وصیت میں غور کیا جاوے کہ فلان دو حال سے خالی نہیں
یا تو ایک بڑا گروہ ہوگا یا مثلاً ہمارے محلہ میں جو زید رہتا ہے اسکی نسبت کہا کہ میرا تہائی مال بنو زید کے واسطے ہے پس
امام ابوحنیفہ کا اول قول اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ بنو فلان کی وصیت میں بہر صورت فلان کے لڑکے و لڑکیاں
شامل ہیں کیونکہ لڑکوں سے جمع بوجہ لڑکوں کو غلبہ دینے کے ہے۔ ثم رجع وقال یتناول الذکور خاصۃ لان
حقیقۃ الاسم للذکور وانتظامہ للاناث تجوز والکلام لحقیقتہ۔ پھر امام ابوحنیفہ رح نے قول اول سے
رجوع کیا اور کہا کہ یہ وصیت فقط بیٹوں یعنی مذکروں کے واسطے ہوگی کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی تو فقط مذکروں کے ہیں
اور عورتوں کو شامل ہونا بطور مجاز ہے حالانکہ کلام مذکور اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا کان بنو
فلان اسم قبیلۃ او فخذ حیث یتناول الذکور والاناث لانہ لیس یراد بہا اعیانہم اذ ہو مجرد الانتساب
کبنی آدم۔ برخلاف اسکے اگر بنو فلون کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو کہ اس صورت میں یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں و
عورتوں سب کو شامل ہوگا اسواسطے کہ اس لفظ سے انکے اعیان مراد نہیں ہوتے ہیں کیونکہ یہ تو خالی نسبت دینے
کے واسطے ہے جیسے بنی آدم ف یعنی آدمی کا لفظ صرف نسبت ہے جس سے حیوانات سے امتیاز ہوا اور اس سے
یہ مقصود نہیں ہوتا کہ آدم علیہ السلام کے فلان و فلاں و فلون وغیرہ بیٹے بخلاف بنو زید۔ کہ پسران زید بطور اعیان مقصود
ہوتے ہیں اور جہاں خالی نسبت ہو وہاں نسبت مقصود ہے کہ اسکی اولاد کو دوسروں سے امتیاز ہو۔ ولہذا یدخل فیہ
مولی العتاقۃ والموالاۃ وحلفاؤہم۔ اور اسی وجہ سے اس نسبت میں اسکے مولی العتاقہ و مولی الموالات وحلیف لوگ

بھی داخل ہو جاتے ہیں ف۔ یعنی مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ ایک غیر محصور جماعت ہے تو انہوں نے جس غلام کو آزاد کیا تو وہ بھی بنو العباس میں سے کہلاویگا یعنے اسی قبیلہ کی طرف منسوب رہیگا حالانکہ وہ اولاد میں سے نہیں ہے اس وجہ سے کہ آزاد کیا ہوا اپنی ولاء کو کسی دوسرے کی طرف نہیں پھیر سکتا ہے اور موالات میں بھی جب بوجہ اسلام کے موالات کی تو موالات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہینگے خصوص جبکہ انکی طرف سے قوم وارث نے عاقلہ کے طور پر تاوان اٹھایا ہو اور حلیف جو قسم سے باہم مددگاری پر جمع ہوئے پس اسلام میں اگرچہ حصہ داری کی حلف نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکی ہیں اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید مائی ہیں تو وہ بھی اسی قوم کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد میں سے نہیں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ اس سے معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں جب بنو فلان کے واسطے وصیت ہو تو اسمیں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلان مذکور کوئی منفرد شخص ہے کہ اسکی اولاد محصور ہیں مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں ہیں اور دس پوتے ہیں اور چار نواسیاں ہیں تو اس صورت میں امام رح کے نزدیک صرف اسکے لڑکے داخل ہیں کیونکہ اعیان مقصود ہیں تو لیسرون پر وصیت بطور حقیقت ہے اور دوم یہ کہ فلان مذکور کسی قبیلہ کا جد اعلیٰ ہے جسکے تحت میں قوم غیر محصور رہیں تو لڑکے و لڑکیاں سب شامل ہیں اور صاحبین رح کے نزدیک اول صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ دوسری صورت میں امام و صاحبین رح کا اتفاق ہے۔ جواب یہ کہ ہاں دوسری صورت میں یہ اتفاق ہے کہ لڑکے لڑکیاں سب شامل ہیں لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی اسواسطے کہ جب یہ لوگ غیر محصور ہیں تو تملیک ممکن نہیں ہے اور فقراء کی وصیت کا اشعار نہیں ہے لہذا شیخ مصنف رح نے اول صورت کو وصیت میں رکھا اور اسمیں اختلاف بیان کیا کہ صاحبین کے نزدیک مذکر و مونث سب ہیں اور امام رح کے نزدیک فقط مذکر ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال پھر یہ اختلاف صرف بنی فلان کے لفظ میں جاری ہو سکتا ہے کیونکہ عرب اسی لفظ کو قبیلہ وغیرہ پر بدون لحاظ بیٹا و بیٹی کے اطلاق کرتے ہیں اور جب قبیلہ معروف نہ ہو تو اختلاف امام و صاحبین ہے کہ حقیقۃً بیٹوں پر ہوگا یا بیٹیوں کو بھی شامل ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ قال ومن اوصی لولد فلان۔ اور اگر کسی نے فرزندان فلان کے واسطے وصیت کی ف۔ تو یہ لفظ مثل بنی فلان کے نہیں ہے بلکہ فرزند بالاتفاق بیٹا و بیٹی دونوں کو شامل ہے۔ فالوصیۃ بینہم والذکر والانثی فیہ سواء لان اسم الولد ینتظم الکل انتظاماً واحداً۔ پس یہ وصیت ان اولاد کے درمیان مشترک ہوگی اور مرد و عورت اسمیں برابر ہونگے (کچھ مرد کو عورت سے زیادہ استحقاق نہوگا۔) اسواسطے کہ فرزند کا لفظ ان سب کو ایک ہی شمول سے شامل ہے ف۔ تو جیسے لڑکا و مرد مستحق ہوگا اسی طرح لڑکی و عورت مستحقہ ہوگی اور لفظ مذکور میں کوئی اشارہ نہیں جس سے ایک کو دوسرے پر ترجیح سمجھی جاوے۔ ومن اوصی لورثۃ فلان فالوصیۃ بینہم للذکر مثل حظ الانثیین۔ اور اگر کسی نے وارثان فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت ان سب کو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے مشترک ہوگی۔ لانہ لما نص علی لفظ الورثۃ اذن ذلک بان قصدہ التفضیل کما فی المیراث اسواسطے کہ جب موصی نے لفظ وارثان کی تصریح کی تو واسطے تبلایا کہ موصی کا مقصود ویسی تفضیل ہے جیسے میراث میں ہوتی ہے ف۔ توضیح یہ کہ وارثوں میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں ہوتی ہیں پس لفظ مذکور بھی فلان کے کنبہ والے مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ ورثہ ہے اور وارث ہونے میں مرد و عورت مشترک مستحق ہوتے ہیں تو عورت سے دو چند مرد پاتا ہے یعنے مذکر کو مونث سے دو چند ملتا ہے تو یہاں بھی جس جہت سے شمول ہے وہ اسی ترجیح سے شمول ہے کہ وراثت کے حساب سے عورتیں و مرد شامل و شریک ہوں سو واضح ہو کہ فائدہ ایسے مسائل میں اجتہاد کا یہ کہ وصیت میں

تبدیل و تغیر کرنے والا گنہگار ہے بقولہ تعالیٰ فانما اثمہ علی الذین یبدلونہ۔ پس جب موصی نے اس شرط مذکورہ سے وصیت کی
و حتی ہو کہ شاید اسکا قصد یہ ہو کہ سب کو برابر ملے لیکن ہمکو قصد سے تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے بلکہ ہم لفت
کے مفہوم کلام پر اعتماد کرینگے کیونکہ یہ دلیل ہے اور احتمال مساوات بے دلیل ہے پس جب دلیل شرعی پر عمل کیا تو گناہ نہیں ہے
بخلاف اسکے جب تبدیل کرنے والے نے بلا دلیل سب کو مساوی کر دیا تو گنہگار ہے۔ محفوظ رہے کہ اگر دونوں احتمالوں میں سے کسی پر
دلیل قائم ہو تو تبدیل غیر ممکن ہوگی۔ ومن اوصی لموالیہ۔ اگر کسی نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی ف حالانکہ موالی جمع مولیٰ
ہے اور مولیٰ آزاد کرنے والے کو کہتے ہیں اور اس غلام کو بھی جو آزاد کیا گیا مثلاً زید ایک وقت میں خالد کا غلام تھا کہ اسکو خالد نے
آزاد کر دیا تو خالد مولیٰ یعنی آزاد کرنے والا ہے اور زید مولیٰ یعنی آزاد کیا ہوا ہے حتی کہ اگر زید نے بعد اسکے دو غلام حاصل کیا جسکا نام عمرو
بکر ہے اور بکر کو آزاد کیا تو زید اسکا مولیٰ یعنی آزاد کرنے والا ہوگا پس زید میں مولیٰ کے دونوں معنی جمع ہیں اور ہم فرض کرتے ہیں کہ
جسنے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی ہے اس میں بھی یہی صورت ہو کہ۔ لہ موال اعتقہم۔ اسکے چند موالی ہیں جنکو اسنے خود آزاد کیا ہے۔ و
موال اعتقوہ۔ اور موصی کے چند موالی ایسے ہیں جنھوں نے اسکو آزاد کیا تھا ف مثلاً اسکو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث
پایا تھا اور سبھوں نے ملکر آزاد کیا تو یہاں کسی جانب دلیل قائم نہیں ہوئی کہ آزاد کرنے والے ازین یا آزاد کیے ہوئے موالی مراد ہیں
فالوصیۃ باطلۃ۔ تو وصیت مذکورہ باطل ہے یعنے تعمیل نہیں ہوسکتی ہے۔ وقال الشافعی رح فی بعض کتبہ ان الوصیۃ لھم جمیعا
اور امام شافعی رح نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ وصیت مذکورہ ان دونوں فریق کے واسطے ہوگی ف کہا گیا
کہ یہی زفر و احمد رح کا قول ہے کہ مثلاً موصی کے چار آزاد کیے ہوئے ہیں اور چار آزاد کرنے والے ہیں تو وصیت کے
آٹھ حصے ہونگے۔ اور واضح ہو کہ عبارت مصنف رح محتمل ہے کہ شاید مراد یہ ہو کہ علمائے شافعیہ کی بعض کتابوں میں قول
شافعی رح اسطرح مذکور ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ ہے کہ خود امام شافعی نے اپنے بعض تصانیف میں ایسا بیان فرمایا ہے لیکن معروف
تصانیف شافعی رح موجود یعنی اول ہیں اور قول مصنف مفید معنی ثانی کہ۔ وذکر فی موضع آخر انہ یوقف حتی تصالحوا
اور دوسرے مقام پر بعض کتب میں شافعی رح نے ذکر فرمایا کہ مال وصیت روک رکھا جائیگا یہاں تک کہ دونوں فریق
باہم صلح کریں ف یعنی ہر دو فریق خود صلح کر کے آویں کہ یہ مال ہمکو دیا جاوے کہ یہ ہم دونوں فریق کے واسطے
وصیت مشترکہ ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ شاید قول مذکور اس بنا پر ہے کہ ایک لفظ مشترک کو استعمال واحد میں اسکے دونوں
معنی میں لینا امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہے۔ ولہ ان الاسم یتناولھم لان کلا منھم یسمی مولیٰ فصار کالاخوۃ
اور امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ لفظ موالی ان دونوں فریقوں کو شامل ہے کیونکہ انمیں ہر ایک کو مولیٰ کہتے ہیں پس یہ
ایسا ہوا جیسے بھائیوں کا لفظ ہے ف مثلاً زید کے بھائیوں کے واسطے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف بھائی ہیں
ایک بھائی تو ایک ماں باپ سے ہے اور دوسرا فقط باپ سے یعنی مائیں مختلف ہیں اور تیسرا فقط ماں سے یعنی اسکی ماں نے
دوسرا نکاح کیا تھا پس بھائی کا لفظ ان سب پر صادق ہے لہذا زید کے ان سب بھائیوں کے واسطے وصیت ہوگی اور اسمیں
کچھ خلاف نہیں ہے اسی طرح مولیٰ کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے سب پر صادق ہے تو یہ دونوں وصیت میں
داخل ہونگے۔ ولنا ان الجھۃ مختلفۃ لان احدھما یسمی مولیٰ النعمۃ والآخر منعم علیہ فصار مشترکا۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے اسواسطے کہ ایک فریق کو مولائے نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو منعم علیہ کہتے ہیں تو یہ لفظ ان
دونوں میں مشترک ہو گیا ف یعنی جسنے موصی کو آزاد کیا وہ مولیٰ یعنی ولی نعمت ہے اور جسکو موصی نے آزاد کیا وہ مولیٰ
یعنی اسکو موصی نے اسپر انعام کیا ہے یعنی اسکو آزادی کی نعمت دی ہے تو مولیٰ ان دونوں پر مختلف جہت سے بولا جاتا ہے تو
بوجہ اختلاف معنوی کے معلوم ہوا کہ مولیٰ ان دونوں معنی میں مشترک ہے۔ برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد کو

شامل ہو تو ایک ہی جہت سے ان تینوں معانی پر صادق ہو۔ اور فرق یہ کہ بعض لفظ تو مختلف اقسام کو بطور اپنے افراد کے شامل ہوتا ہے جیسے حیوان اپنے اقسام کو شامل ہو اور آدمی گھوڑا اپنے انواع کو شامل ہو پس یہ مشترک نہیں ہے۔ اور بعض لفظ مختلف معانی کے واسطے موضوع ہوتا ہے جیسے عین بمعنی آنکھ و چشمہ و آفتاب وغیرہ مشترک ہو نہ اسلئے کہ یہ سب اسکے افراد ہیں اسی طرح مولیٰ بھی آزاد کنندہ اور آزاد کردہ کے واسطے مشترک ہے۔ فلا ینتظمہما لفظ واحد فی موضع الاثبات۔ تو اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہیں ہوگا ف یعنی یہ مسئلہ کہ لفظ مشترک جب استعمال کیا گیا تو کیا اسی استعمال میں اسکے سب معانی مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک ممکن ہو اور ہمارے نزدیک اگر جملہ مثبت ہو جسمیں کوئی حکم ثابت کیا جائیگا تو سوائے ایک معنی کے زیادہ کا مراد ہونا معدوم ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مدلل بیان ہو کہ مشترک کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم موالی فلان حیث یتناول الاعلی والاسفل۔ برخلاف اسکے جب قسم کھائی کہ فلان کے موالی سے کلام نہیں کرونگا تو یہ البتہ اسکے آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے سب کو شامل ہو۔ لانہ مقام النفی۔ اسواسطے کہ یہ مقام نفی ہو ف حتی کہ اگر کوئی مولیٰ موجود نہو تو بھی کلام ہو جائیگا۔ ولا تنافی فیہ۔ اور نفی کی صورت میں دونوں قسم کے مراد لینے میں کچھ منافات نہیں ہو ف کیونکہ دونوں معنی کا جمع کرنا تو لازم نہیں آتا اور نفی کرنا مختلف بلکہ متضاد چیزوں کا ایک کلمہ سے ممکن ہو حتی کہ جہان میں جسقدر چیزیں ہیں اور باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں سب سے الوہیت کی نفی کلمہ توحید سے کی گئی پس معلوم ہوا کہ جو لفظ مشترک ہو اسکے معانی میں سے اثبات کرنا ایک استعمال میں ایک سے زیادہ نہیں ہوتا اور نفی کرنا سب معانی کا ممکن ہو لہذا موالی سے کلام نکرنے میں دونوں فریق سے نفی ہو پس آزاد کرنے والوں یا آزاد کیے ہوؤں جن سے کلام کرے حانث ہوگا اور موالی کو اپنے مال میں خلیفہ کرنا بطور وصیت کے دونوں متنافیین کو شامل نہیں ہو سکتا تو جب موصی کی مراد معلوم نہو تو تعمیل غیر ممکن ہو۔ ہان اگر اسکی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اسنے اپنے آزاد کیے ہوئے بیان کیے تو وصیت انھیں کے واسطے ہوگی۔ ویدخل فی ہذہ الوصیۃ من اعتقہ فی الصحۃ والمرض۔ اور آزاد کیے ہوئے موالی کی وصیت میں سب آزاد کیے داخل ہونگے خواہ اسکو صحت میں آزاد کیا ہو یا مرض میں آزاد کیا ہو ف کیونکہ بعد موت موصی کے جب نفاذ وصیت کا وقت ہو اسوقت ہر ایک آزاد ہو۔ ولا یدخل مدبروہ وامہات اولادہ لان عتق ہولاء ثبت بعد الموت والوصیۃ تضاف الی حالۃ الموت فلا بد من تحقق الاسم قبلہ۔ اور اس وصیت میں اسکی ام ولد باندیاں و اسکی مدبر مملوک داخل نہونگے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصی کی موت کے بعد ثبوت ہوگا حالانکہ وصیت تو حالت موت کی جانب مضاف ہوتی ہو تو موت سے پہلے یہ نام متحقق ہو جانا ضرور ہو ف یعنی وصیت کا مستحق وہ ہوگا جو موصی کی موت کے وقت آزاد کیا ہوا مولیٰ ہو اور یہ جبھی ہو سکتا ہو کہ موت سے پہلے اسکی آزادی پوری ہو چکی ہو تو ام ولد یا مدبر جسکی آزادی بعد موت موصی کے پوری ہوئی یہ کوئی داخل نہونگے۔ وعن ابی یوسف انہم یدخلون لان سبب الاستحقاق لازم۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہو کہ وصیت میں اسکی ام ولد و مدبر لوگ بھی داخل ہونگے اسواسطے کہ انکی آزادی کا سبب استحقاق بھی لازم ہو ف یعنی ام ولد کے آزاد ہونے کا سبب یہ کہ موصی نے اس باندی کو تحت میں لاکر اپنے بچہ کی ماں بنایا جس سے جزئیت پیدا ہو گئی اور یہ سبب ایک امر لازمی ہو تو وہ گویا ابھی آزاد ہو گئی لیکن شرع نے موصی کی زندگی تک اسکو استمتاع دیا کہ جدائی نہو جاوے اور اسی طرح جس غلام کو یا باندی کو مدبر کردیا اس سے رجوع نہیں کر سکتا تو زندگی بھر اس سے خدمت لینے کا نفع دیا گیا تاکہ تکلیف نہو ورنہ وہ ابھی مستحق آزادی ہو اسی وجہ سے وہ ام ولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہو تو معلوم ہوا

کہ انکے آزاد ہونے کا جو سبب ہے وہ لازمی سبب ہے تو انکو پہلے ہی سے آزادی کا استحقاق ہے تو گویا وہ پہلے ہی سے
آزاد ہیں پس وصیت کے مستحقین میں شامل ہونگے۔م۔ لیکن قول اول اصح ہے کہ یہ لوگ داخل وصیت نہونگے کیونکہ
انکو حقیقی آزادی حاصل نہیں ہے حتی کہ ابھی انکو درحقیقت غلام کہتے ہیں۔ع۔ ویدخل فیہ عبد قال لہ مولاہ ان
لم اضربک فانت حر لان العتق ثبت قبیل الموت عند تحقق عجزہ۔ اور وہ غلام اس وصیت میں داخل
ہو جائیگا جسکی نسبت موصی نے کہا ہو کہ اگر میں نے تجھے نہ مارا تو تو آزاد ہے (پھر نہیں مارا یہاں تک کہ مرگیا) اس دلیل
سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اسکی عاجزی ثابت ہو گئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہو گئی۔
ف۔ کیونکہ شرطیہ تعلیق کے بعد جب مولی نے نہیں مارا تو ابھی حانث نہوگا یہاں تک کہ مارنے سے عاجزی ثابت
ہو جاوے اور یہ عاجزی کچھ دم پہلے موت سے ثابت ہو جاتی ہے تو غلام اسی وقت آزاد ہو گیا پس مولی کی موت کے
وقت وہ آزاد موجود ہے تو آزاد کیے ہوئے مملوکوں کی وصیت میں یہ بھی داخل ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ مولی وہ بھی ہوتا ہے
جسکو مولی الموالاۃ کہتے ہیں یعنی جو اسکے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور اپنے کفار قرابتیوں سے منقطع ہو کر اُسنے اس سے موالات
کرلی چنانچہ کتاب الموالات میں مفصل بیان ہو چکا۔ اور اگر زید نے اپنے مولی الموالات کی وصیت کی تو اسکو ملیگی۔ اور اگر
ایسے یوں کہا کہ میرا تہائی مال میرے موالی کے واسطے ہے حالانکہ زید کے آزاد کرنے والے موالی نہیں بلکہ ایسے موالی ہیں
جنکو اسنے آزاد کیا ہے تو یہی مستحق ہیں جبکہ زید کی موت سے پہلے انکی آزادی ثبوت ہو گئی ہو۔ ولو کان لہ موال واولاد
موال وموالی موالات یدخل فیہا معتقوہ واولادہم دون موالی الموالات۔ اور اگر زید کے موالی ہوں
اور موالی کے اولاد ہوں اور اسکے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی مستحق وصیت نہونگے بلکہ آزاد کیے ہوئے
موالی و انکی اولاد البتہ داخل وصیت ہیں۔ وعن ابی یوسف انہم یدخلون ایضا والکل شرکاء لان الاسم
یتناولہم علی السواء۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ موالی موالات بھی داخل وصیت ہونگے اور سب قسم کے
موالی اسمیں شریک ہونگے یعنی مساوی حصہ دار ہونگے کیونکہ موالی کا لفظ ان سب کو یکساں شامل ہے ف۔ لیکن امام
محمد رح اس سے انکار کرتے ہیں اور انکا قول وہی اول ہے۔ ولمحمد رح لیقول الجہۃ مختلفۃ فی المعتق الانعام و
فی الموالی عقد الالتزام۔ اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ دونوں فریق پر اطلاق کی جہت مختلف ہے یعنی آزاد کردہ پر
انعام کرنے کی راہ سے مولی کہتے ہیں یعنی انعام کیا ہوا اور موالات والے کو التزامی عقد کی جہت سے مولی کہتے ہیں۔
ف۔ یعنی موالات کیا ہوا تو مولی کا اطلاق ان دونوں پر مشترک طور پر ہوتا ہے لیکن بیان ترجیح ممکن ہے اس طور پر کہ
جسکے ساتھ موالات ہے وہ زندگی تک رہی بلکہ زندگی میں بھی اعتبار میں لازمی نہیں ہوتی بلکہ کبھی آخر تک لازمی نہیں ہوتی حتی کہ
اگر مولائے اعلی نے مولائے اسفل کی طرف سے دیت وغیرہ کی عاقلہ شرکت نکی ہو تو اسفل کو اختیار ہوتا ہے کہ اسکو چھوڑ کر
دوسرے سے موالات کرلے پس عقد موالات لازمی نہیں ہے۔ والاعتاق لازم۔ اور اعتاق امر لازم ہے ف۔
حتی کہ آزاد کرکے رجوع نہیں ہو سکتا۔ فکان الاسم لہ احق۔ تو مولی کا لفظ آزاد کیے ہوئے کے واسطے احق واصح
ہے ف۔ پس جب موالی کے واسطے وصیت کی اور موصی کا آزاد کیا ہوا مولی اور موصی کا موالاتی مولی موجود ہے تو وصیت
کا استحقاق فقط آزاد کیے ہوئے کے واسطے ہوگا۔ ولا یدخل فیہم موالی الموالی۔ اور آزاد کیے ہوئے موالی میں
موالی کے موالی داخل نہونگے ف۔ یعنی مثلاً زید نے موالی کے واسطے وصیت کی اور زید کے آزاد کیے ہوئے
غلام وبکر وعمرو موجود ہیں اور ان لوگوں نے بھی بعد آزادی کے اپنی طرف سے غلاموں کو آزاد کیا ہے تو انکے آزاد
کیے ہوئے وصیت میں انکے ساتھ مستحق نہونگے اگرچہ انکی ولاء بھی زید کو پہنچتی ہے۔ لانہم موالی غیرہ حقیقۃ۔ کیونکہ

یہ لوگ درحقیقت موصی کے سوائے دوسرے کے آزاد کیے ہوئے ہیں ف: موصی کی وصیت صرف اسکے آزاد
کیے ہوئے غلاموں کے واسطے ہے۔ بخلاف موالیہ واولادہم لانہم ینسبون الیہ باعتاق وجد منہ۔ برخلاف موصی
کے موالی اور انکی اولاد کی کہ یہ سب موصی کیطرف بوجہ ایسے اعتاق کے منسوب ہیں جو موصی کے فعل سے پایا گیا ف اگرچہ
اولاد کو اسنے اپنی لفظ سے آزاد نہیں کیا لیکن انکا آزاد پیدا ہونا اسی وجہ سے کہ انکے باپ ان کو موصی ہی نے آزاد کیا ہے
تو موصی ہی کے اعتاق سے انکا عتق حاصل ہے۔ پس اس صورت میں کہ موصی کے حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود ہو تو موالی کے
آزاد کیے ہوئے مستحق وصیت نہونگے۔ بخلاف ما اذا لم یکن لہ موال ولا اولاد الموالی۔ برخلاف اسکے جب موصی کے
حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود نہو ف: تو وصیت مذکورہ اسکے موالی کے موالی کے واسطے ہوگی یعنی جنکو اسکے موالی نے
آزاد کیا ہو وہ مستحق ہونگے۔ لان اللفظ لہم مجاز فیصرف الیہ عند تعذر اعتبار الحقیقۃ۔ ہواسطے کہ لفظ موالی تو موصی کے موالی کے
آزاد کیے ہوئے لوگوں کے واسطے مجاز ہے کہ وہ بھی مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو درصورتیکہ لفظ موالی کے حقیقی
معنی کا اعتبار ممکن نہو تو اسکے مجازی معنی کی طرف پھیرا جاوے ف: خواہ اسوجہ سے کہ موصی کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے
جبکہ حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں یا اسوجہ سے کہ مراد مواسات خیر ہے تو جہاں تک ممکن ہے مراد پوری کی جاوے۔ پھر
جان لینا چاہیے کہ موالی لفظ جمع ہے اور وصیت میں میراث کی طرح کمتر جمع دو عدد سے پوری ہوتی ہے۔ ولو کان لہ
معتق واحد وموالی الموالی۔ اور اگر موصی کا حقیقی آزاد کیا ہوا صرف ایک موجود ہوا اور اسکے آزاد کیے ہوئے موالی
کے آزاد کیے ہوئے لوگ موجود ہیں ف: جو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا و
ماموں کی مثال میں گذرا یہاں بھی نصف اسکے حقیقی مولے کو دیا جاوے اور باقی اسکے مجازی موالی یعنے موالی کے موالی کو
دیا جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں۔ فالنصف لمعتقہ والباقی للورثۃ۔ پس وصیت میں سے نصف تو مولی حقیقی کو
دیا جاوے اور باقی اسکے وارثوں کے واسطے ہوگی ف: کیونکہ ہم حقیقی مولی کے ساتھ میں موالی کے موالی کو جمع نہیں
کر سکتے۔ لتعذر الجمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا جمع کرنا ممتنع ہے ف: یعنی موصی نے
موالی کے واسطے وصیت کی لفظ میں موالی سے حقیقی معنی مراد لے یا مجازی مراد لے اور چونکہ حقیقی مولی موجود ہے تو مجازی
ممتنع ہوا لیکن حقیقی صرف ایک ہے تو اسکو نصف کا استحقاق ہوا اور باقی کا کوئی مستحق نہیں تو وصیت سے پھیر کر
وارث کی میراث ہے۔ ولا یدخل فیہ موالی اعتقہم ابنہ او ابوہ لانہم لیسوا بموالیہ لا حقیقۃ ولا مجازا۔ اور معلوم ہو
کہ موالی کی وصیت میں ایسے موالی داخل نہیں ہو سکتے جنکو موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو اسواسطے کہ یہ لوگ
حقیقۃً یا مجازاً کسی طرح موصی کے موالی نہیں ہیں ف: پس اگر زید نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی حالانکہ اسنے
کسی کو آزاد ہی نہیں کیا یا آزاد کیا تھا مگر وہ مرگیا اور کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور نہ اسنے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی بغیر
نسل کے معدوم ہوا ولیکن موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ کچھ مستحق نہونگے۔ اگر کہا جاوے کہ
جبکہ زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا تو اسکی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے جو موالی میرے باپ یا بیٹے
کے ہیں وہ یاد ہیں تو مجازاً انکو ملنا چاہیے۔ جواب یہ ہے کہ تکمیل کلام وصیت ہے اور وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی
معنی پر جبکہ حقیقی غیر ممکن ہو محمول ہوگا اور یہاں موالی کے حقیقی معنی ندارد ہیں اور اسی طرح مجازی بھی ندارد ہیں اسواسطے
کہ جنکو اسکے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی موصی کے موالی نہیں ہیں پس جب لفظ کا مدلول حقیقی ومجازی
دونوں ندارد ہو تو کلام رائیگان ہوگیا۔ اگر کہا جاوے کہ باپ یا بیٹے کے موالی سے جب انقطاع ہے تو انکی میراث بھی
منقطع ہوجاوے حالانکہ میراث ملتی ہے تو انقطاع کہنا باطل ہے۔ صورت یہ کہ مثلاً زید کے باپ نے عمرو کو آزاد کیا پھر باپ مرگیا اور

زید اسکا وارث ہے پھر بکر بھی لاولد مرگیا اور اسکا کوئی وارث نہیں ہے تو بکر کی میراث اسی زید کو ملی تو معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کیے ہوئے کی میراث ... تو انقطاع نہیں ہے بلکہ باپ کے مولی کی میراث پائی۔ جواب یہ کہ میراث بیٹے سے پدرام نہیں آئی کیونکہ مذکورہ زید کا بھی مولی ہوا لانہ یحرز میراثہم بالعصوبۃ۔ اوران مولاؤں کی میراث پائی تو عصبہ ہونے کی وجہ سے ہے ف۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جسنے کسی کو آزاد کیا پھر آزاد کیا ہوا بغیر وارث کے مرگیا تو اسکی میراث اسکے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوتی ہے۔ اور اگر آزاد کرنے والا بھی مرچکا ہو تو آزاد کرنے والے کے اعلی عصبہ کو ملتی ہے لہذا زید کے باپ یا بیٹے نے جسکو آزاد کیا تھا اور وہ بے وارث مرا اور صرف زید موجود ہے تو زید کو اسکی میراث کچھ اسوجہ سے نہیں ملی کہ وہ زید کا مولی ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اسکی میراث تو اسکے آزاد کرنے والے کے واسطے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے واسطے ہوگی اور چونکہ زید ہی عصبہ ہے تو اسنے عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی۔ بخلاف معتق البعض (الصواب معتق المعتق۔ک۔) لانہ ینسب الیہ بالولاء واللہ اعلم بالصواب برخلاف اس مولی کے جسکو موصی کے مولی نے آزاد کیا ہو اسواسطے کہ وہ تو ولاء کی جہت سے موصی کی جانب منسوب ہوتا ہے واللہ تعالی اعلم۔ ف۔ یعنی موصی کے مولی کا مولی اگرچہ درحقیقت موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں بلکہ اسکے آزاد کیے ہوئے کا آزاد کیا ہے لیکن وہ مجازا موصی کا آزاد کیا ہوا اسوجہ سے ہوتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کیے ہوئے کی ولاء حاصل ہے اور آزاد کیے ہوئے کو اپنے آزاد کیے ہوئے کی ولاء حاصل ہے تو موصی کو اس ذریعہ سے مولی کے مولی کی ولاء حاصل ہے تو وہ مجازا موصی کا مولی ہے۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

باب الوصیۃ بالسکنی والخدمۃ والثمرۃ

یہ باب وصیت سکونت وخدمت وپھل کے بیان میں ہے۔

یعنی جو چیز کہ بالفعل بطور عین موجود نہیں بلکہ حاصل ہوسکتی ہے جیسے زید نے کہا کہ میری وفات پر اس باغ میں اس سال جو پھل آوین میں نے وہ بکر کے واسطے وصیت کیے یا کہا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال کے واسطے بکر کے لیے وصیت ہے یا میرے اس مکان کی سکونت اسکے لیے وصیت ہے۔ قال ویجوز الوصیۃ بخدمۃ عبدہ وسکنی دارہ سنین معلومۃ ویجوز بذلک ابدا مختصر میں ہے کہ اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی شخص کے لیے سالہائے معلومہ تک کی وصیت کرنا جائز ہے اور ہمیشہ کے لیے بھی اسکی وصیت جائز ہے ف۔ پس جواز کی دلیل چاہیئے پھر اسکے فروع مسائل کہ مثلا غلام کا کھانا کپڑا کسکے ذمہ ہے اور مکان کی مرمت کون کرے اور انکی ذاتی ملکیت کس کے واسطے ہوگی اور کیا وہ اس غلام ومکان کو فروخت ومنہدم کرسکتا ہے یا نہیں وغیر ذلک۔ لہذا پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے لان المنافع یصح تملیکہا فی حالۃ الحیات ببدل وغیر بدل فکذا بعد الممات لحاجتہ کما فی الاعیان۔ اس دلیل سے کہ منافع ایسی چیز ہیں کہ غیر کو انکا مالک کرنا موصی کی زندگی میں بعوض وبغیر عوض دونوں طرح درست ہے (جیسے بعوض اجرت کے اجارہ دینا اور مفت احسان سے عاریت دینا منافع کی تملیک ہے) پس اسی طرح موصی کی طرف سے اپنی موت کے بعد مالک کرنا بھی جائز ہے کیونکہ یہاں بھی موصی کو احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں جائز ہے ف۔ یعنی قیاس مقتضی تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہو کیونکہ وہ کوئی موجود چیز نہیں اور اسمیں فساد کے وجوہ ہیں لیکن شرع نے لوگوں کی احتیاج سے اسکو جائز فرمایا حتی کہ اجارہ وعاریت منصوص ہے پس وصیت بھی جائز ہے کیونکہ موصی کو وصیت کی احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں وصیت جائز ہے

تاکہ موصی کو ثواب حاصل ہو یوں ہی منافع سے ثواب حاصل ہونے کا نفع عظیم ہو چنانچہ اگر موصی لہ کو مکان سکونت حاصل
ہوتو گویا وہ اجرت سے حاصل کرے پس وصیت سکونت بمنزلہ عطائے اجرت ہو پھر مخفی نہیں کہ اعیان ترکہ تو وارثوں
کی ملکیت ہو جاتی ہیں جبکہ انکی ذات سے حق الغیر متعلق نہو اور یہاں مثلاً مکان کی سکونت کی وصیت کی تو اس مکان
کی دو جہت ہیں ایک یہ کہ رقبہ مکان میں غیر کا حق متعلق نہیں ہو تو وارثوں کی ملکیت ہونا چاہیے حتی کہ اسمیں ہر طرح فروخت
وغیرہ کا تصرف کر سکتے ہیں۔ دوم یہ کہ منفعت مکان سے موصی لہ کا حق سکونت متعلق ہو تو چاہیے کہ وارث اسمیں کچھ
تصرف نہ کر سکیں۔ لہذا ہمنے دونوں وجہوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا اور شیخ نے فرمایا۔ ویکون محبوسا علی ملکہ فی حق المنفعۃ
حتی یتملکہا الموصی لہ علی ملکہ۔ اور یہ مکان یا غلام اپنی منفعت کے حق میں خود موصی کی ملکیت پر رکا ہوا رہیگا (اگرچہ
بحق رقبہ وہ وارثوں کا ہو جاوے) حتی کہ موصی لہ کو منافع کی ملکیت خود موصی کی ملکیت سے حاصل ہوگی ف اور
موصی ہی کو ثواب ہوگا اور وارثوں کی ملک چیز سے یہ منفعت موصی لہ کے واسطے نہوگی جس سے موصی کو کچھ ثواب نہو۔
کما یستوفی الموقوف علیہ منافع الوقف علی حکم ملک الواقف۔ جیسے وقف کے منافع وہ شخص جسپر وقف
ہو وقف کنندہ ہی کے حکم ملک پر حاصل کرتا ہو ف پس وصیت میں جو قول ہمنے کہا اسکی پوری نظیر یہ وقف ہو
کیونکہ کتاب الوقف میں معلوم ہو چکا کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو رقبہ مذکور خود زید کی ملکیت
باقی ہو حتی کہ بکر و خالد وغیرہ اسکو فروخت و بٹوارہ نہیں کر سکتے ہیں بلکہ انکو صرف حاصلات مرافق شرائط واقف کے ملیگی
پھر جب زید مرا تو لازم آیا کہ یہ گاؤں اسکے ترکہ چھوڑا ہے یہی صورت جو وصیت مذکورہ میں ہو یہاں بھی پیدا ہوئی کہ رقبہ مذکور
وارثوں کی میراث ہونا چاہیے لیکن یہ نہیں ہوتا ہو۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا وارثوں کا بٹوارہ نہو لیکن جب رقبہ انکی ملکیت
ہو گیا تو بکر و خالد وغیرہ کو انکی ملکیت سے حاصلات ملتی رہی تو وہی مستحق ثواب ہوئے اور زید خارج ہو گیا تو بالاجماع یہ
وہم باطل ہو کیونکہ وقف کرنے والا ہی مستحق ثواب رہتا ہو پس اسکے معنی یہی نکلے کہ منفعت کی راہ سے یہ چیز خود واقف
یا موصی کی ملک پر حکماً باقی ہو اور جن لوگوں کو منافع و حاصلات ملتی ہو انکو واقف و موصی ہی کی ملک حکمی سے اسی کی طرف
سے ملتی ہو تب ہی وہ ثواب جمیل کا مستحق ہو پس اس بارہ میں وقف و وصیت باہم نظائر ہیں اور دونوں جائز ہیں۔
ویجوز موقتا و موبدا کما فی العاریۃ۔ اور وصیت مذکورہ خواہ کسی وقت محدود کے لیے ہو یا دائمی ہو بہر صورت مثل
عاریت کے جائز ہو ف پس احتیاج ثواب سے جواز تھا اور محدود تملیک کی نظیر عاریت ہو چنانچہ عاریت میں وہ عاریت
کا وقت محدود تک بلا خلاف مختار ہو اور وصیت نظیر عاریت ہو۔ فانہا تملیک علی اصلنا۔ کہ عاریت ہمارے اصول
پر تملیک منافع ہو ف اگرچہ امام شافعی رح کے نزدیک منافع کی اباحت ہو اور فائدہ اختلاف خود عاریت میں مذکور
ہو چکا۔ یہاں تو مقصود یہ ہو کہ جیسے وصیت منافع یعنی قائم مقامی مطلقہ نہیں بلکہ منافع کی تملیک ہو یہی عاریت میں ہوا ہو
تو جیسے عاریت ایک وقت محدود تک جائز ہو اسی طرح وصیت مذکورہ بھی محدود جائز ہو اور رہی دائمی وصیت تو اسمیں کچھ
تردد ہی نہیں ہو۔ بالجملہ ہمنے اس وصیت کو بطور تملیک کے صحیح ٹھہرایا۔ بخلاف المیراث لانہ خلافۃ فیما تملکہ المورث
وذلک فی عین تبقی والمنفعۃ عرض لا یبقی۔ برخلاف میراث کے کہ وہ نیابت و قائم مقامی ہو ایسی چیز میں جو مورث
کی ملکیت میں حاصل ہو جاوے اور یہ بات ایسے مال عین میں ممکن ہو جو باقی رہتا ہو حالانکہ منفعت تو عین نہیں بلکہ
عرض ہو جو باقی نہیں رہتی ہو ف تو منافع کی وصیت ہو جانے سے میراث میں خلل نہوا۔ یعنی مکان یا غلام میں میراث
جاری ہوئی لیکن یہ میراث صرف عین مکان و عین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں تو وارث انمیں موصی کا قائم مقام
خلیفہ ہو گیا اور منافع مکان یا غلام میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں لیکن

منفعت (غیر موجودہ چیز) ہی پھر خدمت یا سکونت جو حاصل ہو وہ وقتاً فوقتاً حاصل ہوتی و فنا ہوتی جائیگی پس مکان و غلام میں دونوں باتیں ممکن ہو گئیں کہ ازراہ وفات کے میراث ہیں اور یہی محل میراث ہی اور اسماء منافع کے موصی کی ملکیت پر باقی ہو کر وصیت ہیں کیونکہ منافع محل میراث نہیں ہوتے ہیں (فائدہ) قولہ جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جائے" اشارہ کیا کہ مثلاً زید نے ایک غلام خریدا جسمیں خیار شرط ہی پھر زید مر گیا اور خیار ساقط ہوا تو یہ بھی ترکہ میں میراث ہوگا کیونکہ مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی - اسی واسطے یوں نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں ثابت ہی جو مورث کی ملکیت ہو - بالجملہ ثابت ہوا کہ سکونت مکان و خدمت غلام کی وصیت محدودہ و غیر محدودہ و دائمی سب جائز ہیں - وکذا الوصیۃ بغلۃ العبد والدار لانہ بدل المنفعۃ فاخذ حکمہا - اور اسی طرح کرایہ مکان و اجرت غلام کی وصیت بھی جائز ہی یعنی مثلاً کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت و کرایہ زید کو دیا جایا کرے تو جائز ہی اسواسطے کہ یہ مال ان دونوں کے منافع کا عوض ہی تو اس اجرت کرایہ نے منافع کا حکم لے لیا ف - کہ جیسے منافع کی تملیک بطور وصیت جائز ہی ویسے ہی عوض منافع کی تملیک بھی جائز ہی - والمعنی یشملہما - اور معنی مذکورہ ان دونوں کو شامل ہیں ف - یعنی جو امر کہا گیا کہ بزوال ہی وہ منفعت اور حاصلات دونوں کو مشتمل ہی پس جائز کرنے والا امر یہ کہ موصی کو اپنی عاقبت کے لیے ایسی وصیت کی حاجت ہی تو حاجت روائی کے واسطے منفعت کی وصیت جائز ہوئی تھی یوں ہی اجرت منفعت و حاصلات کی وصیت بھی جائز ہوئی پس استدلال کے ساتھ ثابت ہوا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان کی سکونت کی یا غلام کی کمائی کی یا مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تو جائز ہی - قال فان خرجت رقبۃ العبد من الثلث - پھر دیکھا جاوے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اسکا غلام کا رقبہ برآمد ہوتا ہی ف - یا نہیں پس اگر موصی نے مال کثیر چھوڑا جسکی تہائی یہ غلام ہی تو - یسلم الیہ لیخدمہ لان حق الموصی لہ فی الثلث لا تزاحمہ الورثۃ - یہ غلام موصی لہ کو سپرد کیا جائیگا تاکہ اسکی خدمت کیا کرے اسواسطے کہ موصی لہ کا حق صرف تہائی ترکہ میں ہی (اور اس سے متجاوز نہیں ہی) حالانکہ وارث لوگ اسکے مزاحم نہونگے ف - یا کہا جاوے کہ جب موصی لہ کا حق تہائی کے اندر رہا یعنی تہائی تک ہو تو ورثہ اسکے مزاحم نہیں ہوتے ہیں کیونکہ میت کو اپنی تہائی میں اختیار ہی - اسی طرح اگر تہائی سے زائد ہو لیکن وارثوں نے اجازت دیدی تو بھی موصی لہ کو یہ غلام دیا جاوے تاکہ اسکی خدمت کیا کرے - وان کان لا مال لہ غیرہ - اور اگر رقبہ غلام تہائی سے برآمد نہیں ہوتا اسطرح کہ میت کا سواے اس غلام کے کچھ مال نہیں ہی ف - حتی کہ غلام مذکور میں سے دو تہائی وارثوں کا حق ہی اور صرف ایک تہائی میں میت کی وصیت جائز ہو اگرچہ رقبہ غلام ہر حال میں کل وارثوں کی ملکیت ہی - خدم الورثۃ یومین والموصی لہ یوما - تو غلام مذکور دو روز وارثوں کی خدمت کیا کرے اور ایک روز موصی لہ کی خدمت کرے - لان حقہ فی الثلث وحقہم فی الثلثین کما فی الوصیۃ فی العین ولا یمکن قسمۃ العبد اجزاء لانہ لا یتجزی فصرنا الی المہایاۃ ایفاء للحقین - اسواسطے کہ موصی لہ کا حق صرف تہائی میں ہی (اور یہاں وہ صرف غلام مذکور کی تہائی ہی) اور وارثوں کا حق دو تہائی ہی جیسے وصیت عین میں ہوتا ہی اور غلام کو بطور اجزاء کے بانٹنا ممکن نہیں اسواسطے کہ اسکے جزو نہیں ہوسکتے ہیں تو واجب ہے کہ مہایاۃ یعنی باری کی تاکہ دونوں فریق کے حق ادا ہوں ف - پس موصی لہ اپنی تہائی کا حق خدمت ایک روز پاوے اور وارثین باقی دو تہائی کے دو روز پاوینگے اور یہ غلام میں اسوجہ سے کہ وہ خود تقسیم نہیں ہوسکتا - بخلاف الوصیۃ بسکنی الدار اذا کانت لا تخرج من الثلث حیث یقسم عین الدار اثلاثا للانتفاع لانہ یمکن القسمۃ بالاجزاء وہو اعدل للتسویۃ بینہما زمانا وذاتا - برخلاف اسکے اگر سکونت مکان کی وصیت ہو تو جب وہ تہائی ترکہ سے برآمد نہو

تو تین مکان کو تین حصہ پر تقسیم کر دیا جائیگا تاکہ ورثہ و موصی لہ انتفاع حاصل کریں اسواسطے کہ اجزاء سے بٹوارہ ممکن ہی
اور یہ بٹوارہ بہ نسبت مہایات کے زیادہ عدل ہی کیونکہ اسمیں ذات و زمانہ دونوں طرح سے مساوات ہو جاتی ہی ف
یعنی ایک ہی چیز کی ذات سے موصی لہ و ورثہ دونوں نفع اٹھاتے ہیں اور دونوں کو اپنے اپنے حق میں ایک ہی دفعہ
نفع اٹھانا ممکن ہی اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہیں ہی۔ وفی المہایاۃ تقدیم احدہما زمانا۔ اور مہایات میں
دونوں فریق سے ایک کی تقدیم ہی ف۔ یعنی چارہ نہیں کہ باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کے واسطے پہلے شروع
کیا جاوے یا موصی لہ کے واسطے اگرچہ قرعہ سے ہو پس جس وقت تک ایک فریق نفع اٹھاوے اسوقت تک دوسرا خالی
رہیگا پھر جب وہ باری آوے تو اول خالی رہیگا۔ یہ بٹوارہ اسوقت کہ فریقین میں کسی بات پر قرارداد نہو۔ ولو اقتسموا
الدار مہایاۃ من حیث الزمان یجوز ایضا لان الحق لہم الا ان الاول وہو الاعدل اولی۔
اور اگر موصی لہ و وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کا بٹوارہ کر لیا تو بھی جائز ہی کیونکہ حق انتفاع
تو انھیں میں منحصر ہی لیکن صورت اول بہتر ہی کہ وہ زیادہ انصاف ہی۔ ولیس للورثۃ ان یبیعوا ما فی ایدیہم
من ثلثی الدار وعن ابی یوسف ان لہم ذلک لانہ خالص ملکہم۔ اور ظاہر الروایہ میں وارثوں کو یہ اختیار
نہیں ہی کہ وہ تہائی مکان جو انکے قبضہ میں ہی اسکو فروخت کریں (اور یہی قول مالک و شافعی رح ہی۔ ع) اور امام ابو یوسف رح
سے نوادر کی روایت ہی کہ وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہی اسواسطے کہ اسقدر حصہ مکان انکی خالص ملک ہی ف۔ اور
باقی تہائی کا رقبہ بھی اگرچہ وارثوں کی ملک ہی لیکن اسمیں موصی کی طرف سے بٹوارہ اسطرح ہی کہ اسنے رقبہ تو وارثوں
کی خلافت میں چھوڑا اور حق انتفاع موصی لہ کو دیا ہی۔ یا بالجملہ سوائے تہائی کے باقی مکان تو وارثوں کی خالص ملک ہی
جس سے کچھ تعلق غیر نہیں تو اسکو فروخت کر سکتے ہیں اور یہی امام احمد رح سے منصوص ہی۔ وجہ الظاہر ان حق الموصی
لہ ثابت فی سکنی جمیع الدار بان ظہر للمیت مال آخر وتخرج الدار من الثلث وکذا لہ حق المزاحمۃ
فیما فی ایدیہم اذا خرب ما فی یدہ والبیع یتضمن ابطال ذلک فمنعوا عنہ۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہی
کہ موصی لہ کا حق اس کل مکان کی سکونت میں ثابت ہی باین طور کہ میت کا دوسرا مال ظاہر ہو اور یہ کل مکان اسکے
تہائی ترکہ سے برآمد ہو جاوے اور نیز موصی لہ کو وارثوں کی مقبوضہ میں مزاحمت کا حق اسوقت حاصل ہو جائیگا جب
موصی لہ کا مقبوضہ خراب و منہدم ہو جاوے اور بیع کرنا اس حق کے مٹانے کو متضمن ہی لہذا وارثوں کو بیع سے ممانعت
کی گئی ف۔ توضیح یہ ہی کہ موصی لہ کو مکان میں حق سکونت حاصل ہی اور اسپر مکان کی مرمت واجب نہیں ہی کیونکہ
کسی حال میں رقبہ کا مالک نہیں ہی پس اگر موصی لہ کے ساتھ وارثوں نے انتفاع کے لیے بٹوارہ کیا کہ مکان میں سے
تہائی موصی لہ کو دیا جیسا میت کا ترکہ سوائے اس مکان کے کچھ نہیں ہی تو اسکے یہ معنی نہیں کہ موصی لہ اس تہائی کا مالک
ہو گیا بلکہ صرف یہی معنی ہیں کہ ہم اور تم اس مکان سے یکساں نفع اٹھاویں لیکن یہ امر ظاہر ہی کہ موصی لہ کو حق انتفاع
کچھ اسی تہائی سے خاص نہیں ہی بلکہ مکان مذکور میں سے کسی جانب سے کوئی تہائی ہو اسکو نفع کا استحقاق ہی
حتی کہ اگر یہ تہائی اتفاق سے گر جاوے اور جو وارثوں کے پاس ہی وہ سالم رہے تو اسمیں سے موصی لہ کو انتفاع
سکونت کا حق حاصل ہی پس اگر وارثوں کو اجازت ہو کہ وہ اپنا مقبوضہ فروخت کریں تو موصی لہ کا یہ حق مٹ جائیگا
تو ایسے امر کی اجازت نہیں ہوتی جس سے غیر کا حق مٹتا ہو۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ موصی نے اس کل مکان سے انتفاع
کی وصیت بحق موصی لہ کی تھی تو کل مکان سے انتفاع سکونت کا حق صرف موصی لہ کو تھا اور وارثین اس سے خارج
ہیں لیکن جب موصی کا اسقدر مال ظاہر ہوا جس کی تہائی یہ مکان ہو تو اس وجہ سے وارثوں کو اسمیں دو تہائی کی

مزاحمت ہوئی باوجودیکہ اسکے عوض ہر کہ میت کا قرضہ کچھ صالح لوگوں پر ہو جس سے اطلاع نہ تھی اور وے لوگ آکر ادا کر دین
حتی کہ اب کل ترکے سے یہ مکان تہائی ہو تو وارثون کی مزاحمت ایسے مکان سے بالکلیہ مرتفع ہو جائیگی اور کل مکان سے
انتفاع کا حق صرف موصی لہ کو حاصل ہوگا تو معلوم ہوا کہ موصی لہ کے واسطے کل مکان سے انتفاع کا حق ظاہر ہوا۔ پس
وارثون کو فروخت کی اجازت دینے مین اسکا حق ظاہر مٹا جاتا ہے لہذا ممتنع ہوا۔ پھر واضح ہو کہ حق انتفاع صرف موصی لہ
کے واسطے اسکی زندگی تک ہے۔ **قال فان کان مات الموصی لہ عاد الی الورثۃ لان الموصی اوجب**
الحق للموصی لہ لیستوفی المنافع علی حکم ملکہ۔ پس اگر موصی لہ مرگیا یعنے بعد موت موصی کے کسی وقت موصی لہ بھی
مرگیا تو مکان مذکور موصی کے وارثون کی جانب عود کریگا (اور موصی لہ کے وارثون کو حق انتفاع نہوگا) اسواسطے کہ موصی
نے تو موصی لہ کے واسطے حق سکونت واجب کیا تھا تاکہ وہ موصی کے حکم ملکیت پر اسکے منافع حاصل کرے ف اور موصی لہ
کے وارثون کے لیے واجب نہین کیا تھا۔ **فلو انتقل الی وارث الموصی لہ استحقہا ابتداء من ذلک**
الموصی من غیر مرضاتہ وذلک لایجوز۔ پس اگر حق انتفاع وارثان موصی لہ کی جانب منتقل ہو (کہ موصی کی
ملکیت کے حکم پر اس مکان سے منتفع ہون) تو موصی لہ کا وارث از سر نو اسکو موصی کی طرف سے بدون اسکی رضامندی
کے مستحق ہوگا حالانکہ یہ جائز نہین ہے ف کیونکہ موصی کی طرف سے یہ رضامندی پائی نہین گئی۔ **ولو مات**
الموصی لہ فی حیوۃ الموصی بطلت لان ایجابہا تعلق بالموت علی ما بیناہ من قبل۔ اور اگر موصی کی زندگی
مین موصی لہ مرگیا تو وصیت باطل ہوگئی اسواسطے کہ وصیت مذکورہ کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر معلق تھا جیسا کہ ہم
سابق مین بیان کر چکے ہین۔ **ولو اوصی بغلۃ عبدہ او دارہ فاستخدمہ بنفسہ او سکنہا بنفسہ۔** اور اگر صورت
یہ ہو کہ ایک نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام
سے اپنی خدمت لی یا اس مکان مین خود رہا ف حتی کہ اجرت وکرایہ نہین آیا تو کیا یہ جائز ہے۔ جواب یہ کہ اسمین
اختلافی دو قول ہین۔ **قیل یجوز ذلک لان قیمۃ المنافع کعینہا فی تحصیل المقصود۔** بعض مشائخ (یعنی شیخ
ابو بکر الاسکاف) نے کہا کہ یہ جائز ہے اسواسطے کہ مقصود انتفاع پورا کرنے مین منافع کی قیمت بھی مثل عین منافع کے
ہے۔ **والاصح انہ لایجوز لان الغلۃ دراہم او دنانیر وقد وجبت الوصیۃ بہا وہذا استیفاء المنافع**
وہما متغایران ومتفاوتان فی حق الورثۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ موصی لہ کے واسطے منافع استعمال کرنا نہین
جائز ہے اسواسطے کہ غلام یا مکان کی حاصلات تو درم و دینار ہوتے ہین اور انھین کی وصیت واجب ہوئی ہے اور موصی لہ
نے جو کچھ حاصل کیا وہ منافع ہین حالانکہ درم و دینار مین اور منافع مین باہم مغایرت ہے اور وارثون کے حق مین بھی تفاوت
ہے ف پس وصیت مین تغایر ہو جانا تو ظاہر ہے کہ درم و دینار واجب ہوئے اور موصی لہ نے منافع پائے پس عین
وصیت پوری نہوئی۔ اور وارثون کے حق مین تفاوت ہونا اس بیان سے سمجھنا چاہیے کہ شرع مین میت کے ترکے سے
اول اسکا قرضہ ادا کرنا واجب ہے پھر ادائے قرض کے بعد جو کچھ بچے اسمین وصیت و میراث جاری ہوتی ہے پس مسئلہ
مذکورہ مین جب وارثون نے ترکہ لے لیا اور موصی لہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہین دیا بلکہ خدمت یا سکونت
کا نفع حاصل کیا تو فرق یہ ہوا کہ اجرت وکرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا وہ حاصل نہوا بلکہ اسکے منافع موصی لہ کے کام
آگئے حالانکہ قرضہ میت کی صورت مین تفاوت ہے۔ **فانہ لو ظہر دین۔** کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا ف یعنی بعد تقسیم
وارثون و موصی لہ کے مثلاً برس دو برس بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعوی کیا اور گواہون سے ثابت کیا حتی کہ وارثون پر
جنھون نے ترکہ لیا ہے لازم آیا کہ جملہ ترکے سے یہ قرضہ ادا کرین تو انکو موصی لہ کے فعل مذکور سے نقصان لازم ہوگا کیونکہ

موصی لہ کی اجرت وکرایہ لینا یہاں کارآمد تھا کہ۔ یمکنہم ادارہ من الغلۃ بالاسترداد منہ بعد استیفائہا ولا یمکنہم من
المنافع بعد استیفائہا بعینہا۔ موصی لہ سے یہ روپیہ اجرت وکرایہ کا واپس لیکر اس سے قرضہ مذکور ادا کر سکتے ہیں اور
موصی لہ نے جو منافع بعینہ حاصل کر لیے انکو واپس لینا ہی ممکن نہیں تو اس سے ادا کرنا محال ہے ف۔ پس ان
وجوہ مذکورہ سے یہی اصح ٹھہرا کہ موصی لہ کو غلام ومکان کو کرایہ پہ لیگا اور اسکو یہ اختیار نہیں کہ غلام سے خدمت یا مکان
سے سکونت حاصل کرے۔ اگر پوچھا جاوے کہ بھلا اسکے برعکس جائز ہے یعنی موصی نے مثلاً زید کے واسطے اپنے غلام کی
خدمت یا مکان کی سکونت کی وصیت کی تو کیا وہ بجائے خدمت وسکونت کے انکو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ اسمیں تو نقصان
نہیں نظر آتا جو برعکس میں مذکور ہوا بلکہ مفید نظر آتا ہے۔ جواب دیا کہ۔ لیس للموصی لہ بالخدمۃ والسکنی ان یواجر
العبد او الدار۔ ہمارے نزدیک جس موصی لہ کے واسطے غلام کی خدمت کی یا مکان کی سکونت کی وصیت کی گئی ہو وہ مجاز
نہیں کہ غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔ وقال الشافعی رح لہ ذلک لانہ بالوصیۃ ملک المنفعۃ
فیملک تملیکہا من غیرہ ببدل او غیر بدل لانہا کالاعیان عندہ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ منفعت کے
موصی لہ کو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان کی منفعت کا مالک ہو گیا پس مالک کو اختیار ہے
کہ وہ اسکو دوسرے کی ملکیت میں دیدے خواہ بعوض دے (جیسے اجارہ وکرایہ پر ہے) یا بلا عوض دیدے جیسے عاریت
ہے) اسواسطے کہ امام شافعی رح کے نزدیک یہ منافع مثل اعیان کے ہیں ف۔ یعنی مانند وجود دنیا کے یا مکان وغلام کے
منافع بھی موجودات عینیہ ہیں۔ چنانچہ اجارات میں اسکا بیان ہو چکا۔ اگر کہا جاوے کہ جب امام شافعی رح کے نزدیک
منافع مثل اعیان کے ہیں تو چاہیے کہ اگر زید نے بکر کو ایک گھوڑا واسطے سواری کے عاریت دیا تو بکر اسکو بطور عاریت
کے خالد کو دیدے کیونکہ وہ منافع کا مالک ہوا تو دوسرے کو مالک کر سکتا ہے حالانکہ امام شافعی رح سے منصوص ہوا کہ مستعیر
کو اختیار نہیں کہ دوسرے کو عاریت دے یا لازم آویگا کہ امام شافعی رح کے نزدیک منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو وصیت
میں کیوں اختلاف کیا گیا۔ جواب یہ کہ امام شافعی رح کے نزدیک منافع مثل اعیان ہیں تو وصیت میں جب تملیک ہوئی تو
انکی تملیک بعوض یا بغیر عوض جائز ہے حتی کہ موصی لہ اس مکان کو عاریت دے سکتا ہے۔ بخلاف العاریۃ لانہا اباحۃ
علی اصلہ ولیس بتملیک۔ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعی رح کی اصل پر عاریت بمعنی تملیک منافع نہیں بلکہ اباحت ہے۔
ف۔ یعنی مستعیر کو مباح کر دیا کہ اسکی منفعت سے انتفاع اٹھاوے اور مالک نہیں کیا تو جب مستعیر مالک ہی نہیں ہوا
تو دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا اور اباحت وتملیک میں یہی فرق ہے لہذا اگر کسی نے دوسرے کی دعوت کی تو
کھانے میں سے جس قدر چاہے کھاوے اور یہ اختیار نہیں کہ دوسرے کو دیدے اور اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا تو فقیر کو
اختیار ہے کہ دوسرے کو دیدے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ امام شافعی رح کے نزدیک ایک اصل یہ کہ منافع مثل اعیان ہیں۔ دوم اصل یہ کہ
وصیت انکے نزدیک تملیک منافع ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی۔ اور عاریت انکے نزدیک اباحت ہے اور ہمارے نزدیک وہ بھی تملیک ہے اور
ہماری اصل یہ کہ منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو یہ نکلا کہ مستعیر دوسرے کو عاریت دے سکتا ہے جبکہ شیء کے خلاف نہ ہو اور مستعیر بدل عاریت
کو اجارہ پر نہیں دے سکتا۔ اسی سے نکل آیا کہ موصی لہ بھی اجارہ پر نہیں دے سکتا جیسے مستعیر میں ہے۔ اسکی توضیح یہ کہ۔ ولنا ان الوصیۃ
تملیک بغیر بدل مضاف الی ما بعد الموت فلا یملک تملیکہ ببدل اعتبارا بالاعارۃ فانہا تملیک بغیر بدل
فی حالۃ الحیات علی اصلنا ولا یملک المستعیر الاجارۃ لانہا تملیک ببدل کذا ہذا۔ ہمارے واسطے استدلال
یہ کہ وصیت بغیر عوض مالک کرنا جو زمانہ بعد موت کی جانب مضاف ہے تو موصی لہ اسکو بعوض تملیک نہیں کر سکتا بقیاس عاریت
دینے کے کہ عاریت دینا بھی بغیر عوض کے تملیک بحالت حیات ہے موافق ہماری اصل کے (اباحت نہیں ہے) اور مستعیر کو اجارہ

دینے کا اختیار نہین کیونکہ اجارہ تو بعوض تملیک ہے اسی طرح وصیت کا حکم ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ پہلے وصیت مال مین کی
مثل ہبہ کے ہے اور وصیت منافع کی مثل عاریت کے ہے کیونکہ عاریت اپنی حیات مین اپنی چیز کے منافع کا فلان وقت سے
فلان وقت تک دوسرے کو مفت مالک کرنا ہے کیونکہ ہمارے اصل پر یہ اباحت نہین بلکہ تملیک ہے اور وصیت منافع یہ کہ
بعد موت کے مالک کرنا۔ صرف عاریت و وصیت منافع مین زمانہ حیات اور زمانہ بعد موت کا فرق ہے ورنہ مفت مالک
کرنے مین دونون برابر ہین (جیسے مستعیر کو اجارہ کا اختیار نہین اسی طرح موصی لہ کو بھی اختیار نہین ہے۔ اور کتاب الاعارہ
مین استدلال کیا کہ میرے نے مستعیر کو عاریت دی تو یہ لازمی عقد نہین حتی کہ جب چاہے پھیر لے اور مستعیر کا اجارہ دینا
عقد لازمی ہے تو غیر لازمی اجازت سے لازمی امر کی اجازت لازم نہین آتی اور اصل یہ کہ ہر چیز اپنے سے کمتر کو
متضمن ہوتی ہے اور اپنے سے اعلی کو متضمن نہین ہوتی ہے تو عاریت دینے سے اجارہ کی اجازت نہین نکلی پس
اجارہ جائز نہوا اور یہان موصی لہ کا اجارہ جائز نہونے کے لیے یہ استدلال کیا کہ عاریت دینا مفت تھا اور اجارہ
بعوض ہوتا ہے تو اجارہ نہین ہو سکتا اسی طرح وصیت مفت تھی تو موصی لہ اسکو بعوض نہین دے سکتا لیکن وارد ہوتا ہے
کہ وصیت و عاریت مین فرق ہے کیونکہ عاریت تو امر لازمی نہونے سے اجارہ لازمی جائز نہوا اور وصیت لازمی ہوتی
ہے تو اجارہ لازمی جائز ہونا چاہیے پس قیاس رد ہوگیا۔ جواب یہ کہ امور مین اصل کا لحاظ ہوتا ہے اور اصل مین وصیت بھی
مثل عاریت کے لازمی نہین ہے۔ اگرچہ موصی کے مر جانے سے رجوع نہین ہو سکتا تو وصیت لازمی ہوگئی۔ **وتحقیقہ ان
التملیک ببدل لازم وبغیر بدل غیر لازم**۔ اور اسکی تحقیق یہ ہے کہ جو تملیک بالعوض ہو وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے
بیع و اجارہ و ہبہ بالعوض وغیرہ) اور جو تملیک بلا عوض ہو وہ لازمی نہین ہوتی ف۔ جیسے عاریت و ہبہ وغیرہ
اور اصل مقرری یہ ہے کہ۔ **ولا یملک الاقوی بالاضعف والاکثر بالاقل**۔ اضعف کے ذریعہ سے اقوی کا
اختیار نہین ہوتا اور اقل کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہین ہوتا ہے ف۔ تو یہان بھی غیر لازمی وصیت کے
ذریعے سے لازمی اجارہ کا اختیار حاصل نہوگا کیونکہ وصیت غیر لازمی ہونے سے اضعف ہے اور اجارہ بوجہ لازمی ہونے
کے اقوی ہے۔ **والوصیۃ تبرع**۔ اور وصیت بھی ایک تبرع ہے ف۔ یعنی آدمی پر وصیت کرنا کسی کے واسطے
لازمی نہین ہے بلکہ خود اختیاری احسان ہے چاہے پورا کرے یا نکرے۔ **غیر لازم**۔ لازمی نہین ہے ف۔ ہر تبرع
غیر لازم ہوتا ہے تو وصیت بھی تبرع غیر لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وصیت کا نفاذ واجب ہے تو غیر لازمی کیونکر ہے۔ جواب
یہ کہ وصیت بذات خود خلاف ایک تبرع ہے جو لازم نہین ہوا کرتا ہے کیا نہین دیکھتے ہو کہ وصیت سے رجوع کرنے کے
مسائل اوپر بیان ہو چکے ہین۔ **الا ان الرجوع للمتبرع لا لغیرہ والمتبرع بعد الموت لا یمکنہ الرجوع فلہذا انقطع**
لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف متبرع کے اختیار مین ہوتا ہے غیر کے اختیار مین نہین ہے (تو یہان موصی چاہتا رجوع
کرتا اور وارث وغیرہ سے رجوع نہین ہو سکتا) اور یہان متبرع سے موت کے بعد رجوع کرنا ممکن نہین ہے تو اس وجہ
سے رجوع منقطع ہوگیا ف۔ پس اگر موصی زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا پس معلوم ہوا کہ ایک خارجی امر سے یعنی
موصی کے مرنے سے رجوع جاتا رہا ہے جس سے وصیت بحال خود رہگئی۔ **اما ہو فی وضعہ فغیر لازم**۔ لیکن وصیت
اپنی اصل وضع مین لازمی نہین ہے ف۔ پس اس دلیل سے ثابت ہوا کہ وصیت غیر لازمی مفت تملیک کو وہ اجارہ
لازمہ بالعوض کی تملیک نہین کر سکتا ہے۔ **ولان المنفعۃ لیست بمال علی اصلنا**۔ اور ہمارے واسطے دوسری
دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر منفعت کچھ مال نہین ہے ف۔ بلکہ اموال عین دیگر ہین اور ان اعیان کے منافع امر
دیگر ہین چنانچہ ہر شخص اسکو جانتا ہے۔ پس جب منافع کچھ مال نہین ہین تو انکو مال کے عوض مالک کرنا بھی جائز نہین ہے کہ

وفی تملیکہا بالمال احداث صفۃ المالیۃ فیہا تحقیقا للمساواۃ فی عقد المعاوضۃ - حالانکہ ان منافع کو مال اجرت کے عوض میں مستاجر کو مالک کرنے میں ان منافع کے لیے مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عقد معاوضہ میں مساوات ثبوت ہو۔ **ف** - کیونکہ جب موصی لہ نے انکو مال کے عوض اجارہ دیا تو یہ عقد معاوضہ ہوا اور عقد معاوضہ میں دونوں جانب مساوات چاہیے یعنی ایک جانب مال ہو تو دوسری جانب سے مال ہو کیونکہ معاوضہ کے معنی لغت میں جانبین سے عوض کا مقابلہ و مبادلہ ہے تو مال کا عوض مال ہونا ضرور ہے - ہاں اگر عقد معاوضہ نہو تو مالیۃ ضرورت نہیں ہے اور اجارہ بلا خلاف عقد معاوضہ ہے پس لازم آیا کہ مستاجر سے مال لیا تو اسکے عوض میں مال دے حالانکہ منافع دیتا ہے تو ضرور ہوا کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کرے اور یہ صفت پیدا کرنا ایسے شخص سے ممکن ہے جسکو یہ ولایت و اختیار عطا ہوا ہو پس دیکھا جاوے کہ موصی لہ کو یہ ولایت حاصل ہے یا نہیں سو ہم کہتے ہیں کہ موصی لہ کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے - **فانما تثبت ہذہ الولایۃ لمن یملکہا تبعا لملک الرقبۃ اولمن یملکہا بعقد المعاوضۃ** - کیونکہ یہ ولایت یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کی ولایت فقط دو شخصوں کو ہوتی ہے ایک تو اس شخص کو جو ملکیت عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے مشتری کو دار و مال عین کا موصی لہ و فقیر جسنے صدقہ پر قبضہ پایا ہو وغیرہ ذالک) یا اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جسنے معاوضہ کے عقد سے منافع کی ملکیت پائی ہو۔ **ف** - جیسے مستاجر وغیرہ - پس انھیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ ولایت ہوتی ہے کہ منافع کو مالی صفت دیدے - یعنی مال کے معاوضہ میں اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے - **حتی یکون مملکا لہا بالصفۃ التی تملکہا** - تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا ہو جس صفت پر اسنے ملکیت حاصل کی ہے۔ **ف** - کیونکہ خود اسنے عین رقبہ کے ضمن میں یا مال کے عوض منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے - **اما اذا تملکہا مقصودۃ بغیر عوض ثم ملکہا بعوض کان مملکا اکثر مما تملکہ معنی وہذا لا یجوز** - رہا یہ کہ اگر اسنے منافع کو خاص مقصود کر کے (بدون ضمن عین کے) ملکیت حاصل کیا ہو (جیسے منافع کا موصی لہ) پھر وہ چاہتا ہے کہ دوسرے کی ملک میں بالعوض دے یعنی منافع کو اجارہ پر دے تو معنی یہ ہوئے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد کی تملیک کرے حالانکہ یہ امر جائز نہیں ہوتا ہے۔ **ف** - یہ اس مقام میں انتہائے تدقیق ہے اور ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے واسطے اس مسئلہ میں تحریر دلیل کا دوسرا طریقہ اختیار کروں یعنے مسئلہ یہ کہ زید نے بکر کے واسطے اپنے غلام یا مکان کی منفعت خدمت و سکونت کے چار برس کے واسطے خلو وصیت کی تو امام شافعی رح کے نزدیک بکر مختار ہے چاہے چار برس تک غلام یا مکان کو اجارہ پر دے اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنے مال کا اجارہ دینا جائز ہوتا ہے اس دلیل سے کہ وصیت مذکورہ بعد موت زید کے بکر کے حق میں واجب ہوئی جبکہ بکر نے اسوقت قبول کی لیکن اوپر بیان ہوا ہے کہ یہ غلام یا مکان اپنی ذات سے زید کے وارثوں کی ملکیت ہے اور بکر کے لیے صرف حق منفعت از جانب زید اسوجہ سے حاصل ہے کہ میت کا حق اسکی تہائی سے متعلق ہے لیکن جب اسنے بکر کے واسطے عین غلام یا مکان کی وصیت نہ کی تو یہ وارثوں کی ملکیت ہو گئی پس صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک حق معدوم ایسی چیز میں حاصل ہے جو وارثان زید کی ملک ہے لیکن یہ معدوم تھوڑا تھوڑا کر کے موجود ہو سکتا ہے اسطرح کہ بکر اس چیز سے منفعت حاصل کرتا جاوے اور اجارہ کا جائز ہونا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے لیکن شرع سے ہمکو اسکا جواز معلوم ہوا ہے لیکن وہ ایسی صورت ہے کہ رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوکہ چیز کسی کو اجارہ دی یا منافع حاصلہ بطور معاوضہ میں لیعنی کسی سے ایک مکان اجارہ لیکر دوسرے کو اجارہ دیدیا اور یہ صورت یہاں متحقق نہیں ہے تو یہ عدم جواز پر رہا جبتک کہ کسی نص سے

پس واضح ہو کہ وہ وارثان موصی کی ملک سے رفتہ رفتہ کرکے بعوض حاصل کرے تب مقبوض ہو کر قابل اجارہ ہین
بخلاف اجارہ لی ہوئی چیز کے کہ وہ مخصوص طریقہ پر انتفاع ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر کسی سے عین مملوکہ اجارہ لی یا اجارہ
بکر دوسرے کو اجارہ دی تو جسکی ملک عین ہے اسی کی طرف سے انتفاع کی اجازت ہے۔ اور موصی لہ کو اجارہ دینا ہوم
سے نہین جائز ہے کہ غلام یا مکان وارثون کی ملکیت ہے تو مالک عین کی طرف سے اجارہ نہوا پس یہ خلاف منصوص ہے تو
اصل قیاس پر ممنوع رہا جب تک کہ کوئی نص حاصل نہو حالانکہ کوئی نص نہین ہے تو یہ اجارہ باطل ہے۔ مترجم کو اس مقام پر
بھی نظر ظاہر ہوئی اور میرے نزدیک یہ تحدید بہ نسبت مشوش قیاسات کے اصوب ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ مسئلہ
زید نے جو کوفہ مین رہتا ہے اپنے غلام کی خدمت کی بکر کے واسطے وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر کوفہ مین رہتا ہے تو کیا سفر مین ساتھ
لے جاوے اور اگر بکر دوسرے شہر مین رہتا ہو تو کیا وہان لے جاوے۔ جواب یہ کہ۔ ولیس للموصی لہ ان یخرج
العبد من الکوفۃ الا ان یکون الموصی لہ واہلہ فی غیر الکوفۃ فیخرجہ الی اہلہ للخدمۃ ہنالک اذا کان یخرج من
الثلث لان الوصیۃ انما تنفذ علی مایعرف من مقصود الموصی فاذا کانوا فی مصرہ فمقصودہ ان یمکنہ من
خدمتہ فیہ بدون ان یلزمہ مشقۃ السفر واذا کانوا فی غیرہ فمقصودہ ان یحمل العبد الی اہلہ لیخدمہم۔ موصی لہ
کو یہ اختیار نہین ہے کہ اس غلام کو شہر کوفہ سے باہر لے جاوے مگر اس صورت مین کہ موصی لہ واسکے اہل وعیال سوائے
کوفہ کے غیر شہر مین رہتے ہون (یعنے موصی کو اپنی زندگی مین بحالت وصیت یہ بات معلوم ہو) تو موصی لہ اس غلام کو
لے جاوے تاکہ غلام وہان اسکی خدمت کرے بشرطیکہ غلام مذکور موصی کے تہائی ترکہ سے برآمد ہوا سواسطے کہ موصی کا جو مقصود
سمجھ مین آتا ہو اسی پر وصیت نافذ کی جاتی ہے پس جب موصی لہ اسی شہر مین رہتا ہو تو موصی کا مقصود یہ ہے کہ اسی شہر مین
موصی لہ کو اس غلام سے خدمت لینے کا قابو دے بدون اسکے کہ غلام کے ذمہ سفر کی مشقت لازم کرے اور جب موصی لہ
کے اہل وعیال دوسرے شہر مین ہون تو موصی کا مقصود یہ کہ موصی لہ اس غلام کو اپنے اہل وعیال مین لے جاوے تاکہ
وہ ان لوگون کی خدمت کرے ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے شہر مین لیجانے تک اجازت ہے لیکن وہان سے
بھی سفر مین خدمت کے لیے نہین لیجائیگا۔ اور اگر موصی نے کسی امر کی تصریح کر دی ہو تو اسکی تصریح پر مدار ہوگا کیونکہ اپنی
سمجھ کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ اور یہ اسوقت کہ پورا غلام تہائی سے برآمد ہو اور اگر ترکہ صرف یہی غلام ہو تو جیسے غلام کا رقبہ
وارثون کی ملک ہے اسی طرح دو تہائی وقت خدمت انکو حاصل ہے تو موصی لہ اسکو دوسرے شہر مین مطلقاً نہین لیجائیگا
مگر آنکہ وارث اجازت دین کیونکہ انکو اپنے حق مین اختیار ہے۔ م۔ ولو اوصی لغلۃ عبدہ او لغلۃ دارہ یجوز ایضا
لانہ بدل المنفعۃ فاخذ حکم المنفعۃ فی جواز الوصیۃ بہ کیف وانہ عین حقیقۃ لانہ دراہم او دنانیر وکان
بالجواز اولی فاذا لم یکن لہ مال غیرہ کان لہ ثلث غلۃ تلک السنۃ لانہ عین مال یحتمل القسمۃ بالاجزاء۔
اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہے سواسطے کہ مال مذکور تو
منفعت کا عوض ہے تو اسکو بھی منفعت کا حکم ملا کہ اسکے ساتھ بھی وصیت جائز ہو اور کیونکر جائز نہو حالانکہ عوض مذکور در حقیقت
مال عین ہے (اور منافع کو بضرورت مانند عین کے قرار دیا جاتا ہے) اسواسطے کہ عوض مذکور درم ہین یا دینار ہین تو انکے ساتھ
وصیت بدرجہ اولی جائز ہوگی اور اگر موصی کا کچھ مال سوائے اس غلام و مکان کے نہو تو موصی لہ کو اس سال کا تہائی مال
اجارہ ملیگا یعنی جو کچھ غلام نے کمایا اور جو کچھ مکان کا کرایہ آیا جبکہ سالانہ اجارہ ہو تو اسکا تہائی ملیگا کیونکہ یہ مال ایسا مال
عین ہے جو ٹکڑے ٹکڑے بخارہ کے قابل ہے ف۔ اور ایسے کل اموال مین یہی حکم ہوتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہوتا جاوے
اسکا تہائی دیا جاوے جبکہ کل کی برآمدیت کی تہائی سے نہین ہے۔ ع۔ فلو اراد الموصی لہ قسمۃ الدار بینہ وبین الورثۃ

لیکون ہو الذی یستغل ثم التہایؤ لم یکن لہ ذلک الا فی روایۃ عن ابی یوسف رح فانہ یقول الموصی لہ شریک الوارث وللشریک ذلک فکذلک للموصی لہ الا انا نقول المطالبۃ بالقسمۃ مبنی علی ثبوت الحق للموصی لہ فیما یلاقیہ القسمۃ اذ ہو المطالب ولا حق لہ فی عین الدار وانما حقہ فی الغلۃ فلا یملک المطالبۃ بقسمۃ الدار۔ اگر اس موصی لہ نے جسکے واسطے کرایہ مکان کی وصیت کی گئی ہے درخواست کی کہ یہ مکان اسکے اور وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جاوے (جبکہ صرف یہی مکان ترکہ ہے) تاکہ موصی لہ خود ہی تہائی مکان کو کرایہ پر چلاوے کہ شاید اسکی کوشش سے کرایہ زیادہ آوے) تو موصی لہ کو ایسے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے یعنے اسکا مطالبہ باطل ہے اور یہی جملہ روایات میں مذکور ہے سوائے ایک روایت کے جو ابو یوسف رح سے آئی کہ مطالبہ مسموع ہوگا چنانچہ ابو یوسف رح اس روایت میں کہتے ہیں کہ موصی لہ یہاں وارثوں کا شریک ہے اور ہر شریک کو ایسے بٹوارہ کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے تو موصی لہ کو بھی یہ حق ہوا لیکن ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ بٹوارہ کا مطالبہ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس چیز کا بٹوارہ ہوگا اسمیں موصی لہ کے واسطے حق ثابت ہے کیونکہ مطالبہ بھی حق ہوتا ہے حالانکہ موصی لہ کے واسطے رقبہ مکان مذکور میں کچھ حق نہیں ہے اور اسکا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے۔ پس وہ مکان کے رقبہ میں کچھ مطالبہ بٹوارہ نہیں کر سکتا ہے۔ ولو اوصی لہ بخدمۃ عبدہ ولآخر برقبتہ وہو یخرج من الثلث فالرقبۃ لصاحب الرقبۃ والخدمۃ علیہ لصاحب الخدمۃ لانہ اوجب لکل واحد منہما شیئاً معلوما عطفا منہ لاحدہما علی الآخر فتعتبر ہذہ الحالۃ بحالۃ الانفراد۔ اگر زید نے ایک کلام میں اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی اور اسی غلام کے رقبہ کی وصیت خالد کے واسطے کی اور حال یہ ہوا کہ غلام مذکور زید کے تہائی ترکہ سے نکل آیا (حتی کہ وارثوں کا حق نہیں رہا) تو غلام مذکور کا رقبہ تو خالد کے لیے ہے جسکے واسطے رقبہ کی وصیت ہے اور اسکی گردن پر حق خدمت اس موصی لہ کے لیے جسکے لیے خدمت کی وصیت ہے یعنے بکر کے واسطے خدمت ہے اسواسطے کہ موصی نے بکر وخالد دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک معلوم چیز واجب کی کیونکہ اسنے ایک کو دوسرے پر عطف کیا (جس سے معلوم ہوا کہ ایک کے لیے معطوف علیہ ہے اور دوسرے کے لیے معطوف ہے یعنی ایک چیز دوسری چیز سے مغائر ہے ورنہ عطف بیفائدہ ہو) پس اس حالت کو تنہائی کی حالت پر قیاس کرینگے۔ ف۔ یعنی اگر تنہا رقبہ غلام کی وصیت خالد کے لیے ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے اور تنہا خدمت کی وصیت بکر کے واسطے صرف خدمت ہے اسی طرح دونوں کو بطریق عطف کے بیان کرنے میں بھی یوں ہی ہوگا بخلاف اسکے اگر کہا کہ میں نے اس غلام کے رقبہ وخدمت کی وصیت بکر وخالد کے واسطے کی تو اس صورت میں دونوں کو کل میں شرکت ہوگی۔ اور اگر یہ غلام تہائی سے برآمد نہو تو وارثوں کا حق ہر ایک میں سے بقدر حصہ رقبہ کے مستثنیٰ ہوگا لہذا کہا کہ یہ غلام تہائی سے نکل آیا۔ تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔ ثم لما صحت الوصیۃ لصاحب الخدمۃ فلو لم یوص فی الرقبۃ بشئ لصارت الرقبۃ میراثا للورثۃ مع کون الخدمۃ للموصی لہ فکذا اذا اوصی بالرقبۃ لانسان آخر اذ الوصیۃ توجب المیراث من حیث ان الملک یثبت فیہما بعد الموت۔ پھر جب یہ وصیت اسطرح صحیح ٹھہری کہ خدمت کی وصیت بنام بکر صحیح ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اگر وہ رقبہ غلام کی بابت کچھ وصیت نکرتا تو غلام کا رقبہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہوتا باوجودیکہ بکر کے واسطے اُسکی خدمت مستحق ہوتی پس اسی طرح جب اسنے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لیے رقبہ کی وصیت کی تو رقبہ غلام اس موصی لہ خالد کی ملک ہو جائیگا (جبکہ تہائی سے نکل آیا) یعنے رقبہ جیسے وصیت نہونے میں میراث ہو جاتا ویسی وصیت ہونے میں خالد کی ملک ہو گیا اسواسطے کہ وصیت بھی میراث کی بہن اس راہ سے ہے کہ وصیت ومیراث دونوں میں موصی کی موت کے بعد وارث وموصی لہ کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

ف۔ پس یہ امر کچھ عجیب نہیں ہے کہ خدمت ایک کے لیے ثابت ہو اور ملک رقبہ دوسرے کے لیے ثابت ہو۔ جیسے ہمنے سیر الکبیر میں بیان کر دیا۔ ولہا نظائر وہو ما اذا اوصی بامۃ لرجل وبما فی بطنہا لآخر وہی تخرج من الثلث او اوصی لرجل بخاتم ولآخر بفصہ او قال ہذہ القوصرۃ لفلان وما فیہا من التمر لفلان کان کما اوصی ولا شئ لصاحب الظرف فی المظروف فی ہذہ المسائل کلہا۔ اور اسکے نظائر چند مسائل دیگر ہیں۔ ایک یہ کہ اپنی باندی کی وصیت زید کے لیے کی اور جو باندی کے پیٹ میں ہے اسکی وصیت بکر کے واسطے ہے اور باندی مع بچہ کے ظرف ہے اور بچہ اسمیں مظروف ہے تو زید کے لیے ظرف کی وصیت کی اور بکر کے لیے مظروف کی وصیت کی) اور حالت یہ کہ باندی مذکورہ اسکی تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی ہے (حتی کہ وارثوں کا کچھ تعلق نہیں رہا) یا دوسرا مسئلہ یہ کہ زید کے واسطے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور بکر کے واسطے اسکے نگینہ کی وصیت کی۔ یا تیسرا مسئلہ کہ زید کے واسطے زنبیل مذکورہ کی وصیت کی اور بکر کے لیے جو چھوارے اس ظرف میں ہیں انکی وصیت کی تو ان سب مسائل میں یہی حکم ہوتا ہے جیسے اسنے کہا ہے اور ان سب مسائل میں جسکے لیے ظرف کی وصیت کی ہے یعنی زید کے لیے مظروف میں سے کچھ حق نہیں ہوتا ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ در صورتیکہ رقبہ غلام کی وصیت بنام زید ہوا اور اسکی خدمت کی وصیت ہمیشہ کے واسطے بنام بکر ہو تو زید اسمیں فروخت وغیرہ کا کچھ تصرف نہیں کر سکتا ہے تو اسکو کیا فائدہ ہے۔ جواب یہ کہ جیسے وارثوں کو فائدہ تھا وہی موجود ہے چنانچہ اگر مستحق خدمت یعنی بکر مر گیا تو زید کے واسطے رقبہ مع خدمت کے خالص ہو گیا اور اس سے کم نہیں کہ آخر بکر کبھی مریگا خواہ زید پہلے مر جاوے بہر صورت یہ غلام خواہ اسکے لیے یا اسکے وارثوں کے لیے خالص ہو جائیگا بخلاف خدمت کے کہ وہ وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے ایک ہی کلام میں دونوں کے واسطے اسطرح وصیت کی کہ کہا میں نے اپنے اس غلام کے رقبہ کی خالد کے لیے اور اسکی خدمت کی بکر کے لیے وصیت کی حتی کہ ایک ہی ایجاب میں دونوں کے واسطے بحل کر دیا۔ اما اذا فصل احد الایجابین عن الآخر فیہا فکذلک الجواب عند ابی یوسف رحمہ اللہ۔ اور اگر ان مسائل مذکورہ میں دونوں ایجاب میں سے ایک کو دوسرے سے الگ کیا تو بھی ابو یوسف رح کے نزدیک یہی حکم ہے ف۔ کہ ہر موصی لہ کے واسطے جو چیز بیان کی وہی اسکے واسطے ہوگی مثلاً باندی ایک کے واسطے وصیت کی اور باندی کا بچہ دوسرے کے واسطے وصیت کیا تو ہر ایک اپنی وصیت پاویگا۔ وعلی قول محمد رح الامۃ للموصی لہ بہا والولد بینہما نصفان وکذلک فی اخواتہا۔ اور امام محمد رح کے قول پر جس موصی لہ کے واسطے باندی کی وصیت کی اسکو باندی ملیگی اور بچہ دونوں موصی لہما کے درمیان نصفا نصف مشترک ہوگا اور یہی حکم اسکے نظائر میں ہے ف۔ کہ انگوٹھی اسکی موصی لہ کے واسطے ہے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہے اور زنبیل اپنے موصی لہ کے واسطے ہے اور چھوارے دونوں میں مشترک ہیں۔ غرضکہ دونوں میں سے جسکے لیے ظرف کی وصیت ہے وہ ظرف کو بدون شرکت پاویگا اور جسکے لیے مظروف کی وصیت ہے تو مظروف اسکے اور صاحب ظرف کے درمیان مشترک ہوگا۔ اور مثال کلام یہ ہے کہ میں نے زید کے واسطے اپنی اس باندی کی وصیت کی۔ پھر کسی وقت کہا کہ میں نے بکر کے واسطے اپنی اس باندی کے بچہ کی وصیت کی۔ لابی یوسف ان بایجابہ فی الکلام الثانی تبین ان مرادہ من الکلام الاول ایجاب الامۃ للموصی لہ بہا دون الولد۔ امام ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ کلام دوم میں ایجاب سے ظاہر ہو گیا کہ کلام اول میں اسکی مراد زید کے واسطے بدون فرزند کے فقط باندی کا ایجاب تھا ف۔ یعنی زید کے واسطے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ فقط باندی بدون بچہ کے زید کے واسطے وصیت ہے۔ اور توضیح یہ کہ باندی

باندی کی وصیت کرنا مجمل ہے کہ دو باتون کو محتمل ہے ایک یہ کہ زید کے واسطے باندی مع بچہ ہے کیونکہ بچہ اسکے تابع ہے اور دوم
یہ کہ زید کے واسطے فقط باندی بدون بچہ ہے تو جب اسنے دوسرے کلام سے بچہ واسطے بکر کے بیان کیا تو یہ کلام اول کا
بیان ہوگیا یعنی مجمل کلام اول اب واضح ہوگیا کہ اسمین فقط باندی مراد ہے اگر اعتراض ہو کہ تمھارے اصول الفقہ مین
مقرر ہوا کہ مجمل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جدا کر کے صحیح نہین ہوتا بلکہ اول مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے
پھر جدا کلام سے اسمین تغیر کرنا بطریق بیان نہین بلکہ رجوع یا نسخ ہے بشرطیکہ ممکن ہو تو یہ بیان صحیح نہوگا۔ جواب دیا کہ
وہذا البیان منہ صحیح وان کان مفصولا لان الوصیۃ لاتلزم شیئا فی حال حیات الموصی فکان البیان
المفصول فیہ والموصول سواء کما فی وصیۃ الرقبۃ والخدمۃ۔ موصی کی طرف سے یہ بیان صحیح ہے اگرچہ اسنے
کلام اول مجمل سے جدا کر کے بیان کیا ہے اسوجہ سے کہ موصی کی زندگی مین وصیت کچھ لازم نہین کرتی تو اسمین بیان
خواہ جدا ہو یا ملا ہو دونون برابر ہین چنانچہ غلام کے رقبہ و اسکی خدمت کے بارہ مین بالاتفاق صحیح ہے ف۔ تم
یہ کہ بیان جدا اسواسطے باطل تھا کہ حکم مجمل پہلے ثابت ہو چکا اب اسکا نسخ ہوگا نہ بیان اور یہان وصیت کا یہ حال ہے
کہ موصی کی موت سے پہلے مجمل ہو یا مبین ہو کسی کا کچھ حکم ثبوت نہین ہوتا تو مجمل کا کچھ حکم نہوا بلکہ حکم بعد موت موصی کے
ثابت ہوگا تو اسوقت تک یہ سب کلام موصول ہوگئے۔ اور نظیر اسکی یہ کہ رقبہ غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اس سے
جدا کر کے اس غلام کے خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی تو دونون صحیح اور ہر ایک اپنی وصیت کا مستحق ہے اسی طرح
باندی و اسکے بچہ مین ہوگا۔ اور اگر فرض کرو کہ مجمل کا حکم ثابت ہوا تو غایت یہ کہ اسنے بیان مذکور سے بچہ کے بارہ مین
رجوع کرلیا اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔ ولمحمد ان اسم الخاتم یتناول الحلقۃ والفص وکذلک اسم الجاریۃ
یتناولہا وما فی بطنہا واسم القوصرۃ کذلک۔ اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی کا نام اسکے حلقہ و نگینہ دونون
کو شامل ہے اور اسی طرح باندی کا لفظ اسکی ذات کو مع اسکے پیٹ کے بچہ کو شامل ہے اور قوصرہ یعنی ٹوکری خرما و ٹوکری
و خرما کو شامل ہے ف۔ تو ان مین سے کوئی لفظ مجمل نہین ہے بلکہ عام ہے۔ ومن اصلنا ان العام الذی یوجب
ثبوت الحکم علی سبیل الاحاطۃ بمنزلۃ الخاص۔ اور ہمارے اصول مین سے یہ امر مقرر ہے کہ لفظ عام جسکا موجب
یہ کہ بطور احاطہ کے حکم ثبوت ہو تو یہ عام بھی بمنزلہ خاص ہوتا ہے ف۔ تو باندی وغیرہ کا لفظ عام بطور احاطہ کے
ظرف و مظروف دونون کو شامل ہوا پس اول شخص کے واسطے اسنے باندی مع بچہ کے وصیت کی۔ لیکن بعد اسکے اسنے
دوسرے کے واسطے بھی بچہ کی وصیت کی۔ جیسے اول کے واسطے انگوٹھی کی وصیت مین حلقہ و نگینہ دونون کی وصیت
ہوئی پھر اسنے نگینہ کی وصیت دوسرے کے واسطے کی۔ فقد اجتمع فی الفص وصیتان وکل منہما وصیۃ بایجاب
علحدۃ۔ پس نگینہ کے حق مین دو وصیتین جمع ہوئین یعنے زید کے واسطے بھی وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی وصیت
کی اور دونون مین سے ہر ایک بایجاب علحدہ وصیت ہے ف۔ یعنی ہر ایک وصیت سے علحدہ نگینہ کا ایجاب کیا گیا ہے
تو یہ دو طریقہ پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ نگینہ کے حق مین زید کی وصیت سے رجوع ہوا اور دوم یہ کہ زید کے واسطے باقی رہے
اور بکر کے واسطے بھی ہو لیکن ان دونون مین سے دوم ادنی ہے تو پہلی نہین ہوگا۔ فیجعل الفص منہما نصفین و
لایکون ایجاب الوصیۃ فیہ للثانی رجوعا عن الاول۔ پس نگینہ زید و بکر دونون کے درمیان نصفا نصف
مشترک کیا جائیگا اور نگینہ مین دوم یعنے بکر کے لیے وصیت کرنا اول سے رجوع نہین ہوگا ف۔ کیونکہ وہ تصحیح
کے لیے غیر ضروری ہے تو اسکی جانب جانا جائز نہین ہے جیسا کہ اصول مین مقرر ہوا۔ کما اذا اوصی للثانی بالخاتم
جیسے اگر دوسرے شخص کے واسطے انگوٹھی کی وصیت کرتا تو بھی یہی حکم تھا ف۔ کہ اس سے زید کی وصیت سے

رجوع نہیں بلکہ زید و بکر دونون انگوٹھی مین مشارک ہوجاتے ہین اور اسمین کچھ خلاف نہین ہی پس جیسے پہلی صورت مین بعد زید کے بکر کی وصیت سے رجوع نہین ہوتا بلکہ شریک کرنا ثبوت ہوتا ہی اسی طرح نگینہ مین دونون کی شرکت ہوجائیگی- اسی طرح باندی کے بچہ مین اور ڈلی کے خرما مین دونون کی شرکت ہوجائیگی- اور یہ کلام ایسی چیزون مین ہی جو دونون بالالت کی حقیقت سے عموم و شمول سے احاطہ کرین جیسے انگوٹھی و باندی و خرما کی زنبیل یا ڈلی ہی- بخلاف الخدمۃ مع الرقبۃ- بخلاف مسئلہ خدمت مع رقبہ کے ف یعنی جسکو امام ابو یوسف رح کے استدلال مین پیش کیا گیا کہ جب زید کے لیے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لیے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہی حالانکہ اسمین شرکت کا حکم نہین ہوا تو جواب دیا کہ باندی والے انگوٹھی سے یہ خلاف ہی- لان اسم الرقبۃ لایتناول الخدمۃ- اسواسطے کہ رقبہ کا لفظ اسکی خدمت کو شامل نہین ہی ف تو جس شخص کے واسطے رقبہ کی وصیت کی تھی وہ رقبہ کے شمول مین خدمت کا مستحق ہی نہین ہوا تھا یعنی رقبہ کے شمول کے طور پر استحقاق نہین تھا بلکہ- وانما یستخدمہ الموصی لہ بحکم ان المنفعۃ حصلت علی ملکہ- موصی لہ کو خدمت لینے کا استحقاق صرف اس حکم سے حاصل ہوتا ہی کہ یہ منفعت اسکی ملکیت پر حاصل ہوئی ہی ف حتی کہ اگر رقبہ غلام کی وصیت فقط زید کے واسطے ہو اور خدمت کی وصیت کسی غیر کے واسطے نہو تو جب زید کو یہ غلام حاصل ہوا اسوقت وہ اسکی خدمت کا اسوجہ سے مستحق ہوتا ہی کہ اسکی ملک سے جو کچھ منافع پیدا ہون اسی کے واسطے ہین اور یہ اسوجہ سے نہین ہوتا کہ موصی نے زید کے واسطے خدمت کی بھی وصیت کی ہی تو وہ خدمت لے سکتا ہی جیسے مشتری نے صرف غلام خریدا جس سے خدمت لیتا ہی اور یہ نہین کہ مشتری نے غلام اور اسکی خدمت خریدی ہی- پس معلوم ہوا کہ رقبہ کا لفظ بجز رقبہ مع خدمت کے واسطے شامل نہین ہی- فاذا اوجب الخدمۃ لغیرہ لایبقی للموصی لہ فیہ حق- پس جب موصی نے خدمت کی وصیت کسی دوسرے کے واسطے کر دی تو اول موصی لہ کے واسطے خدمت مین کچھ حق نہین رہا ف ان اگر بطور شمول کے خدمت کی وصیت بھی اول کے نام ہوتی تو وہ شرکت کا مستحق ہوتا لیکن معلوم ہوا کہ رقبہ اسکی خدمت کو شامل نہین ہوتا- اور یہ واضح ہو کہ اول کو دوسرے کی وصیت مین شرکت جبھی ہوتی ہی کہ اول کے واسطے بطور شمول وصیت ہونے کے بعد دوسرے کلام سے دوسرے کے واسطے وصیت ہو- بخلاف ما اذا کان الکلام موصولا لان ذلک دلیل التخصیص والاستثناء فتبین انہ اوجب لصاحب الخاتم الحلقۃ خاصۃ دون الفص- برخلاف اسکے جب وصیت واسطے زید و بکر کے ایک ہی کلام موصول مین ہو تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت بدون شرکت ہوتی ہی اسواسطے کہ کلام متصل مین اسطرح وصیت کرنا تخصیص و استثناء کی دلیل ہی یعنے پورے کلام کے معنی لگانے سے نکلا کہ اسنے مثلاً زید کے واسطے فقط باندی کی وصیت کی اور بچہ مستثنی کر لیا جسکی وصیت اسی کلام مین بکر کے واسطے کی یا انگوٹھی اگرچہ مع نگینہ ہی لیکن ایک ہی کلام مین دوسرے کے لیے نگینہ کی وصیت کرنا دلیل ہی کہ اسنے زید کے واسطے انگوٹھی سے نگینہ خاص مستثنی کر لیا ہی تو ظاہر ہوا کہ اسنے انگوٹھی والے کے واسطے بدون نگینہ کے فقط حلقہ کی وصیت کی ہی ف پس اشارت مصنف رح اور قوت دلیل سے ظاہر ہوا کہ امام محمد رح کا قول ارجح ہی واللہ تعالے اعلم- پھر مین نے عینی مین بھی دیکھا- قال ومن اوصی لآخر بثمرۃ بستانہ ثم مات وفیہ ثمرۃ فلہ ہذہ الثمرۃ وحدہا- اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے پھلون کی وصیت کی پھر زید مر گیا اور اسوقت اسکے باغ مین پھل ہین تو بکر کے واسطے فقط یہی پھل ہونگے ف جبکہ تہائی سے برآمد ہون اور اس سے زیادہ نہین ملیگا- وان قال لہ ثمرۃ بستانی ابدا فلہ ہذہ الثمرۃ وثمرتہ فیما یستقبل ما عاش-

اور اگر اسنے کہا ہو کہ بکر کے واسطے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہین تو اس صورت مین بکر کو یہ پھل ملینگے اور آئندہ جب تک بکر زندہ رہے تب تک سب پھل پاتا رہیگا ف — اور جب بکر مر جاوے تو وصیت ختم ہو جائیگی - وان اوصی لہ بغلۃ بستانہ فلہ الغلۃ القائمۃ وغلتہ فیما یستقبل ح اور اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی باغ کے حاصلات کی ذکر کے واسطے یہ غلہ جو وقت موت زید کے موجود ہو اور آئندہ جو کچھ غلہ حاصل ہو سب ملیگا ف جب تک بکر زندہ رہے - پس معلوم ہوا کہ پھل کی وصیت مین اور غلہ کی وصیت مین فرق ہے - اور واضح ہو کہ غلہ ہر چیز کی حاصلات ہے چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ و باغ کے پھل یا پھلون کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد پس پھل تو خاص ہے اور غلہ عام ہے کہ پھل ہون یا نقد ہو کچھ حاصلات ہو حتی کہ ساکھو کے جنگل سے جسمین پھل نہین ہوتے ہین غلہ حاصل ہوتا ہے - یا بلکہ ثمرہ و غلہ مین فرق ہے - والفرق ان الثمرۃ اسم للموجود عرفا فلا یتناول المعدوم الا بدلالۃ زائدۃ مثل التنصیص علی الابد لانہ لا یتابد الا بتناول المعدوم والمعدوم مذکور وان لم یکن شیئا - اور فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عرف مین موجود کا نام ہے پس یہ لفظ ایسے پھلون کو شامل نہوگا جو فی الحال معدوم ہین سوائے ایسی صورت کے کہ کسی لفظ سے زائد کی دلالت ہو یعنی موجود سے زائد پر وہ لفظ دلالت کرے جیسے ہمیشہ (ہمیشہ) کے لفظ سے تصریح کر دی تو معدوم کو بھی شامل ہے اسواسطے کہ موجود پھل کے واسطے ہمیشگی نہین ہو سکتی مگر اسی طرح کہ جو پھل ابھی معدوم ہین انکو شامل کیا جاوے اور معدوم اگرچہ کچھ چیز نہین ہے لیکن وہ مذکور ہوتا ہے ف یعنی اگر کوئی اعتراض کرے کہ تمہارے علمائے متکلمین کہتے ہین کہ چیز وہ جو موجود ثابت ہو تو معدوم پھل کچھ چیز نہین کیونکہ وہ موجود یا ثابت نہین ہین تو انکی وصیت باطل ہونا چاہیے - اور جواب یہ کہ ہان معدوم کوئی چیز نہین ہے لیکن معدوم کو ذکر کیا جاتا ہے یعنی معدوم کو بیان مین مذکور کرنا ممکن ہے تو وصیت مین ان معدوم پھلون کا ذکر ہے لہذا جب کبھی موجود ہون اسوقت وصیت نافذ ہوگی حتی کہ اگر یہ باغ ہی تلف ہو جاوے تو وصیت باطل ہو جاوے پس یہان وصیت مین موجود کی شرط نہین ہے جبکہ سبب موجود ہے اور تحقیق آتی ہے - یا بلکہ یہان صرف یہ اشکال تھا کہ معدوم پھلون کی وصیت کے کیا معنی ہین جبکہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدوم کچھ چیز نہین ہوتا ہے اور جواب یہ کہ معدوم چیز نہین یعنی موجود نہین ہوتا لیکن مذکور ہوتا ہے تو موصی نے معدوم پھلون کی وصیت مین مذکور کیا کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہوسکتے ہین موجود ہے تو جب اس سے پھل پیدا ہون وہ فلان کے واسطے وصیت ہین - پھر مین اس تدقیق سے متوجہ ہو کر اصلی بات کا اعادہ کرتا ہون کہ پھل کی وصیت اور غلہ کی وصیت مین یہ فرق ہے کہ عرف مین ثمرہ وہ پھل ہین جو موجود ہون پس جو آئندہ پیدا ہونگے انکو شامل نہین مگر جبکہ صاف کہدے کہ موجود پھل اور جو آئندہ پیدا ہون یا اسی معنی کے مفید لفظ کہے جیسے ہمیشہ میرے باغ کے پھل بکر کے واسطے ہین کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ نہین رہتے ہین تو عرف و عقل سے یہی معنے نکلے کہ آئندہ جب اپنے موسم پر پیدا ہوتے جاوین بکر کے واسطے وصیت ہین کہ یہی ہمیشگی کی صورت ہے - رہا یہ امر کہ ہمیشگی صرف بکر کی زندگی تک ہوگی تو یہ اسواسطے کہ بکر کے واسطے خود ہمیشگی نہین ہے تو معلوم ہو گیا کہ وصیت موصی لہ کے سبب خاص ہے اسکے وارثون کی میراث نہین ہوتی ہے تو ہمیشگی کے یہی معنی رہے کہ جب تک بکر زندہ رہے - یا بلکہ ثمرہ کے ساتھ جب تک ایسا لفظ نہو جس سے موجود پھلون سے زائد کی دلالت ہو تب تک صرف موجود پھل پاویگا - اما الغلۃ فتنتظم الموجود وما یکون بعرض الوجود مرۃ بعد اخری عرفا - اور غلہ تو وہ موجود کا اور اسکے سوائے بھی جو بار بار موجود ہونے والا ہے سب کو عرف مین شامل ہوتا ہے یقال فلان یاکل من غلۃ بستانہ ومن غلۃ ارضہ ودارہ - چنانچہ عرف مین بولا کرتے ہین کہ فلان شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے یا اپنی زمین و مکان کے غلہ سے کھاتا ہے ف — یعنی فلان شخص

کی بسا اوقات اپنے باغ یا زمین یا مکان کی حاصلات سے ہو جیسا پوچھا گیا کہ کسی کا ذکر نہیں تو کہاں سے بسر ہوتی ہے تو اسکے
جواب میں یہی بولتے ہیں اور یوں نہیں کہتے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے۔ اسواسطے کہ پھل تو ہمیشہ موجود ہونے کی
چیز نہیں اور ہر روز خوراک نہیں ہے۔ اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے یعنے حاصلات مذکورہ جو سال بسال
اپنے اقساط پر وصول ہوا کرتی ہے اسی سے بسر اوقات ہے تو معلوم ہوا کہ غلہ کئی بار بار حاصلات کو شامل ہے۔ **فاذا اطلقت
تناوله لهما غير موقوف على دلالة أخرى**۔ پس جب غلہ کا لفظ اطلاق کیا گیا تو وہ موت میں موجود کو اور آیندہ
پیدا ہونے والے کو دونوں کو شامل ہوتا ہے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی دلالت پر موقوف ہو ف۔ یعنی اسکے
ساتھ میں کسی ایسے لفظ دیگر کی ضرورت نہیں جو آیندہ کے شمول پر دلالت کرے بلکہ غلہ کا لفظ ہی معدوم و آیندہ موجود
ہونے والے پر دلالت کرتا ہے۔ **اما الثمرة اذا اطلقت لا يراد بها الا الموجود**۔ اور ثمرہ کا لفظ جب اطلاق
کیا گیا یعنے اسکے ساتھ کوئی قید ہمیشگی وغیرہ کی نہیں لگائی گئی تو اس سے سوائے ثمرہ موجودہ کے زائد مراد نہیں ہوتے
ہیں۔ **فلهذا يفتقر الانصراف الى دليل زائد**۔ اسی واسطے موجود سے زائد کے معنی لینے میں دلیل زائد کی ضرورت
ہوتی ہے ف۔ یعنی موجودہ پھل کے اطلاق سے پھیرنے میں ضرورت ہے کہ بیان لفظ زائد ہو۔ **قال ومن اوصى
لرجل بصوف غنمه ابدا او باولادها او بلبنها ثم مات فله ما في بطونها من الولد وما في ضروعها من
اللبن وما على ظهورها من الصوف يوم يموت الموصي سواء قال ابدا او لم يقل لانه ايجاب
عند الموت فيعتبر قيام هذه الاشياء يومئذ**۔ اگر زید نے بکر کے واسطے ہمیشہ کے لیے اپنی بکریوں کے بالوں
کی یا انکے بچوں کی یا انکے دودھ کی وصیت کی پھر زید مرا تو اسکی موت کے روز ان بکریوں کے پیٹ میں جو بچہ ہوں
یا جو کچھ دودھ انکے تھنوں میں ہو یا جو بال انکی پشت میں ہوں وہ بکر کو ملینگے خواہ زید نے (ہمیشہ) کا لفظ کہا ہو یا نہ
کہا ہو یعنی ہمیشہ کہنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے اسواسطے کہ وصیت مذکورہ تو موت کے وقت ایجاب ہے (چنانچہ مکرر
بیان ہو چکا) تو موت کے روز ان چیزوں کا وجود معتبر ہے ف۔ اور آیندہ جو بچہ وغیرہ ہوں وہ بالفعل معدوم
ہیں تو وصیت میں انکا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ وصیت صرف اس موجودہ سے متعلق ہوتی ہے جو ایجاب کے وقت
ہو یعنی موصی کی موت کے وقت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تمنے پھلوں و غلہ میں یہ کہاں اعتبار کیا جبکہ معدوم کو بھی شامل
کر لیا۔ جواب یہ کہ جملہ وصیات میں قیاس کے موافق یہی حکم ہے کہ موت کے وقت جو موجود ہو اسی سے وصیت متعلق
ہوتی ہے۔ **وهذا بخلاف ما تقدم**۔ اور یہ مذکورہ سابق کے خلاف ہے ف۔ یعنی پھلوں و غلہ کے مسئلہ سے خلاف
ہے بلکہ پھلوں و غلہ کا مسئلہ سب سے خلاف اور قیاس سے خلاف ہے۔ **والفرق ان القياس يأبى تمليك
المعدوم لانه لا يقبل الملك الا ان في الثمرة والغلة المعدومة جاء الشرع بورود العقد عليها كالمعاملة
والاجارة فاقتضى ذلك جوازه في الوصية بالطريق الاولى لان بابها اوسع**۔ فرق یہ ہے کہ معدوم چیز
کی تملیک سے قیاس منکر ہے یعنے قیاس مقتضی نہیں کہ معدوم چیز کی تملیک کی جاوے (کیونکہ جس چیز کو دوسرے کی
ملک میں دیتا ہے وہ معدوم ہے تو فعل کا اثر لغو ہے) کیونکہ معدوم اس قابل نہیں کہ مملوک ہو لیکن پھل و غلہ معدوم کا
یہ حال ہے کہ انپر عقد وارد ہونا شرع میں آگیا ہے جیسے درختوں کی بٹائی کا معاملہ ہے یا عقد اجارہ ہے کہ یہ شرع میں
وارد ہے تو یہ مقتضی ہے کہ انکی وصیت بدرجہ اولے جائز ہو اسواسطے کہ باب وصیت زیادہ وسیع ہے ف۔ کیونکہ
جب ان معدوم پھل و غلہ کے عوض دوسرے کا مال لینے کا عقد اجارہ جائز ہوا تو وصیت جو مفت تملیک ہے بدرجہ اولی
جائز ہے۔ لہذا ہمنے پھلوں و غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود سب کی وصیت میں جواز کہا۔ **اما الولد المعدوم والشاة**

فلا یجوز ایراد العقد علیہا اصلا ولا یستحق بعقد ما فکذلک لا یدخل تحت الوصیۃ۔ اور یہ معدوم اور اسکا معدوم ساقطی۔ یعنی بکریوں کے معدوم بچون یا صوف و دودھ کی وصیت تو انکا یہ حال ہو کہ انپر عقد وارد کرنا بالکل نہیں جائز ہو اور کسی عقد کے ذریعہ سے انکا استحقاق نہیں ہوتا ہو تو وصیت کے تحت مین بھی یہ معدومات نہیں داخل ہونگے ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جسوقت موصی نے وصیت کی تھی اسوقت کچھ بھی موجود نہیں تھا اور اگر ہوتا تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتا ہو بلکہ جو وقت موت کے موجود ہو وہ ملتا ہو حالانکہ یہ وصیت کے وقت معدوم تھا تو چاہیے کہ جو وقت موت موجود ہو یہ بھی موصی لہ کو نہ دیا جاوے۔ جواب یہ کہ وصیت تو درحقیقت موت ہی کے وقت ایجاب ہو تو اسوقت جو موجود نہیں ہو وہ داخل نہوا۔ بخلاف الموجود منہا۔ برخلاف اسکے جو ان اشیاء مین سے موجود ہو ف۔ یعنی جو بچہ یا دودھ و صوف کہ موجود ہو وہ داخل ہو جائیگا۔ لانہ یجوز استحقاقہا تبعا بعقد البیع وبعقود العقد الخلع فکذا بالوصیۃ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسواسطے کہ پیٹ مین جو بچہ یا تھن مین جو دودھ یا بکری کی پیٹھ پر جو صوف ہو وہ عقد بیع کے ذریعہ سے تابع کرکے مستحق ہو جاتا ہو اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصدا کرکے مستحق ہوتا ہو تو اسی طرح بذریعہ وصیت کے بھی مستحق ہو جائیگا ف۔ یعنی اگر حاملہ باندی یا بکری خریدی تو اسکے تابع ہوکر اسکا بچہ بھی مشتری کی ملک ہوگا جبکہ پیدا نہیں ہوا ہو۔ اور اسی طرح بکری کے تھنون کا دودھ یا صوف بھی مشتری کے واسطے ہو اور اگر عورت نے باندی کے بچہ پر جو حمل ہو شوہر سے خلع کیا تو جائز ہو اور یہ بچہ اسکا عوض ہوگا پس موجود حمل و دودھ و صوف ایسی چیز ہو کہ اسپر بعض عقد وارد ہوتا ہو خواہ تبعاً یا قصداً تو اسی طرح وصیت سے بھی انکی ملکیت موصی لہ کو حاصل ہو جائیگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب وصیۃ الذمی

یہ باب ذمی کی وصیت کے بیان مین ہو

قال واذا صنع یہودی او نصرانی بیعۃ او کنیسۃ فی صحتہ ثم مات فہو میراث۔ جامع صغیر مین ہو کہ اگر یہودی نے بیعہ بنایا یا نصرانی نے کنیسہ بنایا درحالیکہ وہ تندرست ہو (مریض مرض الموت نہیں ہو) پھر مرگیا تو یہ اسکے وارثون کے واسطے میراث ہو ف۔ اسمین ائمہ ثلثہ متفق ہین اگرچہ تخریج کے طرق مین فرق ہو۔ لان ہذا بمنزلۃ الوقف عند ابی حنیفہ رح والوقف عندہ یورث ولا یلزم فکذا ہذا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ذمی کا یہ فعل بمنزلۂ وقف ہو اور ابو حنیفہ رح کے اجتہاد مین اوقاف کچھ لازم نہیں ہوتے بلکہ میراث ہو جاتے ہین تو یہی یہودی و نصرانی کے اس وقف مین ہوگا ف۔ کہ یہ میراث ہو جائیگا اور لازمی نہیں ہوگا۔ اما عندہما فلان ہذہ معصیۃ فلا تصح عندہما۔ رہا صاحبین کے نزدیک اسکا میراث ہو جانا اسوجہ سے کہ (وقف اگرچہ لازم ہوتا ہو) لیکن یہ فعل معصیت ہو تو صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا ف۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد رح کا قول ہو۔ قال ولو اوصی بذلک لقوم مسمین فہو من الثلث معناہ اذا اوصی ان یبنی دارہ بیعۃ او کنیسۃ فہو جائز من الثلث لان الوصیۃ فیہا معنی الاستخلاف ومعنی التملیک ولہ ولایۃ ذلک فامکن تصحیحہ علی اعتبار المعنیین۔ اور اگر یہودی یا نصرانی نے ایک قوم مسمی کے واسطے بیعہ یا کنیسہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اسکی تہائی ترکہ سے جائز ہوگی اس قول کے معنی یہ ہین کہ اسنے وصیت کی کہ میرا یہ مکان واسطے فلان و فلان و فلان معین مسمی لوگون کے واسطے بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے تو یہ اسکے تہائی مال سے جائز ہو اسواسطے کہ وصیت مین دو ہی معنی

ہونے چاہئے ایک یہ کہ موصی لہ کو بجائے اپنے خلیفہ کیا اور دوم یہ کہ مالک کردیا یعنی جس چیز کی وصیت کی تو موصی لہ کو اس
چیز کے حق مین اپنا خلیفہ کیا یا یہ چیز اسکی ملک مین دیدی اور ذمی کو بھی دونون باتون مین سے ہر ایک کا اختیار حاصل ہے
تو مسئلہ قول مذکورہ دونون معنی کے لحاظ سے صحیح کرنا ممکن ہے ف ــــ پس یہ تصرف صحیح رہا لیکن وارثون کے حق متعلق
ہونے سے تصرف مذکور صرف ایک تہائی سے جائز ہوگا یہ اسوقت کہ قوم مذکور معین شمار ہون - قال وان اوصی
ببناء کنیسۃ لقوم غیر مسمین جازت الوصیۃ عند ابی حنیفۃ رح وقالا الوصیۃ باطلۃ لان ہذہ معصیۃ حقیقۃ وان
کان فی معتقدہم قربۃ والوصیۃ بالمعصیۃ باطلۃ لما فی تنفیذہا من تقریر المعصیۃ - اور اگر اسنے وصیت کی کہ اسکا
مکان ایک قوم غیر مسمی وغیر معین کے واسطے کنیسہ بنا دیا جاوے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وصیت جائز ہے اور صاحبین
رحمہما اللہ کے نزدیک وصیت باطل ہے (اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے) اسواسطے کہ وصیت مذکورہ درحقیقت
معصیت ہے اگرچہ انکے اعتقاد مین ایک فعل طاعت تقرب ہو اور معصیت کی وصیت باطل ہوتی ہے اسواسطے کہ ایسی وصیت
کے نافذ کرنے مین معصیت کو مستحکم کرنا لازم آتا ہے - ولابی حنیفۃ رح ان ہذہ قربۃ فی معتقدہم ونحن امرنا ان نترکہم
وما یدینون فیجوز بناء علی اعتقادہم - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ امر مذکور انکے اعتقاد مین طاعت ہے اور
ہمکو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذمیون کو انکے اعتقادی اعمال پر چھوڑ دین تو بربنائے انکے اعتقاد کے یہ وصیت جائز ہوئی ف ــــ
اور انکے دینی افعال مین کچھ حقیقت کا لحاظ ضروری نہین ہے - الا تری انہ لو اوصی بما ہو قربۃ حقیقۃ لکن معصیۃ
فی معتقدہم لا تجوز الوصیۃ اعتبارا لاعتقادہم فکذا عکسہ - کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر اسنے ایسے امر کی وصیت کی
جو درحقیقت قربت ہے لیکن انکے اعتقاد مین معصیت ہے تو انکے اعتقاد کا لحاظ کرکے یہ وصیت جائز نہین رکھی جاتی ہے
(باتفاق) تو اسی طرح اسکے برعکس مین حکم ہوگا ف ــــ کہ جو درحقیقت معصیت ہو لیکن انکے اعتقاد مین تقرب ہے وہ
نافذ کی جائیگی - اور اس سے ظاہر ہوا کہ بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے حالانکہ اگر خود
کنیسہ وبیعہ بناتا پھر مرجاتا تو وہ میراث ہوجاتا - تو ابوحنیفہ رح نے ان دونون مین فرق کیا - ثم الفرق لابی حنیفۃ رح
بین بناء البیعۃ والکنیسۃ وبین الوصیۃ بہ ان البناء نفسہ لیس بسبب لزوال ملک البانی وانما یزول
ملکہ بان یصیر محرزا خالصا للہ تعالی کما فی مساجد المسلمین والکنیسۃ لم تصر محرزۃ للہ تعالی حقیقۃ فتبقی
ملکا للبانی فتورث عنہ ولانہم یبنون فیہا الحجرات ویسکنونہا فلم تحرز لتعلق حق العباد بہ وفی ہذہ الصورۃ
تورث المسجد ایضا لعدم تحرزہ بخلاف الوصیۃ لانہ وضع لازالۃ الملک الا انہ امتنع ثبوت مقتضاہ فی غیر
ما ہو قربۃ عندہم فبقی فیما ہو قربۃ علی مقتضاہ فیزول ملکہ فلا یورث - پھر امام ابوحنیفہ رح کے واسطے بیعہ وکنیسہ
بنانے مین (حتی کہ وہ میراث ہوجاتا ہے) اور بیعہ وکنیسہ کی وصیت کرنے مین (حتی کہ وصیت صحیح ہوجاتی ہے) فرق کی
دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہین جو بنانے والے کی ملکیت زائل ہوجانے کا سبب ہو بلکہ اسکی ملکیت جبھی زائل
ہوتی ہے کہ ایسا سبب پایا جاوے جس سے یہ عمارت احراز کے طور پر خالص اللہ تعالی ہوجاوے جیسے مسلمانون کی
مساجد مین ہوتا ہے یعنی بندون کا تعلق اس سے بالکلیہ منقطع ہوجاوے اور بیعہ وکنیسہ درحقیقت اللہ تعالی کے واسطے
محرز نہین ہوا تو بنانے والے کی ملکیت باقی رہی پس وہ اسکے وارثون کی میراث ہوگیا اور اس دلیل سے کہ ذمی یہود و
نصاری اپنی بیعہ وکنیسہ مین حجرے بناتے اور اسمین رہتے ہین تو اس سے بندون کا حق متعلق ہونے سے احراز
خالص نہین ہوا تو ایسی صورت مین تو احراز نہونے سے مسجد بھی میراث ہوجاتی ہے یہ تو بنانے مین تھا - برخلاف اسکے
جب بیعہ وکنیسہ کے واسطے وصیت کی تو ملکیت نہین رہتی ہے اسواسطے کہ وصیت تو ملک دور کرنے کے واسطے موضوع ہے

لیکن اتنی بات ہی کہ جس صورت مین وصیت انکے اعتقاد مین تقرب نہو تو وصیت کا مقتضاے یعنی ازالۂ ملک کا حکم ثابت نہوگا پس جس صورت مین انکے نزدیک تقرب ہو اسمین مقتضاے وصیت ثابت ہو جائیگا پس ملکیت زائل ہو جائیگی اور میراث نہین ہو سکتی ہی ف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ وجہ فرق اشکال سے خالی نہین ہی اور واضح یہ کہ صرف بیان فرق مین اسی قدر اکتفا کیا جاوے کہ عمارت بنا کر چھوڑ تا بنزلۂ وقف ہی اور وہ غیر لازم ہی برخلاف وصیت کے کہ بعد موت کے لازم ہو جاتی ہی واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ثم الحاصل ان وصایا الذمی علی اربعۃ اقسام منہا ان یکون قربۃ فی معتقدہم ولا تکون قربۃ فی حقنا وہو ما ذکرناہ وما اذا اوصی ان تذبح خنازیرہ وتطعم المشرکین وہذہ علی الخلاف اذا کان القوم غیر مسمین کما ذکرناہ والوجہ ما بیناہ۔ پھر حاصل کلام یہ کہ ذمیون کی وصیتین چار قسم ہوتی ہین۔ ازانجملہ یہ کہ وصیت ایسی ہو جو ذمیون کے اعتقاد مین تقرب ہی اور ہمارے نزدیک وہ تقرب نہین ہی اور اسکی ایک مثال یہی جو اوپر مذکور ہوئی یعنے بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت کرنا اور دوم یہ کہ نصرانی نے وصیت کی اسکی سورین ذبح کر کے مشرکون کو کھلائی جاوین اور ایسی وصیت مین امام رح وصاحبین کا اختلاف جاری ہی جبکہ وہ لوگ غیر مسمی ہون جنکے واسطے وصیت کی ہی چنانچہ ہمنے پہلی مثال مین بیان کیا اور اسکی وجہ بھی وہی ہو ہم اوپر بیان کرچکے ہین ف۔ جسکا حاصل یہ کہ امام رح کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب سمجھتے ہین ہم انکو انکے اعتقاد پر چھوڑ دینگے اور کچھ تعرض نہین کرینگے اور صاحبین رح کے نزدیک جو امر کہ معصیت حقیقی ہو اسکے اجرا مین معصیت کی اعانت ہی پس وہ باطل کیجائیگی غیر ازینکہ جب تملیک ممکن ہو تو تملیک کر دیجاوے۔ ومنہا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا ولا یکون قربۃ فی معتقدہم کما اذا اوصی بالحج او بان یبنی مسجدا للمسلمین او بان یسرج فی مساجد المسلمین وہذہ الوصیۃ باطلۃ بالاجماع اعتبارا لاعتقادہم الا اذا کان القوم باعیانہم لوقوعہ تملیکا لانہم معلومون والجہۃ مشورۃ۔ ازانجملہ ایسی وصیت جو ہمارے حق مین تقرب ہی اور ذمیون کے اعتقاد مین تقرب نہین ہی مثلاً ذمی نے وصیت کی کہ میرے مال سے خانہ کعبہ کا حج کرایا جاوے یا مسلمانون کے واسطے مسجد بنوائی جاوے یا مسلمانون کی مسجدون مین چراغ روشن کیا جاوے اور ایسی وصیت بالاجماع باطل ہی بلحاظ انکے اعتقاد کے (بلکہ صاحبین کے نزدیک اس لحاظ کہ یہ تقربات حقیقۃً ذمی کے حق مین ضائع ہین) لیکن اگر ایسی وصیت کسی قوم معین کے حق مین ہو تو نافذ کیجائیگی بطور تملیک کے اسواسطے کہ یہ لوگ معلوم ہین اور طریقہ کو مشورہ قرار دیا جائیگا ف۔ مثلاً اسنے کہا کہ زید کو حج کرایا جاوے تو اسکے یہ معنی لگائے جاوین کہ اسقدر مال زید کو دیا جاوے اور مین اسکو مشورہ دیتا ہون کہ وہ اس مال سے حج کر لے پس وصیت اس شخص معین کے واسطے تملیک مال ہی اور حج کی جہت کو بطور مشورہ سمجھا گیا کیونکہ وہ تو حج کا معتقد نہین ہی اور یہ فضل اسکا بطور ناموری قرار دیا جائیگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مساجد مین چراغ روشن کرنے کی وصیت بیجا باطل ہی کیونکہ تملیک ممکن نہین ہی مگر آنکہ یون کہے کہ اسقدر مال فلان شخص وفلان کو دیا جاوے کہ وہ مسجدون مین چراغ روشن کرین تو یہ ان لوگون کے واسطے تملیک ہی۔ منہا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا وفی حقہم کما اذا اوصی بان یسرج فی بیت المقدس او یغزی الترک وہو من الروم وہذا جائز سواء کان القوم باعیانہم او بغیر اعیانہم لانہ وصیۃ بما ہو قربۃ حقیقۃ وفی معتقدہم ایضا۔ ازانجملہ یہ کہ اسنے ایسی چیز کی وصیت کی جو ہمارے حق مین اور اسکے حق مین بھی تقرب ہی مثلاً یہودی یا نصرانی نے وصیت کی کہ بیت المقدس مین چراغ روشن کیا جاوے یا روم کے یہودی نے وصیت کی کہ اس مال سے تاتاریون پر جہاد کیا جاوے یعنی جس قوم مین چینی و تاتاری بت پرست بردہ ہین انپر جہاد کیا جاوے تو یہ جائز ہو خواہ اسنے کسی قوم معین کے واسطے وصیت کی ہو یا غیر معین کے واسطے وصیت

ہو اسواسطے کہ یہ وصیت ایسی چیز کی ہے جو درحقیقت تقرب ہے اور انکے اعتقاد میں بھی تقرب ہے ف ۔ اور حربیوں سے
جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کی تخصیص اسواسطے کی کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا اور توریت میں یہودیوں کے
واسطے غیر منسوخ تھا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام و مابعد کے پیغمبروں نے برابر جہاد کیے بلکہ انہیں جہاد کے احکام میں سے
یہ تھا کہ بعض فتح کے بعض کافروں نے دین توریت بدل کیا اسکو قطعاً قتل کرو پھر شریعت انجیل میں جہاد بالکل منسوخ ہو
اور روا رکھا گیا کہ اسکے بعد خاتم المرسلین پیغمبر آویگا وہ جہاد فرماویگا اور بہت سے فضائل و کمالات حضرت عیسیٰ علیہ السلام
نے مع نام مبارک احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کیے اور توریت میں خود فضائل مشرح تھے اور تمام پیغمبران بنی اسرائیل
میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و حلیہ و صفات معلوم و مشہور رکھے ہیں ۔ م ۔ ومنہا اذا اوصی بما
یکون قربۃ لا فی حقنا ولا فی حقہم کما اذا اوصی للمغنیات والنائحات فان ہذا غیر جائز لانہ معصیۃ فی
حقنا وفی حقہم الا ان یکون لقوم باعیانہم فیصح تملیکا واستخلافا ۔ از انجملہ یہ ہے قسم چہارم ایسی وصیت جو نہ
تقرب ہو یعنی نہ ہمارے حق میں تقرب ہے اور نہ ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہے مثلاً ذمی نے گانے والیوں یا رونے والیوں
کے واسطے مال کی وصیت کی ف ۔ مثلاً کہا کہ میرے مال سے اسقدر رنڈیوں اور بھڑووں کو دیا جاوے یا کہا کہ اسقدر
ان عورتوں کو دیا جاوے جو اسکے مرنے پر نوحہ کرنے آویں ۔ م ۔ تو ایسی وصیت نہیں جائز ہے یعنی نافذ نہیں کی جائیگی اسواسطے
کہ ایسی وصیت ہمارے حق میں اور ذمیوں کے حق میں معصیت ہے لیکن اگر اسنے یہ وصیت کسی قوم معین کے واسطے
کی ہو تو بطور تملیک و استخلاف کے صحیح ہے ف ۔ یعنی مثلاً اسنے کہا کہ اسقدر مال فلانہ و فلانہ گانے والی کو یا فلانہ
و فلانہ رونے والی کو دیا جاوے تو یہ مال ان خاص عورتوں کو دیدیا جائیگا بدون اسکے کہ گانے یا رونے پر موقوف
یوں قرار دیا جائیگا کہ گویا اسنے اپنے مال سے اسقدر مال ان عورتوں کی ملک میں دیا ہے یا اسنے بجائے اپنے اس مال
میں انکو خلیفہ کیا ہے غرضکہ یہ وصیت بطور تملیک و بطور استخلاف کے صحیح ہو سکتی ہے تو نافذ کیجاوے اور یہ جبھی ممکن ہے
کہ یہ عورتیں مسمی و معین ہوں کیونکہ مجہول غیر معین کو مالک یا خلیفہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے ۔ اگر کہا جاوے کہ آپنے ذمیوں
کی وصیتیں بیان فرمائیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقے مانند خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ و اباحیہ وغیرہ کے
موجود ہیں تو انکے وصایا کے احکام فرمائیے ۔ جواب یہ کہ اسلام سے گمراہ ہونے والے دو حال سے خالی نہیں ہیں یا
ایک یہ کہ انکی گمراہی اس حد تک پہونچی کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے ہیں حالانکہ مشرکوں سے بدتر ہیں جیسے
روافض میں نصیریہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ میں الوہیت کے قائل ہیں یا فرقہ دیگر جو کہتے ہیں کہ نبوت حضرت علی
رضی اللہ عنہ کے واسطے تھی مگر حضرت جبرئیل سے غلطی ہوئی اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر قرار ہو گیا اور عبداللہ بن سبائی بھی تسلیم کیا چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انہیں چند لوگوں کو پکڑ کر نہایت غضب سے
آگ میں جلا دیا اور یہ سرغنہ درحقیقت یہودی تھا جسنے اسلام میں رخنہ ڈالنا چاہا ۔ جیسے پولس نے نصرانیوں میں بھی
تباہ کیا پس انکا درحقیقت یہ حکم ہے کہ نصرانیوں سے کم نہیں اور فرقہ دوم بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد لوگ ہیں
اور دوم وہ فرقے ہیں جو گمراہ و عاصی و بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک انکی نوبت نہیں پہونچی بلکہ اللہ تعالیٰ کی
توحید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت اور حقیقت قرآن مجید کے قائل ہیں پس انہیں اسی تفصیل سے
حکم ہوگا چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے فرمایا ۔ وصاحب الہوی ان کان لا یکفر فہو فی حق الوصیۃ بمنزلۃ المسلمین
لانا امرنا ببناء الاحکام علی الظاہر وان کان یکفر فہو بمنزلۃ المرتد فیکون علی الخلاف المعروف فی تصرفاتہ
بین ابی حنیفۃ رحمہ و صاحبیہ ۔ اور ہوائی بدعتی یعنی جسکے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکی تکفیر نہیں ہے

یعنی وہ کافر نہیں ہوا تو وہ وصیت کے حق مین بمنزلہ مسلمانون کے ہی اسواسطے کہ ہمکو حکم دیا گیا کہ احکام کو ظاہر حال پر مبنی
کرین یعنے ظاہر حال سے جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگادین ۔ اور اگر یہ شخص جسنے نیا اعتقاد نکالا ہی ایسا بدعتی ہو جسکی تکفیر
کیا گیا یعنی اسکے کافر ہونے کا حکم شرعًا ہو چکا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہی جو پہلے اسلام سے پھر گیا تو اسکے تصرفات نافذ ہونے مین
امام رح و صاحبین رح کے درمیان اختلاف معروف ہی ف ۔ کہ صاحبین رح کے نزدیک مرد مرتد کے تصرفات جائز ہین
اور امام رح کے نزدیک اسنے جو تصرف کیا وہ ابھی موقوف ہی پس اگر اسلام لایا تو نافذ ہوا اور اگر مرتد ہونے پر قتل ہوا یا مرگیا
تو تصرف باطل ہوگیا ۔ یہ جو اختلاف ۔ د مرتد مین ہی ۔ وفی المرتدۃ الاصح انہ تصح وصایاہا لانہا تبقی علی الردۃ
بخلاف المرتد لانہ یقتل او یسلم ۔ اور رہی مرتدہ عورت تو اصح یہ کہ مرتدہ کی وصیتین صحیح ہین کیونکہ مرتدہ عورت قتل
نہین کیجاتی بلکہ مجبور کی جاتی و قید کیجاتی ہی برخلاف مرد مرتد کے کہ وہ قتل کیا جائیگا یا اسلام لاوے ف ۔ اہل حربی
کا ذکر بیان ۔ قال واذا دخل الحربی دارنا بامان فاوصی لمسلم او ذمی بمالہ کلہ جاز لان امتناع الوصیۃ بما
زاد علی الثلث لحق الورثۃ ولہذا ینفذ باجازتہم ولیس لورثتہ حق مرعی لکونہم فی دار الحرب اذ ہم
اموات فی حقنا ولان حرمتہ مالہ باعتبار الامان والامان کان لحقہ لا لحق ورثتہ ۔ اور اگر کوئی حربی کافر امان
دار الاسلام مین امان لیکر آیا اور یہان اسنے کسی مسلمان یا ذمی کے واسطے اپنے کل مال کی وصیت کردی تو بھی جائز ہی
(پس اسکی وصیت اور کل مال کی وصیت بھی جائز ہی) اسواسطے کہ تہائی سے زائد کی وصیت ممتنع ہونا صرف وارثون
حق کی وجہ سے ہوتا ہی اسی واسطے اگر وارث لوگ اجازت دیدین تو زائد کی وصیت نافذ جائز ہو جاتی ہی اور حربی مذکور کے
وارثون کے لیے کوئی حق مرعی نہیں یعنے ہمکو اسکے وارثون کے حقوق نگاہ رکھنا لازم نہیں ہین (اسواسطے کہ وہ ہمارے حکم مین
ہین اور) اسواسطے کہ وہ لوگ دار الحرب مین ہین کیونکہ ہمارے نزدیک وہ مردہ ہین اور اسواسطے کہ حربی کے مال کا
احترام بلحاظ امان کے ہی اور امان صرف حربی کے حق مین ہی اور اسکے وارثون کے حق مین نہیں ہی ف ۔ حتی کہ اگر
اس حربی کے وارثون کا مال کوئی مسلمان یا حربی چھین لاوے تو ہم اسکو پسند کرینگے ۔ لیکن اگر اس حربی سے جو امان لیکر
آیا ہی کسی نے مال لیا تو ہم اسکو جائز نہیں رکھینگے بلکہ واپس دلوادینگے ۔ ولو کان اوصی باقل من ذلک اخذت
الوصیۃ ویرد الباقی علی ورثتہ وذلک من حق المستامن ایضا ۔ اور اگر حربی مذکور نے اس مال مین سے
تھوڑے مال کی وصیت کی ہو تو بقدر وصیت لے لیا جائیگا اور باقی اسکے وارثون کو واپس دیا جائیگا اور یہ واپسی بھی اسی
حربی مستامن کے حق سے ہی ف ۔ اور اسکے وارثون کی رعایت سے نہیں ہی ۔ ولو اعتق عبدہ عند الموت
او دبر عبدہ فی دار الاسلام فذلک صحیح منہ من غیر اعتبار الثلث لما بینا ۔ اور اگر حربی مستامن نے
دار الاسلام مین اپنی موت کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اسنے یہان مرض الموت مین اپنا غلام مدبر کیا تو اسکی طرف سے
یہ تصرف صحیح ہی بدون اعتبار تہائی کے بدلیل مذکورہ بالا ف ۔ یعنی موت مین آزاد یا مدبر کرنا درحقیقت یہی وصیت
ہی جو اہل اسلام مین بلحاظ حق وارثون کے میت کی تہائی سے معتبر ہوتا ہی لیکن حربی مستامن کے وارثون کا کچھ لحاظ
نہیں تو یہ کل مال سے معتبر ہی ۔ یا بلکہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہی اور اسکے وارثون کا لحاظ نہوگا ۔ وکذلک لو اوصی
لمسلم او ذمی بوصیۃ جاز لانہ مادام فی دار الاسلام فہو فی المعاملات بمنزلۃ الذمی ولہذا تصح عقود التملیکات
منہ فی حال حیاتہ ویصح تبرعہ فی حیاتہ فکذا بعد مماتہ ۔ اور اسی طرح اگر حربی مستامن کے واسطے کسی مسلمان یا ذمی
نے کچھ وصیت کی تو جائز ہی اسواسطے کہ جب تک وہ دار الاسلام مین ہو تو معاملات مین بمنزلہ ذمی کے ہی اور اسی وجہ سے
حربی کے ساتھ تملیکات کے عقود حالت حیات مین مسلمان کی طرف سے جائز ہوتے ہین اور مسلمان کی زندگی مین اسکے

ساتھ بھی جائز ہے پس اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے ف — خلاصہ یہ کہ اگر مسلمان یا ذمی اپنی زندگی
میں حربی مستامن کو کسی مال کا مالک کرے خواہ بالعوض یا بطور احسان سے تو یہ جائز ہے پس اسی طرح اپنی موت کے بعد
اگر وصیت کے طور پر اسکو مالک کرے تو بھی جائز ہے۔ وعن ابی حنیفة رح وابی یوسف رح انه لا یجوز لانه مستامن
من اہل الحرب اذ ہو علی قصد الرجوع ویمکن منه ولا یمکن من زیادة المقام علی السنة الا بالجزیة ۔
اور امام ابو حنیفہ رح وابو یوسف رح سے یہ بھی روایت ہے کہ حربی کے لیے مسلمان یا ذمی کی وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ شخص
درحقیقت ہمسے لڑنے والوں میں سے ہے یہ امان لیکر آیا ہے چنانچہ واپس جانے کے قصد پر ہے اور اسکو واپس جانے
کی قدرت ہے اور وہ ایک سال سے زیادہ بدون جزیہ کے یہاں نہیں چھوڑا جاتا ہے ف — اور یہی روایت اوفق
ہے حتی کہ اگر بعضے ستون زمین نے لڑنا چاہا تو کروڑوں روپیہ کی وصیت حربی کے نام کریگا جس سے حربیوں کو جنگ
میں بہت قوت حاصل ہو اور یہ خراب فساد ہے پس شاید کہ دونوں روایتوں میں وفاق یہ ہو کہ اگر حربی مستامن کے
واسطے مسلمان یا ذمی نے ایسے مال کی وصیت کی جو اسکو پھر لڑائی میں قوی نکرے یا اسکے قلب کی تالیف ہو تو جائز ہے
اور اگر ایسا مال یا اسقدر مال ہو جو اسکو پھر قوت دے تو جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ولو اوصی الذمی
باکثر من الثلث او لبعض ورثته لا یجوز اعتبارا بالمسلمین لانہم التزموا احکام الاسلام فیما یرجع
الی المعاملات ۔ اور اگر ذمی نے اپنی تہائی مال سے زائد کی وصیت کی یا اپنے بعض وارثوں کے واسطے وصیت
کی تو مسلمانوں پر قیاس کرکے یہ جائز نہیں ہے اسواسطے کہ ذمیوں نے ان امور میں جو معاملات کی جانب راجع ہیں
اسلامی احکام کا التزام کر لیا ہے ف — اور اس وصیت کا مرجع بھی معاملات باہمی ہیں تو ہم اسکے وارثوں کے
حقوق کی رعایت کرینگے کہ وہ بیچارے مفلس و پریشان نہوں۔ ولو اوصی بخلاف ملته جاز اعتبارا بالارث
اذ الکفر کله ملة واحدة ۔ اور اگر ذمی نے اپنی ملت سے مخالف کے واسطے وصیت کی (مثلاً نصرانی نے یہودی
کے لیے یا برعکس) تو قیاس میراث کے جائز ہے اسواسطے کہ کفر سب ایک ہی ملت ہے۔ ولو اوصی لحربی فی
دار الاسلام لا یجوز لان الارث ممتنع لتباین الدارین والوصیة اخته واللہ اعلم ۔ اور اگر ذمی نے جو
دار الاسلام میں ہے کسی حربی کے واسطے جو دار الحرب میں ہے وصیت کی تو نہیں جائز ہے اسواسطے کہ دونوں ملکوں
کے تباین کی وجہ سے میراث ممتنع ہے تو وصیت بھی جو میراث کی بہن ہے ممتنع ہے واللہ تعالے اعلم

باب الوصی وما یملکه

یہ باب وصی و اسکے اختیارات کے بیان میں ہے۔

وصی وہ شخص جسکو آدمی نے بعد اپنی موت کے اپنے قائم مقام احکام خاص میں کیا از انجملہ وہ اسکی وصیتیں نافذ کریگا
اور اسکے قرضہ وصول کرے اور اسکی صغیر اولاد کی پرداخت و پرورش کریگا جیسے زندگی میں جسکو قائم کرے وہ وکیل
ہوتا ہے۔ قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجه الموصی وردها فی غیر وجهه فلیس برد لان المیت
مضی لسبیله معتمدا علیه فلو صح رده فی غیر وجهه فی حیاته او بعد مماته صار مغرورا من جهته فرد رده ۔ اگر کسی نے
دوسرے کو وصی کیا یعنی یہ کہ اپنی موت کے بعد اپنا وصی مقرر کیا پس موصی کے روبرو اسنے قبول کیا پھر موصی کے
پیٹھ پیچھے اسکو رد کیا تو یہ رد نہوگا اسواسطے کہ میت تو اسپر اعتماد کرکے اپنی راہ چلا گیا پس اگر اسکا رد کرنا صحیح ہو یعنی میت
کے پیٹھ پیچھے رد کرنا خواہ اسوقت تک میت زندہ ہو یا مرگیا ہو تو میت اسکی جانب سے دھوکا کھانے والا ہو جائیگا لہذا

اسکا رد کرنا مردود کر دیا گیا ف۔ اور یہ حکم وصی میں اسوجہ سے کہ میت اب کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الوکیل
بشراء عبد بغیر عینہ او ببیع مالہ حیث یصح ردہ فی غیر وجہہ لانہ لا ضرر ہناک لانہ حی قادر علی التصرف
بنفسہ۔ برخلاف ایسے وکیل کے جسکو کسی غیر معین غلام کے خریدنے کا یا اپنا مال فروخت کرنے کا وکیل کیا ہو کہ اسکا
وکالت رد کرنا بغیر اسکے مواجہہ کے صحیح ہے اسواسطے کہ یہاں کچھ ضرر نہیں کہ وہ زندہ موجود ہے بذات خود تصرف کر سکتا ہے
ف۔ اور یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور اکثر مشائخ کے نزدیک وکیل بھی معزول نہوگا جب تک کہ موکل کو علم نہو
پھر غیر معین غلام کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر غلام معین خریدنے کا وکیل کیا تو موکل کو اسی غلام خاص کی جانب رغبت ہے
تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ خود لپ نہ کرے اور کہے کہ میں نے وکالت رد کر دی پھر اپنے واسطے خریدے کیونکہ اسمیں
موکل کا ضرر ظاہر ہے۔ بالجملہ وصی اپنے موصی کے پیٹھ پیچھے وصایت قبول کرنے کو رد نہیں کر سکتا ہے۔ فان ردہا فی
وجہہ فہو رد لانہ لیس للموصی ولایۃ الزامہ التصرف ولا غرور فیہ لانہ یمکنہ ان ینیب غیرہ۔ اور اگر وصی نے
موصی کے روبرو وصایت رد کر دی تو یہ رد ہے اسواسطے کہ موصی کو اسپر تصرف لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اسمیں
کچھ دھوکا بھی نہیں ہے کیونکہ موصی کو دوسرا نائب مقرر کرنا ممکن ہے ف۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر موصی کی عین موت
کے وقت یعنی جس وقت وہ دوسرا نائب نہیں کر سکتا ہے رد کرے تو یہ رد معتبر نہیں ہے۔ وان لم یقبل ولم یرد حتی مات
الموصی فہو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس لہ ولایۃ الالزام فبقی مخیرا فلو
انہ باع شیئا من الترکۃ فقد لزمتہ لان ذلک دلالۃ الالتزام والقبول وہو معتبر بعد الموت وینفذ
البیع لصدورہ من الوصی وسواء علم بالوصایۃ او لم یعلم۔ اور اگر موصی نے ایک شخص کو وصی مقرر کیا مگر وصی نے
ہنوز وصایت قبول نہیں کی اور نہ رد کی کہ موصی مرگیا تو وصی کو اختیار ہے چاہے وصایت قبول کرے اور چاہے قبول نہ کرے
اسواسطے کہ موصی کو اسپر لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے تو وصی مختار رہا پھر اگر وصی نے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کی تو اب
وصایت اسپر لازم ہو گئی اسواسطے کہ بیع کرنا دلیل ہے کہ اسنے وصایت کا التزام کر لیا اور قبول کر لی اور یہ بعد موت کے
معتبر ہے (اگرچہ حالت حیات میں یہ ولایت معتبر نہیں) اور یہ بیع نافذ ہو جائیگی کیونکہ وصی کی طرف سے صادر ہوئی ہے
اور عام ہے کہ وصی مذکور کو اپنی وصایت کی آگاہی ہوئی ہو یا نہو یکسان ہے ف۔ پس اگر کسی کو وصی کیا اور اسکو معلوم نہیں
ہے یہان تک کہ موصی کی موت کے بعد اسنے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو بیع نافذ ہوگی اور اسپر وصایت لازم ہو جائیگی
بخلاف الوکیل اذا لم یعلم بالتوکیل فباع حیث لا ینفذ لان الوصایۃ خلافۃ لاختصاصہا بحال انقطاع
ولایۃ المیت فتنتقل الولایۃ الیہ واذا کانت خلافۃ لا تتوقف علی العلم کالوراثۃ اما التوکیل فانابۃ لثبوتہ
فی حال قیام ولایۃ المیت فلا یصح من غیر علمہ کاثبات الملک بالبیع والشراء۔ برخلاف وکیل کے جب اسکو
وکیل کیے جانے کا علم نہو پھر اسنے موکل کی کوئی چیز فروخت کی تو بدون اجازت موکل کے نافذ نہوگی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ
وصایت تو بعد موت کے قائممقامی ہے کیونکہ وصایت ایسی حالت کے ساتھ مختص ہے جب میت کی ولایت منقطع ہے
تو یہ ولایت اسی شخص وصی کی جانب منتقل ہو جائیگی اور جب وصایت ایک خلافت ٹھہری تو یہ وصی کے آگاہ ہونے پر
موقوف نہیں ہے جیسے وراثت یعنی وارث بہرحال وارث ہے خواہ آگاہ ہو یا نہو۔ رہی توکیل تو وہ نائب ہے یعنی اپنا نائب
مقرر کرنا اسواسطے کہ توکیل تو موکل کی ولایت قائم ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی ہے تو یہ بدون آگاہی وکیل کے صحیح نہیں
ہے جیسے بذریعہ خرید یا فروخت کے ملک ثابت کرنا بدون علم نہیں ہے ف۔ پس اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تصرف
کیا حالانکہ بکر نے بدون علم زید کے اسکے واسطے یہ گھوڑا خریدا ہے تو زید کے تصرف سے اسپر بیع لازم نہوگی کیونکہ وہ ابھی

بیع سے موقوف نہیں ہے حتی کہ اسکو بیع کو رد کرنے کا اختیار باقی ہے- رہا یہ امر کہ وصی یا وکیل کو آگاہی کا ذریعہ کس طرح معتبری مطلع ہونے کو پاکر- وقد بینا طریق العلم وشرط الاخبار فیما تقدم من الکتب- ہمنے آگاہ ہونے کا طریقہ اور خبر پہونچنے کے فوائد کو کتب سابقہ مین بیان کیا ہے- وان لم یقبل حتی مات الموصی فقال لا اقبل ثم قال اقبل فلہ ذلک ان لم یکن القاضی اخرجہ من الوصیۃ حین قال لا اقبل لان بمجرد قولہ لا اقبل لا یبطل الایصاء لان فی ابطالہ ضررا بالمیت وضرر الوصی بالایفاء مجبور بالثواب فدفع الاول وہو اعلی اولی الا ان القاضی اذا اخرجہ عن الوصایۃ یصح ذلک لانہ مجتہد فیہ اذ للقاضی ولایۃ دفع الضرر- اور اگر وصی نے وصایت قبول نہیں کی یہان تک کہ موصی مرگیا پھر وصی نے کہا کہ مین نہین قبول کرتا ہون پھر کہا کہ اچھا قبول کرتا ہون تو وصی کو یہ اختیار ہے یعنی بعد رد کے قبول صحیح ہوجائیگا بشرطیکہ قاضی نے اسکو وصایت سے خارج کیا ہو جب اسنے کہا تھا کہ مین نہین قبول کرتا ہون- اسواسطے کہ خالی اس کہنے سے کہ "مین نہین قبول کرتا ہون" میت کا ایصاء باطل نہوگا کیونکہ باطل ہونے مین میت کا ضرر ہے (اور باقی رہنے مین بھی وصی کا ضرر ہوتا ہے لیکن) باقی رکھنے مین وصی کا ضرر بذریعہ ثواب کے پورا ہوجاتا ہے پس میت کا ضرر اعلی دور کرنا اولی ہے لیکن اگر قاضی نے بعد انکار کے اسکو وصایت سے خارج کردیا تو قاضی کا فعل صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جسمین اجتہاد کو دخل ہے (اور مسئلہ مجتہد فیہ مین جس طرح حکم قاضی ہو نافذ ہوجاتا ہے) کیونکہ قاضی کو ضرر دور کرنے کی ولایت حاصل ہے ف- یعنی قاضی کی شان ہے کہ لوگون سے ضرر دور کرے تو جس وقت وصی نے قبول کرنے التزام وصایت سے انکار کیا تو قاضی کو اختیار ہوا کہ اسکے ضرر پر نظر کرکے اسکو خارج کردے پھر اسکا قبول بیفائدہ ہوگا- وربما یعجز عن ذلک فیتضرر ببقاء الوصایۃ فیدفع القاضی الضرر عنہ وینصب حافظا لمال المیت متصرفا فیہ فیندفع الضرر من الجانبین فلہذا ینفذ اخراجہ- اور بسا اوقات اس التزام سے وہ عاجز ہوجائیگا تو وصایت باقی ہونے سے وہ ضرر پذیر ہوگا پس قاضی نے اسکے ضرر سے یہ ضرر دور کیا اور قاضی دوسرا وصی میت کے مال کا حفاظت کرنے والا متصرف مقرر کریگا پس جانبین سے ضرر دور ہوجائیگا پس اسی وجہسے قاضی کا خارج کرنا نافذ ہوجائیگا ف- یعنی قاضی نے جو اس وصی کو خارج کیا تو شاید وصایت باقی رکھنے مین اسکو ضرر ہو اسطرح کہ وہ کام انجام دینے سے عاجز ہو تو وصایت باقی رکھنے مین اسکو ضرر ہوگا لیکن وہم ہوتا ہے کہ خارج کرنے مین میت کو ضرر ہوگا تو طریقہ یہ کہ میت کی جانبسے قاضی دوسرا امانتدار لایق وصی مقرر کرے اور اس وصی کو خارج کرے تو دونون جانب سے ضرر دور ہوجائیگا لہذا جب قاضی نے ایسا کیا تو اسکا حکم نافذ ہوگیا- فلو قال بعد اخراج القاضی ایاہ اقبل لم یلتفت الی قولہ لانہ قبل بعد بطلان الوصایۃ بابطال القاضی- پھر اگر اسوقت کہ قاضی نے اسکو وصایت سے خارج کردیا ہے اسنے کہا کہ وصایت قبول کرتا ہون تو اسکے قول پر التفات نہین کیا جائیگا اسواسطے کہ قاضی کے باطل کرنے سے وصایت باطل ہوجانے کے بعد وہ قبول کرتا ہے- قال ومن اوصی الی عبد او کافر او فاسق اخرجہم القاضی عن الوصایۃ ونصب غیرہم وہذا اللفظ یشیر الی صحۃ الوصیۃ لان الاخراج یکون بعدہا- اگر کسی نے غلام کو یا کافر (ذمی یا حربی یا مستامن) کو یا فاسق کو وصی مقرر کیا تو قاضی اسکو وصایت سے خارج کریگا اور انکے سوائے دوسرے کو وصی مقرر کریگا- شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ لفظ اشارہ کرتا ہے کہ اصل مین وصایت جائز ہوجائیگی کیونکہ خارج کرنا بعد وصایت ثابت ہوجانے کے ہوتا ہے- وذکر محمد رح فی الاصل ان الوصیۃ باطلۃ- اور امام محمد رح نے اصل مین فرمایا کہ ان صورتون مین وصیت باطل ہے ف- اس سے معلوم ہوا

کہ وصیت ابتداء سے ثابت نہیں ہوئی لیکن شرح مشائخ نے اسکے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی۔ قیل معناہ فی جمیع ہذہ الصور ان الوصیۃ ستبطل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (فقیہ ابو اللیث نے شرح الجامع الصغیر میں کہا) کہ معنی یہ ہیں کہ غلام و کافر و فاسق سب صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہو کہ باطل کی جائیگی ف۔ پس چونکہ باطل کرنے کے قابل تھی اسواسطے کہا کہ باطل ہے۔ وقیل فی العبد معناہ باطل حقیقۃ لعدم ولایۃ واستبداد وفی غیرہ معناہ ستبطل۔ اور بعض نے کہا کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل کے یہ معنی کہ درحقیقت باطل ہے کیونکہ غلام کو تصرف کی ولایت و استقلال نہیں ہے یعنے وہ مولی کے اختیار و قبضہ میں ہے اور سوائے غلام کے کافر و فاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ عنقریب یہ وصایت باطل کر دی جائیگی یعنے باطل ہونے کے لائق ہے کہ قاضی اسکو باطل کریگا۔ وقیل فی الکافر باطل ایضا لعدم ولایۃ علی المسلم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ کافر کی صورت میں بھی باطل کے معنی یہ کہ درحقیقت باطل ہے اسواسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ ولایت نہیں ہے ف۔ بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ قول اول میں وصایت جائز ہے لیکن قاضی اسکو باطل کریگا اور دیگر اقوال میں سے دوم قول تو اسکے مانند ہے اور باقی میں بعض میں درحقیقت باطل اور بعض میں قابل بطلان ہے۔ ووجہ الصحۃ ثم الاخراج ان اصل النظر ثابت بقدرۃ العبد حقیقۃ وولایۃ الفاسق علی اصلنا وولایۃ الکافر فی الجملۃ الا انہ لم یتم النظر لتوقف ولایۃ العبد علی اجازۃ المولی وتمکنہ من الحجر بعدہا والمعاداۃ الدینیۃ الباعثۃ للکافر علی ترک النظر فی حق المسلم واتہام الفاسق بالخیانۃ فیخرجہ القاضی من الوصایۃ ویقیم غیرہ مقامہ اتماما للنظر۔ پھر روایت اولی کہ وصایت صحیح مگر ایسا وصی خارج کیا جائیگا اسی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصلی نظر تو ثابت ہے یعنی وصایت تو نظر پرداخت و بہتری پر مبنی ہے اور یہ نظر در اصل موجود ہے کیونکہ غلام عبدین کو درحقیقت تصرفات کی قدرت ہے (چنانچہ وہ وکیل بنایا جاتا ہے) اور فاسق کو ہمارے اصول کے موافق ولایت حاصل ہوتی ہے (چنانچہ نکاح میں ولی ہو جاتا ہے) اور کافر کو مسلمان پر فی الجملہ ولایت حاصل ہے۔ (پس یہ وصایت نظری در اصل پائی گئی) لیکن نظر بہتری پوری نہیں ہے اسواسطے کہ غلام کی صورت میں غلام کی ولایت اول تو اسکے مولی کی اجازت پر موقوف ہے پھر بعد اجازت کے محتمل ہے کہ مولی اسکو ممنوع و مجبور کر دے اور کافر کی صورت میں یہ خوف توی ہے کہ دینی دشمنی اس کافر کے لیے باعث ہو کہ وہ حق مسلمانوں پر وصی ہے اسکے حق میں بہتری کی نظر سے برتاو نکرے۔ اور فاسق کی صورت میں خیانت کی تہمت موجود ہے لہذا قاضی ایسے وصی کو وصایت سے خارج کرکے اسکے بجائے دوسرا مقرر کریگا تاکہ بہتری کی نظر پوری ہو۔ وشرط فی الاصل ان یکون الفاسق مخوفا علیہ فی المال وہذا یصلح عذرا فی اخراجہ وتبدیلہ بغیرہ۔ اور کتاب مبسوط میں فاسق کے حق میں یہ شرط لگائی کہ مال کے بارہ میں اسکی جانب سے خوف ہو۔ یہ کلام تو فاسق وصی کو خارج کرکے بجائے اسکے دوسرا قائم کرنے کے لیے عذر ہو سکتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبد نفسہ وفی الورثۃ کبار لم تصح الوصیۃ۔ اگر کسی نے اپنے غلام کو وصی مقرر کیا حالانکہ وارثوں میں بالغین موجود ہیں تو وصیت صحیح نہوگی ف۔ اور بالغین وغیرہ سب وارث اس غلام کے مالک ہیں تو یہ غلام اب انکا غلام ہے پس اسکی وصایت باطل ہے۔ لان للکبیر ان یمنعہ او یبیع نصیبہ فیمنعہ المشتری فیعجز عن الوفاء بحق الوصایۃ فلا یفید فائدتہ۔ اسواسطے کہ بالغ وارث کو اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے ممنوع و مجبور کر دے یا وارث بالغ اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کرے مشتری اس غلام کو مجبور کر دے پس وہ حق وصایت ادا کرنے سے عاجز ہو جائیگا تو وصایت کا کچھ فائدہ مترتب

ہوگا۔ وان کانوا کلہم صغارا فالوصیۃ الیہ جائزۃ عند ابی حنیفہ رح ولا یجوز عندہما وہو القیاس وقیل قول محمد رح مضطرب فیہ یروی مرۃ مع ابی حنیفہ رح وتارۃ مع ابی یوسف رح۔ اور اگر سبھی وارث غیر بالغ ہوں تو اس حالت میں اپنے غلام کو وصی کرنا امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے (یہ استحسان ہے) اور صاحبین رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسمیں امام محمد رح کا قول مضطرب ہے کہ کبھی امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے اور کبھی ابو یوسف رح کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے ف ــــ گر ٹھل یہ کہ اسمیں دو قول ہیں جواز یا عدم جواز۔ وجہ القیاس ان الولایۃ منعدمۃ لما ان الرق ینافیہا ولان فیہ اثبات الولایۃ للمملوک علی المالک وہذا قلب المشروع۔ قیاس عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولایت نہ رہی اسواسطے کہ رقیق ہونا ولایت کے منافی ہے اور اسواسطے کہ اسمیں مملوک کے لیے مالک پر ولایت دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ مشروع کا الٹا ہے ف ــــ کیونکہ شرع نے مالک کو مملوک پر ولایت دی ہے اور تم نے الٹ کر مالک پر مملوک کو ولی کر دیا اور یہ فاسد ہے۔ ولان الولایۃ الصادرۃ من الاب لا تتجزی وفی اعتبار ہذہ تجزیتہا لانہ لا یملک بیع رقبتہ وہذا نقض الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ باپ سے جو ولایت صادر ہوئی وہ ٹکڑے نہ تھی حالانکہ غلام کی وصایت اعتبار کرنے میں اسکے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ غلام اپنی گردن نہیں فروخت کر سکتا اور یہ موضوع کی شکست ہے ف ــــ یعنی یہاں موضوع تو باپ کی ولایت ہے جسنے اسکو وصی کیا پس ہم کہتے ہیں کہ باپ کو بالکلیہ ہر چیز کے فروخت کی ولایت تھی اور جب اسنے اس غلام کو وصی کیا تو وہ ولایت اس غلام کی طرف منتقل ہوئی لیکن یہ غلام اپنے آپ کو فروخت نہیں کر سکتا تو ولایت کے ٹکڑے ہوگئے حالانکہ مسلم تھی تو معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی اعتبار کرنے میں یہ نقص ہوتا ہے پس اسکا وصی ہونا باطل ہے۔ ولہ انہ مخاطب مستبد بالتصرف۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور قابل خطاب اور تصرف میں خود مستقل ہے ف ــــ یعنی وہ طفل یا مجنون نہیں بلکہ قابل خطاب بالغ عاقل ہے جسکا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف میں بھی اسکو خود استقلال حاصل ہے کہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ فیکون اہلا للوصایۃ۔ تو اسکو وصی ہونے کی لیاقت کامل ہے۔ ولیس لاحد علیہ ولایۃ۔ اور کسی اکا کسی غیر کو اسپر ولایت نہیں ہے۔ فان الصغار وان کانوا ملاکا لیس لہم ولایۃ المنع فلا منافاۃ۔ کیونکہ ورثہ غیر بالغین اگرچہ مالکان غلام ہیں لیکن انکو غلام کے مجبور کرنے کی ولایت نہیں ہے تو کچھ منافات نہیں ف ــــ یعنی غلام کی مملوک ہونے میں اور صاحب ولایت ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے اور جب منافات ہوئی کہ صاحب ولایت مالک کے ہوتے ہوئے ہم غلام کے لیے ولایت ثابت کرتے۔ وایصاء المولی الیہ یوذن بکونہ ناظرا لہم وصار کالمکاتب۔ اور مولی کا اس غلام کو وصی مقرر کرنا اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ ان بچوں کے واسطے بہتری کی نظر رکھنے والا ہے اور یہ مثل مکاتب کے ہوگیا ف ــــ کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اس غلام کو وصی بنانا بھی جائز ہے اگرچہ یہ غلام اپنے آپ کو نہیں فروخت کر سکتا اور اس سے ولایت کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے لیکن یہ وصایت میں بعض اختیارات کی گئی ہے۔ والوصایۃ قد تتجزی علی ما ہو المروی عن ابی حنیفہ رح او نقول یصار الیہ کیلا یودی الی ابطال اصلہ وتغیر الوصف لتصحیح الاصل اولی۔ اور وصایت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بنا بر اس قول کے جو حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کیا ہے یا اگر مان لیا جاوے کہ ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ یہاں بضرورت اسی کو اختیار کیا جاوے تاکہ اصل وصایت مٹ جانے تک نوبت نہ پہونچے اور ایک وصف کو تغیر کرنا کہ جس سے اصل کی درستی ہو جاوے اس سے بہتر ہے کہ اصل مٹائی جاوے ف ــــ واضح ہو کہ حسن رح کی روایت ابوحنیفہ رح سے یہ کہ اگر زید نے ایک کو مال عین میں وصی کیا اور دوسرے کو قرضہ میں وصی کیا تو ہر ایک اپنے اپنے کام کا

وصی ہے پس لازم آیا کہ وصایت کے ٹکڑے ہوتے ہیں لیکن ظاہر الروایہ میں ہر ایک اسکے مال میں و قرضہ دونوں میں
وصی ہو جائیگا لہذا بر تقدیر تسلیم یہ جواب دیا کہ غلام کو وصی کرنے میں غایت یہی کہ ولایت میں تغیر ہو گیا اور وصایت صحیح
رہی پس یہ تغیر اس سے بہتر کہ وصایت باطل کر دی جاوے۔ قال ومن اوصی الی من یعجز عن القیام
بالوصیۃ ضم الیہ القاضی غیرہ رعایۃ لحق الموصی والورثۃ وہذا لان تکمیل النظر یحصل بضم الآخر الیہ لعیانہ
وبعض کفایتہ فیتم النظر باعانۃ غیرہ۔ اگر کسی نے ایسے شخص کو وصی کیا جو کار وصیت انجام دینے کے عاجز ہے تو حق
وصی و وارثان کی رعایت کے واسطے قاضی اسکے ساتھ میں دوسرے شخص کو ملا دے (اور خارج نہ کرے) اور یہ اسلیے
کہ بہتری کی نظر و نگہداشت اسکے ساتھ دوسرے کو ملانے سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دوسرا اسکو خیانت و خسارہ سے
بچا دیگا اور بعض مہمات میں کفایت کریگا تو دوسرے کی اعانت سے نگہداشت پوری ہو جائیگی ف۔ اور یہ اسوقت
کہ قاضی کو دریافت ہو جاوے کہ وصی مذکور اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہے۔ ولو شکی الیہ الوصی ذلک لا یجیبہ حتی
یعرف ذلک حقیقۃ لان الشاکی قد یکون کاذبا تخفیفا علی نفسہ واذا ظہر عند القاضی عجزہ اصلا استبدل
بہ رعایۃ للنظر من الجانبین۔ اور اگر قاضی سے وصی نے اپنی عاجزی کی شکایت کی تو قاضی اسکے ساتھ مددگار بنانے
کو قبول نہیں کریگا یہاں تک کہ تحقیق طور پر اس امر کو دریافت کر لے اسواسطے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر تخفیف
ہو جانے کے لیے جھوٹ شکایت کرتا ہے۔ اور اگر قاضی کے نزدیک ظاہر ہو کہ یہ شخص اصل کارپردازی سے عاجز ہے تو
اسکی جگہ دوسرا وصی بدل دیگا تاکہ جانبین کی نگہداشت ہو ف۔ کیونکہ یہ شخص جب اس کام ہی کے لائق نہیں ہے
تو میت کا مال تباہ ہوگا اور اسکی اولاد پریشان ہوگی پس دوسرا وصی مقرر کرنا بہتر ہے اور یہ شخص مہمل بھی عذاب سے بچ
جاتا۔ ولو کان قادرا علی التصرف امینا فیہ لیس للقاضی ان یخرجہ لانہ لو اختار غیرہ کان دونہ لما انہ
کان مختار المیت ومرضیہ فابقاؤہ اولی۔ اور اگر میت کا مقرر کیا ہوا وصی تصرفات پر قادر اور امانت دار
ہو تو قاضی کو اختیار نہیں کہ اسکو وصایت سے خارج کرے اسواسطے کہ اگر قاضی نے بجائے اسکے دوسرے شخص کو
منتخب کیا تو وہ بہرحال اس سے کمتر ہوگا اسلیے کہ یہ شخص تو میت کا منتخب کیا ہوا پسندیدہ تھا (اور دوسرے میں یہ بات
غیر ممکن ہے) تو اسی کو باقی رکھنا بہتر ہے ف۔ اور جو امر بہتر ہو اسی پر عمل کرنا قاضی کو واجب ہے اسواسطے کہ قاضی کی
ولایت نظری ہے پس جس وصی کو لائق و امین کر کے میت نے رکھا اور وہ اسی قابل ہے تو وہی رہیگا۔ ولہذا قدم
علی اب المیت مع وفور شفقتہ فاولی ان یقدم علی غیرہ۔ اور اسی وجہ سے یہ وصی میت کے باپ پر مقدم کیا گیا
باوجودیکہ میت کے باپ کی شفقت وافر ہے تو وہ غیر پر بدرجۂ اولی مقدم ہوگا ف۔ خواہ دوسرے کو قاضی پسند
کرے یا ورثہ پسند کریں۔ وکذا اذا شکی الورثۃ او بعضہم الوصی الی القاضی فانہ لا ینبغی لہ ان یعزلہ حتے
تبدو لہ منہ خیانۃ لانہ استفاد الولایۃ من المیت غیر انہ اذا ظہرت الخیانۃ فالمیت انما نصبہ وصیا
لامانتہ وقد فاتت ولو کان فی الاحیاء لاخرجہ منہا فعند عجزہ ینوب القاضی منابہ کانہ لا وصی لہ۔ اور اسی طرح
اگر کل وارثوں نے یا بعض نے قاضی کے پاس وصی کی شکایت کی تو قاضی کو نہیں چاہیے کہ وصی کو معزول کرے یہاں تک
کہ قاضی کو تحقیقا اسکی خیانت ظاہر ہو کیونکہ اس وصی نے میت کی جانب سے ولایت حاصل کی ہے صرف بات یہ کہ جب
اسکی خیانت ظاہر ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ میت نے اسکو صرف اسکی امانت کی وجہ سے وصی مقرر کیا تھا اور وہ نہ رہی ہوئی
حالانکہ اگر میت مذکور زندہ لوگوں میں ہوتا تو وہ اسکو وصایت سے خارج کرتا پس اسکی عاجزی کے وقت قاضی اسکا
قائم مقام ہو جائیگا گویا اسکا کوئی وصی نہیں ہے ف۔ یعنی یہ وہم نہو کہ قاضی کیونکر قائم مقام ہوگا کہ اسکا وصی موجود ہے

جواب یہ کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگا گویا کوئی وصی نہیں ہے پس قاضی قائم مقام ہو کر اس وصی کو خارج کریگا۔ قال ومن اوصی الی اثنین لم یکن لاحدھما ان یتصرف عند ابی حنیفۃ رح ومحمد رح دون صاحبہ الا فی اشیاء معدودۃ نبینہا ان شاء اللہ تعالے۔ اگر میت نے دو شخصون کو وصی کیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک انمین سے اکیلا ایک کو تصرف کا اختیار نہین ہے سوائے چند معدود تصرفات کے جنکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے ف کہ انمین البتہ ایک وصی کا تصرف جائز ہے۔ وقال ابو یوسف رح ینفرد کل واحد منہما بالتصرف فی جمیع الاشیاء۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ جمیع چیزون مین ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے ف شیخ ابو القاسم الصفار نے کہا کہ یہ اختلاف ان اماموں مین ایسی صورت مین ہے کہ ایک ہی عقد مین دونون کو وصی مقرر کیا تو ابو حنیفہ رح ومحمد رح کے نزدیک کوئی تنہا تصرف سوائے معدودہ امور کے نہین کر سکتا ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک تنہا تصرف کر سکتا ہے اور اگر اسنے ہر ایک کو علٰحدہ وصی مقرر کیا تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے اور اسمین کچھ خلاف نہین ہے۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور مین اسی کو اختیار کرتا ہون۔ شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ خواہ ایک عقد مین دونون کو وصی کیا یا علٰحدہ وصی کیا ہو دونون صورتون مین اختلاف ہے اور مبسوط مین کہا کہ یہی اصح ہے پس ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک سوائے امور معدودہ کے کسی کو تنہا تصرف کا اختیار نہین اور ابو یوسف رح کے نزدیک ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے۔ لان الوصایۃ سبیلہا الولایۃ وہی وصف شرعی لا تتجزی فیثبت لکل واحد منہما کملا کولایۃ الانکاح للاخوین وہذا لان الوصایۃ خلافۃ وانما تتحقق اذا انتقلت الیہ الولایۃ علی الوجہ الذی کان ثابتا للموصی وقد کان بوصف الکمال ولان اختیار الاب ایاہما یوذن باختصاص کل واحد منہما بالشفقۃ فینزل ذلک منزلۃ قرابۃ کل واحد۔ اس دلیل سے کہ وصی ہونے کی سبیل ولایت ہے اور ولایت ایک صفت شرعی ہے جسکے ٹکڑے نہین ہو سکتے ہین تو ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی جیسے دو بھائیون کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہے یعنے جب دونون بمنزلہ واحد ہون تو ہر ایک کو اسکے نکاح کرنے کی پوری ولایت حاصل ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وصایت تو اپنی خلافت ہے اور یہ خلافت جبھی ثابت ہوگی کہ جس وجہ پر موصی کے واسطے ثابت تھی اسی وجہ پر وصی کی جانب منتقل ہو اور حال یہ کہ موصی کے واسطے کامل ولایت حاصل تھی (تو کامل ہی ہر وصی کی جانب منتقل ہوئی) اور اس دلیل سے کہ باپ میت نے دونون کو وصی ہونے کے واسطے پسند کیا تو یہ آگاہ کرتا ہے کہ انمین سے ہر ایک باختصاص شفقت ہے پس دونون کو بمنزلہ قرابت واحدہ کے قرار دیا گیا ف جیسے بہن کے دو بھائی بمنزلہ واحد ہون پس ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہے تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے۔ ولہما ان الولایۃ تثبت بالتفویض فیراعی وصف التفویض وہو وصف الاجتماع اذ ہو شرط مقید وما رضی الموصی الا بالمثنی ولیس الواحد کالمثنی۔ اور امام ابو حنیفہ رح ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ ولایت تو سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہے پس سپردگی کا وصف معتبر ہوگا اور بیان وہ وصف اجتماع ہے یعنے دونون کو مجتمع کرکے ولایت سپرد کی تو یہ وصف معتبر ہے اسواسطے کہ یہ شرط مفید ہے اور موصی راضی نہین ہوا مگر وصف دوگانہ اور اکیلا مثل دو کے نہین ہوتا ف خلاصہ یہ کہ موصی نے اپنی ملک کو وصیون کی جانب منتقل کیا مگر دونون کو مجتمع کرکے منتقل کیا ہے تو اکیلا تصرف نہین کر سکتا اسواسطے کہ اکیلے کی رائے کا مقصد قوت نہین ہوتی بمقصد دو وصیون کے اجتماع کو قوت ہے پس اجتماع کی شرط معتبر ہے حاصل یہ کہ ولایت مین یہ شرط اسوجہ سے معتبر ہے کہ ولایت کچھ بے اختیاری کسی کے واسطے ثابت نہین ہوتی ہے بلکہ عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

بخلاف الاخوین فی الانکاح لان السبب ہنالک القرابۃ وقد قامت بکل منہما کملا ولان الانکاح
حق مستحق لہا علی الولی حتی لہا المطالبۃ بانکاحہا من کفو یخطبہا ویجب علیہ وہہنا حق التصرف للوصی ولہذا
یبقی مخیرا فی التصرف ففی الاول اوفی حقا علی صاحبہ فیصح وفی الثانی استوفی لان ولایۃ التصرف
لہما فاذا تصرف وحدہ استوفی حق الصاحبہ فلا یصح۔ برخلاف نکاح کرنے میں دو بھائیوں کے کہ وہاں
تو سبب صرف قرابت ہے اور وہ دونوں بھائیوں میں سے ہر ایک کے ساتھ پوری موجود ہے اور نیز اس دلیل سے کہ
نکاح کرنا تو بہن کا ایک مستحق حق بذمہ ولی ہے حتی کہ اگر عورت نے ایک کفو سے جو منگنی کرتا ہے نکاح کرنے کا مطالبہ کیا تو
ولی پر نکاح کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں وصی کے ذمہ کوئی حق نہیں بلکہ وصی کے لیے تصرف کا حق حاصل ہے اور اسی
جہت سے وصی کو تصرف کرنے میں اختیار باقی رہتا ہے پس نکاح کرنے میں جب ایک بھائی نے تنہا نکاح کیا تو دوسرے
بھائی پر جو حق لازم تھا وہ ادا کر دیا پس صحیح ہے (اور بھائی کو کچھ مطالبہ نہ ہوگا) اور دوسری صورت میں یعنی ایک وصی نے
تصرف کر دیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کر لیا اس واسطے کہ تصرف کا اختیار دونوں وصیوں کو ثابت ہے پس جب
ایک ہی وصی نے تنہا تصرف کیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کیا لہذا صحیح نہیں ہوا۔ واصلہ الدین الذی علیہما
او لہما۔ اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرضہ ہے جو دونوں کے ذمہ ہو اور دونوں کے واسطے ہو ف یعنی اگر زید کا
قرضہ بذمہ بکر و خالد ہو پس دونوں قرضداروں میں سے ایک نے ادا کر دیا تو صحیح ہے اور دوسرے کو کچھ مطالبہ نہیں ہے
غایت یہ کہ جتنے ادا کیا جب بغیر حکم دوم ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر زید کے ذمہ بکر و خالد کا قرضہ
ہو تو دونوں میں سے ایک قرضخواہ پورا قرضہ وصول نہیں کر سکتا ہے پس یہاں دونوں بھائیوں پر گویا عورت کا قرضہ
تھا اور دونوں وصیوں کے واسطے تصرف کا حق تھا۔ پھر یہاں تصرفات میں ہے جنکا استثناء نہیں ہے۔ بخلاف
الاشیاء المعدودۃ لانہا من باب الضرورۃ لا من باب الولایۃ ومواضع الضرورۃ مستثناۃ ابدا
وہی ما استثناہ فی الکتاب واخواتہا فقال۔ برخلاف اشیاء معدودہ کے کہ یہ چیزیں از قسم ضرورت
ہیں نہ از باب ولایت اور ہمیشہ ضروریات مستثنی ہوا کرتی ہیں۔ پھر مستثنیات معدودہ یہ ہیں جنکو کتاب میں استثناء
کیا اور انکی امثال ہیں چنانچہ فرمایا ف۔ یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں نہیں جائز ہے سوائے
اشیائے مستثنی کے چنانچہ کہا۔ الا فی شراء الکفن وتجہیزہ۔ سوائے کفن کے خرید و میت کی تجہیز کے ف
کہ جس کسی وصی نے یہ کام کیا جائز ہے۔ لان فی التاخیر فساد المیت ولہذا یملکہ الجیران عند ذلک۔ اسواسطے
کہ تاخیر کرنے میں میت کی لاش بگڑ جانے کا خوف ہے اور اسی وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے و
تجہیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے ف۔ اگرچہ انکو ولایت نہیں ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے انکی خرید جائز ہوئی۔ و
طعام الصغار وکسوتہم لانہ یخاف موتہم جوعا وعریانا۔ اور موصی کی صغیر اولاد کا کھانا کپڑا خریدنا کہ تنہا ہر وصی
سے جائز ہے اسواسطے کہ تاخیر میں انکے ننگے بھوکے مر جانے کا خوف ہے۔ ورد الودیعۃ بعینہا ورد المغصوب
والمشتری شراء فاسدا وحفظ الاموال وقضاء الدیون۔ اور ودیعت معینہ کو واپس دینا اور مال مغصوب
واپس دینا اور بطور فاسد خریدی ہوئی چیز کو واپس دینا اور اموال کی حفاظت کرنا اور قرضوں کو ادا کرنا ف
کہ انکو بھی تنہا ہر ایک وصی کر سکتا ہے۔ لانہا لیست من باب الولایۃ فانہ یملکہ المالک وصاحب الدین اذا
ظفر بجنس حقہ وحفظ المال یملکہ من یقع فی یدہ فکان من باب الاعانۃ ولانہ لا یحتاج فیہ الی الرای۔
اسواسطے کہ یہ امور کچھ باب ولایت سے نہیں ہیں چنانچہ مغصوب کا مالک اور قرضہ کا قرضخواہ بھی جب اپنی جنس

حق پر قابو پاوے اسکو کر سکتا ہی کہ اپنا مال مغصوب لے لے یا بقدر قرضہ کے وصول کر لے) اور مال کی حفاظت ہر وہ شخص کر سکتا ہی جسکے قبضہ مین پڑے تو یہ فعل از قسم اعانت ہی (نہ ولایت) اور اسواسطے کہ ان امور مین رائے کی ضرورت نہین ہی ف۔ تاکہ دوسرے وصی کی رائے دیکھی جاوے کیونکہ یہ چیزین شرعا واجبات ہین پس اگر دوسرے وصی کی رائے مخالف ہو تو وہ شرع سے مخالف ہی پس وہ معتد بہ نہین ہی ورنہ لامحالہ اسکی رائے موافق ہوگی۔ (وتنفيذ وصية بعينها وعتق عبد بعينه) لانه لا يحتاج فيه الى الرأي (والخصومة في حق الميت لان الاجتماع فيها متعذر ولهذا ينفرد بها احد الوكيلين (وقبول الهبة) لان في التاخير خيفة الفوات ولانه يملكه الام والذي في حجره فلم يكن من باب الولاية۔ اور منجملہ مستثنیات کے وصیت معینہ نافذ کرنا اور غلام معین کا عتق۔ اسواسطے کہ ان کامون مین رائے کی کچھ ضرورت نہین ہی۔ ازانجملہ میت کے حق مین جو کسی شخص پر ہو اس سے خصومت کرنا اسواسطے کہ خصومت مین مجتمع ہونا متعذر ہی (یعنے قاضی اپنی مجلس مین اسکی اجازت نہین دیگا کہ جا اور شور غل ہو) ولہذا دو وکیلون مین سے ایک کو خصومت کا اختیار ہوتا ہی۔ وازانجملہ ہبہ قبول کرنا۔ یعنی اگر میت کی صغیر اولاد کو کسی نے کچھ ہبہ کیا تو ایک وصی اسکو وصول کر سکتا ہی اسواسطے کہ تاخیر کرنے مین گم ہو جانے کا خوف ہی یعنے شاید صاحب پھیر نہ دے اور اسواسطے کہ قبول ہبہ تو ماں کے اختیار مین ہی جسکی پرورش مین صغیر بچہ ہو تو یہ تصرف از قسم ولایت نہوا ف۔ کیونکہ ماں کو ولایت نہین ہی (وبيع ما يخشى عليه التوى والتلف لان فيه ضرورة لا تخفى۔ اور ازانجملہ ایسی چیز ترکہ فروخت کرنا جسکی نسبت بربادی وتلف کا خوف ہی اسواسطے کہ اسکی بیع کرنے مین جو ضرورت ہی وہ مخفی نہین ہی ف۔ مثلا ترکہ کی بکریون کا دودھ اور مرغیون کے انڈے صرف نہین ہو سکتے تو فروخت کرنا صرف ایک وصی سے جائز ہی ورنہ بگڑ جاوینگے۔ (وجمع الاموال الضائعة لان في التاخير خشية الفوات ولانه يملكه كل من وقع في يده فلم يكن من باب الولاية۔ اور ازانجملہ متفرق اموال کو جمع کرنا ہر ایک وصی کے اختیار مین ہی اسواسطے کہ تاخیر مین (جب تک دونون کی رائے مجتمع ہو) انکے برباد ہو جانے کا خوف ہی اور اسواسطے کہ ہر شخص جسکے ہاتھ پڑین وہ انکی حفاظت کا مختار ہوتا ہی (تو وصی بدرجہ اولی مختار ہوگا اور ثابت ہوا کہ) یہ امر از قسم ولایت نہین ہی تاکہ دوسرے وصی کی رائے متفق ہونے کی ضرورت ہو۔ (وفي الجامع الصغير وليس لاحد الوصيين ان يبيع ويتقاضى والمراد بالتقاضي الاقتضاء كذا كان المراد منه في عرفهم وهذا لانه رضي بامانتهما جميعا في القبض ولانه في معنى المبادلة لا سيما عند اختلاف الجنس على ما عرف فكان من باب الولاية۔ اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ دو وصیون مین سے ایک کو تنہا یہ اختیار نہین کہ ترکہ کی کوئی چیز فروخت کرے اور میت کا مال بتقاضا وصول کرے اور اور تقاضا سے مراد یہ کہ مال کی وصول یابی کرے اور یہی ائمہ فقہا کے عرف مین لفظ تقاضی سے مراد ہوا کرتی تھی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ وصول کرنے مین میت ان دونون کے یکجا امانت پر راضی ہوا ہی (تو تنہا امانت پر راضی نہین ہی) اور اسواسطے کہ تقاضا بمعنی مبادلہ ہی (خواہ نقد قرضہ کی ادائی ہو یا کسی چیز کا ثمن ہو) خصوص جبکہ غیر جنس ہو چنانچہ سابق مین معلوم ہو چکا تو یہ از قسم ولایت ہوا ف۔ یعنی قرضدار نے اگر پانچ سو روپیہ کو غلام خریدا یا نقد قرضہ لیا ہی تو غلام کا عوض روپیہ غیر جنس ہی اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہی کہ یہ وہی روپیہ نہین جو اسنے قرض لیکر صرف کیا بلکہ اسکے مثل ہی تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے خصوص جبکہ ادائی مین بجاے روپیہ کے اسی قیمت کی اشرفیان ہون تو مبادلہ بالکل ظاہر ہی پس مبادلہ از قسم ولایت ہی جسمین دونون کی رائے مجتمع ہونا چاہیے علاوہ برین وہ دونون کی امانت

پر لکر راضی ہو پس تنہا تصرف جائز ہوگا۔ ولو اوصی الی کل واحد علی الانفراد قیل یتفرد کل واحد منہما بالتصرف بمنزلۃ الوکیلین اذا وکل کل واحد علی الانفراد وہذا لانہ لما افرد فقد رضی برای الواحد وقیل الخلاف فی الفصلین واحد لان وجوب الوصیۃ عند الموت بخلاف الوکیلین لان الوکالۃ تتعاقب۔ اور اگر موصی نے ہر وصی کو علٰحدہ منفرد کر کے وصی کیا تو بعض مشائخ (شیخ ابو القاسم الصفار) نے کہا کہ ہر وصی کو تنہا تصرف کا اختیار ہے جیسے دو وکیلوں میں ہوتا ہے جبکہ ہر وکیل کو علٰحدہ مقرر کرے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب اسنے ہر وصی کو علٰحدہ کیا تو وہ ایک وصی کی رائے پر راضی ہوگیا۔ اور بعض مشائخ (شیخ ابو بکر اسکاف رح) نے کہا کہ خواہ مجتمع وکیل کرے یا علٰحدہ وکیل کرے دونوں صورتوں میں اختلاف واحد ہے اسواسطے کہ وصی ہونیکا وجوب تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے (پس دونوں کا حکم ساتھ ثابت ہوگا) بخلاف زندگی کے دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو آگے پیچھے واقع ہوگی ف۔ کیونکہ ایک وکیل جسکو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہوگیا پھر دوسرا وکیل کیا تو اسکا حکم پیچھے ثبوت ہوا تو اسمیں البتہ یہ کہینگے کہ پہلے جس وکالت کا حکم ثبوت ہوگیا تو فقط اسی کی تنہا رائے پر راضی ہوگیا اور وصایت میں تنہائی کسی کی ثابت نہیں ہوتی۔ اور مترجم نے دونوں قول کو سابق میں عینی رح سے نقل کیا ہے۔ بالجملہ اگر دونوں کو ساتھ ہی وصی کرے تو مشائخ متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک تنہا ایک کو تصرف کا اختیار نہیں ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک مختار ہے۔ اور پوشیدہ نہیں کہ معدودات مذکورہ بالا مستثنیٰ ہیں۔ صرف ان تصرفات میں خلاف ہے جو اقسام ولایت ہیں۔ فان مات احدہما جعل القاضی مکانہ وصیا اخر اما عندہما فلان الباقی عاجز عن التفرد بالتصرف فیضم القاضی الیہ وصیا آخر لنظر المیت عند عجزہ وعند ابی یوسف رح الحی منہما وان کان یقدر علی التصرف فالموصی قصد ان یخلفہ متصرفان فی حقوقہ وذلک ممکن التحقق بنصب وصی آخر مکان المیت۔ پھر اگر دونوں وصی میں سے ایک مرگیا تو (بالاتفاق) قاضی بجائے مردہ کے دوسرا وصی مقرر کریگا۔ امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کے نزدیک اسوجہ سے دوسرا مقرر کرے کہ اکیلا وصی بوجہ تنہائی کے تصرف سے عاجز ہے تو میت کی عاجزی کی حالت میں (کہ وہ مرچکا ہے) قاضی اسکی بہتری پر نظر کرکے دوسرا وصی مقرر کرے۔ ابو یوسف رح کے نزدیک اسوجہ سے کہ اکیلا وصی اگرچہ تصرف کرسکتا ہے لیکن موصی نے قصد کیا تھا کہ اسکے خلف میں دو وصی اسکے حقوق میں کام کریں اور یہ بات ممکن ہے بایں طور کہ قاضی بجائے مردہ وصی کے دوسرا مقرر کرے۔ ولو ان المیت منہما اوصی الی الحی فللحی ان یتصرف وحدہ فی ظاہر الروایۃ بمنزلۃ ما اذا اوصی الی شخص آخر ولا یحتاج القاضی الی نصب وصی آخر لان رای المیت باق حکما برای من یخلفہ وعن ابی حنیفۃ رح انہ لا ینفرد بالتصرف لان الموصی ما رضی بتصرفہ وحدہ بخلاف ما اذا اوصی الی غیرہ لانہ ینفذ تصرفہ برای المثنی کما رضیہ المتوفی۔ اور اگر ایسا ہوا کہ دونوں وصیوں میں سے جو مرا ہے وہ مرتے وقت اپنی طرف سے بھی زندہ وصی کو وصی مقرر کرگیا تو ظاہر الروایۃ میں زندہ کو اختیار ہوگا کہ تنہا تصرف کرے۔ جیسے اگر مرتے وقت وہ کسی دوسرے کو وصی کرجاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہوجاتا۔ اور ضرورت نہیں رہی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے کیونکہ موصی میت کے خلیفہ کی رائے سے میت کی حکماً رائے باقی ہے یعنی موصی نے جسکو وصی مقرر کیا تھا اسکی رائے گویا میت کی رائے ہے تو ایسا ہوگیا کہ میت نے زندہ کو اکیلا وصی مقرر کیا۔ یہ تو ابو حنیفہ رح کی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر حسن رح میں ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ زندہ کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ موصی اپنی حیات میں تنہا اسکے تصرف پر راضی نہیں ہوا تھا حالانکہ اسکی رائے معلوم ہے جبکہ بخلاف اسکے اگر وصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو وصی کردیا تو یہ جائز ہے اسواسطے ہوتا ہے کہ زندہ کا تصرف دو رائے سے

سے نافذ ہوا جیسے موصی میت کے پسند تھی - واذا مات الوصی واوصی الی آخر فہو وصیہ فی ترکتہ وترکۃ
المیت الاول عندنا وقال الشافعی رح لایکون وصیا فی ترکۃ المیت الاول اعتبارا بالتوکیل فی حالۃ
الحیات - اگر وصی مرگیا اور مرتے وقت اسنے دوسرے کو وصی کیا تو یہ اس میت کے ترکہ مین اور میت اول کے ترکہ مین
وصی ہوجائیگا اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ وہ میت اول کے ترکہ مین وصی نہوگا بقیاس حالت حیات
کی توکیل کے ف ـــ یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل کیا اور بکر نے خالد کو وکیل کیا تو خالد فقط بکر کا وکیل ہے اور زید کا وکیل نہوگا
کیونکہ یہ صرف بکر کی راے پر راضی ہوا نہ خالد کی راے پر - پس اسی پر قیاس وصی ہے - والجامع بینہما انہ رضی برأیہ
لا برای غیرہ - اور دونون مین عدم جواز کی علت جامعہ یہ کہ اول صرف اسکی راے پر راضی ہوا تھا اور غیر کی
راے پر راضی نہین ہوا ف ـــ یعنی وصایت مین بھی یہی علت موجود ہے کہ موصی اول صرف وصی میت کی راے پر
راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی راے پر راضی نہین ہوا پس یہ بھی نہین جائز ہے لیکن مانع ہو کہ یتیمون کے دادا کو
باتفاق وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے - ولنا ان الوصی یتصرف بولایۃ منتقلۃ الیہ فیملک الایصاء الی غیرہ
کالجد الا تری ان الولایۃ التی کانت ثابتۃ للموصی تنتقل الی الوصی فی المال والی الجد فی النفس ثم
الجد قائم مقام الاب فیما انتقل الیہ فکذا الوصی وہذا لان الایصاء اقامۃ غیرہ مقامہ فیما لہ ولایتہ
وعند الموت کانت لہ ولایۃ فی الترکتین فینزل الثانی منزلتہ فیہما ولانہ لما استعان بہ فی ذلک
مع علمہ انہ قد تعتریہ المنیۃ قبل تتمیم مقصودہ بنفسہ وہو تلافی ما فرط منہ صار راضیا بالایصاء الی غیرہ
بخلاف الوکیل لان الموکل حی یمکنہ ان یحصل مقصودہ بنفسہ فلا یرضی بتوکیل غیرہ والایصاء الیہ -
ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی بذریعہ اس ولایت کے تصرف کرتا ہے جو موصی کی طرف سے اسکی جانب منتقل ہوئی ہے تو
وصی کو بھی بجاے اپنے دوسرا وصی مقرر کرنے کا اختیار ہوگا جیسے یتیمون کے دادا کو اختیار ہوتا ہے - کیا نہین دیکھتے
ہو کہ موصی کو جو ولایت حاصل تھی وہ وصی کی جانب صرف مال مین منتقل ہوئی اور دادا کی جانب یعنی موصی کے باپ
کی جانب نفس وجان مین منتقل ہوئی پھر دیکھو کہ دادا کی جانب جو ولایت منتقل ہوئی اسمین وہ باپ یعنی موصی کا
قائم مقام ہے (حتی کہ دادا کو صغیر بچون کے نکاح کرنے اور حقوق قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے) پس اسی طرح وصی
کو بھی مال مین وصی کرنے کا اختیار ہے - اور اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہین کہ جس باب مین موصی
کو ولایت حاصل ہے اسمین اپنی موت پر دوسرے کو اپنا قائم مقام کرے اور ہم وصی کو دیکھتے ہین کہ اسکو اپنی موت کے
وقت موصی اول کے ترکہ مین اور اپنے مال مین ولایت حاصل تھی پس اسنے جس شخص کو وصی بنایا وہ بھی دونون
ترکون مین بجاے اسکے قائم ہوگا (تو معلوم ہوگیا کہ وصی نے جسکو وصی کیا وہ دونون ترکون مین وصی ہے) اور دوسری
دلیل اس مسئلہ پر یہ ہے کہ موصی اول نے جب اپنے قصور کے تدارک مین اس وصی سے مدد لی حالانکہ اسکو معلوم ہے کہ
شاید اصلی مقصود پورا ہونے یعنی میرے قصور کی تلافی کرنے سے پہلے اس شخص کو خود موت آجاوے تو وہ اس
امر پر راضی ہوچکا کہ یہ اسوقت اپنی راے سے دوسرا وصی مقرر کردے - رہا وکیل پر اسکا قیاس نہین ہوسکتا کیونکہ
موکل خود زندہ موجود ہے تو وہ اس امر پر راضی نہوگا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل کرے یا اسکو وصی کرے ف ـــ
بلکہ جب وکیل مرجائیگا تو وہ بذات خود اپنا وکیل دیگر مقرر کرلیگا - پس معلوم ہوا کہ امام شافعی رح کی طرف سے جو
احتجاج نقل کیا کہ موصی اول سواے وصی میت کے دوسرے پر راضی نہین ہوا تھا اسمین ثابت کردیا کہ نہین بلکہ
اسکے راضی ہونے کی دلالت موجود ہے کیونکہ وہ جانتا تھا کہ شاید جن امور کے واسطے مین نے اسکو وصی کیا ہے اسکے

پورا ہونے سے پہلے یہ خود مر جاوے تو شاید جو نمازیں قضا ہوئیں انکے فدیہ یا زکوٰۃ وغیرہ کی ادائی کیونکر ہوگی پس دم واپسی تھا کہ یہ بجائے اپنے دوسرا وصی مقرر کریگا اور موکل اس امر پر راضی نہیں کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ فافہم۔

قال ومقاسمة الوصی الموصی له عن الورثة جائزة ومقاسمته الورثة عن الموصی له باطلة۔ واضح ہو کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے اور موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اسکا بٹوارہ کرنا باطل ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً میت نے ورثہ چھوڑے اور تہائی کی وصیت زید کے نام کی اور وصی مقرر کیا پس وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر اسنے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر وارثوں سے بٹوارہ کیا تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ وارث کی طرف سے نائب ہو سکتا ہے اور موصی لہ کی طرف سے نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ لان الوارث خلیفة المیت حتی یرد بالعیب ویرد علیه به ویصیر مغرورا بشراء المورث۔ اسواسطے کہ وارث تو خلیفہ میت ہے حتی کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور اسپر عیب کی وجہ سے واپسی واقع ہوتی ہے اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا لیکن وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہے حتی کہ اگر مثلاً مورث نے ایک باندی خریدی بدون اسکے کہ عیوب سے برارت کی ہو پھر وہ مر گیا پھر وارث نے اسمیں ایسا عیب پایا جو بائع کے پاس سے ہے تو وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے کیونکہ مورث کو صحیح سالم باندی کا استحقاق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے تو اسکے قائم مقام کو اختیار ہے کہ واپس کرے۔ اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی فروخت کی ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ وارث کو جو اسکا قائم مقام ہے واپس کرے اور اسی طرح اگر مورث نے باندی خریدی جو موت کے بعد اسکے وارث کو ملی اور وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لایا جس سے اولاد ہوئی پھر زید آیا اور اسنے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور بائع نے ناحق اسکو فروخت کیا تھا تو وہ باندی لے لیگا لیکن اولاد نہیں پاویگا بلکہ یہ اولاد بالقیمت آزاد ہے یعنی زید کو انکی قیمت ملیگی کیونکہ وارث بوجہ اپنے مورث کے مغرور یعنی فریب خوردہ ہے جیسے مورث ایسی صورت میں خود فریب خوردہ ہوتا تو یہ سب اسی وجہ سے کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے۔ والوصی خلیفة المیت ایضاً۔ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ وارث بسبب ایسی خلیفہ ہے اور وصی بوجہ میت کے بنانے کے خلیفہ ہے۔ بہرحال یہ دونوں آدمی میت کے خلیفہ ہیں۔ فیکون خصما عن الوارث اذا کان غائبا فصحت قسمته علیه۔ تو وصی مذکور اس وارث کی طرف سے خصم ہوگا یعنی جیسے مدعی کو وارث پر دعویٰ کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعا علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود غائب ہو تو وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ صحیح ہوگا۔ ف۔ یعنی بٹوارہ صحیح واقع ہو جائیگا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو پس جو کچھ موصی لہ کے حصہ میں آیا وہ اسکی ملکیت بغیر شرکت ہو گئی اور جو وارث کے حصہ میں آیا اسپر وصی مذکور قبضہ کرے اور بٹوارہ صحیح ہو گیا۔ حتی لو حضر وقد ہلک ما فی ید الوصی لیس له ان یشارک الموصی له۔ حتی کہ اگر (بعد بٹوارہ کے) وارث حاضر ہوا (جو غائب تھا) اور حال یہ گزرا کہ وارث کا حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا وہ تلف ہو گیا (بدون فعل وصی کے) تو وارث کو یہ اختیار نہو گا کہ موصی لہ کے مقبوضہ میں شریک ہو جاوے۔ ف۔ اسواسطے کہ بٹوارہ صحیح و نافذ ہو چکا تھا۔ لہذا ہمنے کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے موصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کیا تو صحیح ہے۔ رہا یہ امر کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو باطل ہے۔ اما الموصی له فلیس بخلیفة عن المیت من کل وجه لانه ملک بسبب جدید۔ رہا موصی لہ تو وہ ہر وجہ سے میت کا خلیفہ نہیں (بلکہ صرف تہائی میں جبکہ حاصل ہو جاوے تو خلیفہ ہو جاوے) اسواسطے کہ میت نے اسکو جدید سبب سے مالک کیا ہے۔ ف۔ تو اول سے وہ کوئی خلیفہ

ہونے کا سبب نہیں رکھتا ہے۔ ولہذا لا یرد بالعیب ولا یرد علیہ ولا یصیر مغرورا بشراء الموصی فلا یکون
الوصی خلیفۃ عنہ عند غیبتہ۔ اور اسی جہت سے موصی لہ کو بوجہ عیب کے واپس کرنے کا یا اسپر بوجہ عیب کے
واپس کئے جانے کا اختیار نہیں ہوتا اور نہ وہ موصی کی خرید سے مغرور ہوتا ہے پس موصی لہ کے غیر حاضر ہونے کی
صورت میں وصی اسکا خلیفہ نہوگا ف۔ کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے اور اگر موصی لہ کی طرف سے وارث نے
خود خلیفہ ہوکر وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا تو بٹوارہ باطل ہے۔ حتی لو ہلک ما افرز لہ عند الوصی کان لہ ثلث ما بقی
لان القسمۃ لم تنفذ علیہ غیر ان الوصی لا یضمن لانہ امین فیہ ولہ ولایۃ الحفظ فی الترکۃ فصار کما اذا
ہلک بعض الترکۃ قبل القسمۃ فیکون لہ ثلث الباقی لان الموصی لہ شریک الوارث فیتوی ما توی
من المال المشترک علی الشرکۃ ویبقی ما بقی علی الشرکۃ۔ حتی کہ جو کچھ موصی لہ کے واسطے جدا کیا گیا تھا اگر
وہ وصی کے قبضہ میں تلف ہوگیا تو موصی لہ کو باقی مال کی تہائی ملیگی اسواسطے کہ بٹوارہ مذکور موصی لہ پر نافذ نہیں
ہوا تھا لیکن اتنی بات ہے کہ وصی اسکا ضامن نہوگا کیونکہ وہ اسکی حفاظت میں امین ہے اور وصی کو ترکہ میں حفاظت
کی ولایت حاصل ہے تو ایسا ہوگیا جیسے بٹوارہ سے پہلے کچھ ترکہ تلف ہو جاوے کہ موصی لہ کے واسطے باقی کا تہائی
ملتا ہے اسواسطے کہ موصی لہ تو وارث کے ساتھ شریک ہے تو مال مشترک میں سے جو کچھ تلف ہو وہ شرکت پر تلف شدہ
ہوگا اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکت پر باقی رہیگا ف۔ اور خلاصہ دلیل یہ کہ موصی لہ از جانب میت خلیفہ نہیں ہے
لیکن جب میت نے اسکے واسطے اپنی تہائی ترکہ کی وصیت کی تو بٹوارہ صحیحہ کے بعد جو کچھ موصی لہ کے قبضہ میں
آوے اب اسمیں وہ میت کا خلیفہ ہو جائیگا اور چونکہ یہ جدید سبب یعنی وصیت کے ذریعہ سے خلیفہ ہوا ہے تو اسکو
یہ اختیار نہیں کہ اگر مثلاً میت نے باندی خریدی تھی وہ موصی لہ کے حصہ میں آئی حالانکہ اسمیں بائع کے پاس سے
عیب قدیم ہے تو موصی لہ اسکو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ اسکے جدید سبب سے اسمیں خلافت پائی ہے تو ایسا ہوا
جیسے میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو مشتری کو اختیار نہیں ہوتا کہ میت کے بائع کو
بوجہ عیب کے واپس کرے اور اسی طرح اگر میت سے خریدنے والے نے مبیع میں عیب پایا اور اسکو میت کا
وارث یا وصی نہیں ملا بلکہ یہ موصی لہ ملا تو وہ موصی لہ کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ یہ میت کا خلیفہ مطلق نہیں ہے اور
اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی لہ کو تہائی کی وصیت میں ملی جس سے موصی لہ کی اولاد ہوئی پھر
کسی نے آکر اس باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ باندی کو مع اولاد لے لیگا اور موصی لہ مغرور یعنی فریب
خوردہ نہیں ہو سکتا ہے تو جب موصی لہ میت کا خلیفہ نہوا تو میت کا وصی اسکی طرف سے خصم و نائب نہیں
ہو سکتا ہے کہ اگر وصی نے خود خلیفہ بنکر موصی لہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا یعنی مثلاً موصی لہ کے واسطے
تہائی ترکہ کی وصیت ہے پس اسنے موصی لہ کی طرف سے نائب ہوکر بٹوارہ کرکے تہائی پر قبضہ کیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہیں ہے
چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ فان قاسم الورثۃ واخذ نصیب الموصی لہ فضاع رجع الموصی لہ بثلث
ما بقی لما بینا۔ کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کرکے موصی لہ کا حصہ وصول کر لیا پھر وہ مال
ضائع ہوگیا تو موصی لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کریگا (جبکہ تہائی ترکہ کی وصیت ہو) بدلیل مذکورۂ بالا ف۔ کہ بٹوارہ
صحیح نہیں ہوا تو یہ مال مشترک ضائع ہوا اور جو باقی رہا وہ مشترک باقی رہا۔ قال وان کان المیت اوصی بحجۃ
فقاسم الورثۃ فہلک ما فی یدہ حج عن المیت من ثلث ما بقی وکذلک ان دفعہ الی رجل لیحج عنہ
فضاع فی یدہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج کرا دے پس وصی نے

وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا پھر جو کچھ وصی کے قبضہ میں تھا تلف ہوگیا تو مابقی کی تہائی سے میت کی طرف سے حج کرایا جاوے اور اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا ہو کہ وہ میت کی طرف سے حج کرے پس اسکے پاس سے ضائع ہوا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے ف اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ **وقال ابو یوسف رح ان کان مستغرقا للثلث لم یرجع بشئی والا یرجع بتمام الثلث۔** اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر یہ بٹوارہ ترکہ کی پوری تہائی تک مستغرق ہو تو وصی اب کچھ نہیں لے سکتا ورنہ تہائی کے پورے کرنے تک وصول کرے گا ف مثال مسئلہ یہ ہے کہ میت بارہ ہزار روپیہ کا مالک ہے اور اسنے وصی مقرر کیا جسکو وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرادے اور حج میں تین ہزار روپیہ لیا وہ وصی کے پاس تلف ہوا یا حج کرنے والے کے پاس تلف ہوا تو باقی نو ہزار روپیہ میں سے پھر تین ہزار روپیہ لیکر حج کرادے جبکہ اسی قدر سے حج ہوتا ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک بارہ ہزار میں سے جسکی تہائی صرف چار ہزار روپیہ ہے جسمیں سے تین ہزار لے چکا پس باقی ایک ہزار لے سکتا ہے اور اگر پہلے چار ہزار لیا ہو تو اب کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ **وقال محمد رح لا یرجع بشئی لان القسمۃ حق الموصی ولو افرز الموصی بنفسہ مالا لیحج عنہ فہلک لا یلزمہ شئی وبطلت الوصیۃ فکذا اذا افرزہ وصیہ الذی قام مقامہ۔** اور امام محمد رح نے کہا کہ باقی مال سے وصی کچھ نہیں لے سکتا ہے اسواسطے کہ بٹوارہ تو موصی کا حق ہے اور موصی اگر بذات خود اسقدر مال جدا کرکے رکھ جاتا کہ اسکی طرف سے حج کیا جاوے پھر تلف ہوتا تو کچھ لازم نہوتا اور وصیت باطل ہوجاتی پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام وصی نے مال جدا کیا اور وہ تلف ہوا تو بھی کچھ واجب نہیں ف اور وصیت باطل ہوگئی۔ **ولابی یوسف رح ان محل الوصیۃ الثلث فیجب تنفیذہا ما بقی محلہا واذا لم یبق بطلت لفوات محلہا۔** اور امام ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ تک ہے تو جب تک وصیت کا محل یعنی تہائی باقی رہے تب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے اور جب تہائی میں سے کچھ باقی نہ رہے تو محل وصیت نہ رہنے سے وصیت باطل ہوجائیگی۔ **ولابی حنیفۃ رح ان القسمۃ لا تراد لذاتہا بل للمقصود وہو تادیۃ الحج فلم تعتبر دونہ۔** اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں جسکی ذات مقصود ہو بلکہ بٹوارہ کا قصد اس مطلب سے ہوتا ہے جو بٹوارہ سے مقصود ہے اور وہ حصول اداے حج ہے تو بدون اس مقصد حاصل ہونے کے بٹوارہ معتبر نہیں ہے ف یعنی جب بٹوارہ سے یہ غرض حاصل نہوئی کہ میت کی جانب سے حج ادا ہوجاوے تو اس بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہوا۔ **فصار کما اذا ہلک قبل القسمۃ فیحج بثلث ما بقی۔** تو ایسا ہوگیا جیسے بٹوارہ سے پہلے اسقدر مال تلف ہوجاوے تو بالاتفاق باقی کی تہائی سے حج کرایا جاتا ہے ف اسی طرح اس بٹوارہ کے بعد تلف ہونے سے بھی یہی حکم ہوگا کہ باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ **ولان تمامہا بالتسلیم الی الجہۃ المسماۃ اذ لا قابض لہا فاذا لم یصرف الی ذلک الوجہ لم یتم فصار کہلاکہ قبلہا۔** اور نیز اس دلیل سے کہ اس بٹوارہ کا پورا ہونا بذریعہ سپردگی اس راہ کے ہے جو اسنے بیان کی ہے کیونکہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے پس جب یہ حصہ اس راہ میں صرف نہیں ہوا تو ہوگیا جیسے بٹوارہ سے پہلے تلف ہوگیا ف اس دلیل کا پورا ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام وصی کے قبضہ کر لینے سے یہ بٹوارہ نہیں پورا ہوگا بلکہ میت نے جس راہ میں صرف ہونا قرار دیا ہے اسمیں حج کرایا جانا جب اس راہ میں صرف ہوجاوے تو بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو حالانکہ حج پورے ہونے کو قبضہ حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یوں کہا جاوے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ از جانب موصی لہ صحیح نہیں جب تک کہ موصی لہ کو تہائی ترکہ نہ پہونچے اسی طرح وصی کا بٹوارہ اداے حج کے صرف میں صحیح نہیں جب تک حج پورا نہوجاوے کیونکہ دونوں میں موصی کا حصول ثواب

یکسان ہو نہایت یہ کہ موصی لہ ایک شخص بٹوارہ پر قادر ہو ادا واسطے جو اس قابل نہیں تو وصی میت کا بٹوارہ بطور
نیابت مخصوص نہیں بلکہ وصی مع ورثہ کے ذمہ دار ہیں پس جب تک جو اداہو انکا بٹوارہ جائز ہوگا اور یہ باریک مضمون
ہو کہ غور نظر چاہتا ہو۔ فتامل فیہ م۔ قال ومن اوصی بثلث الف درہم فدفعہا الورثۃ الی القاضی
فقسمہا والموصی لہ غائب فقسمتہ جائزۃ لان الوصیۃ صحیحۃ ولہذا لو مات الموصی لہ قبل القبول تصیر
الوصیۃ لورثتہ۔ جامع صغیر میں ہو کہ ایک شخص نے ہزار درم کی تہائی بنام فلان وصیت کی (اور مرگیا حالانکہ فلان
مذکور غائب ہی) پس موصی کے وارثون نے یہ ہزار درم قاضی کے سپرد کیے پس قاضی نے ہزار کو وارثون و موصی لہ کے
درمیان بٹوارہ کردیا حالانکہ موصی لہ غائب ہو تو قاضی کا بٹوارہ جائز ہو (اور قاضی کو سب پر ولایت شرعی حاصل ہی
بدین معنی کہ جسکے حق مین بنظر خاص یا بنظر معاملات مشترک جو بہتر ہو طرفا علیحدہ کرے تو بٹوارہ جائز ہوا) اسواسطے
کہ وصیت مذکورہ صحیح واقع ہوئی ہو۔ اسی وجہ سے اگر موصی لہ قبول سے پہلے مرجاوے تو یہ حصہ اسکے وارثون کی میراث
ہو جائیگا ف۔ اور وصیت صحیحہ مین یہی حکم ہو کہ خواہ موصی لہ صریح قبول کرے یا مرجاوے بدون انکار کے تو یہ بھی
قبول ہو اسی وجہ سے یہ وصیت موصی لہ کے وارثون کی میراث ہو جاتی ہو پس یہ امر تو ثابت ہوا کہ یہ وصیت صحیح ہی۔
والقاضی نصب ناظرا لاسیما فی حق الموتی والغیب۔ اور قاضی کو شرع نے حقوق کا نگہداشت رکھنے والا مقرر کیا ہی
خصوص ایسے لوگون کے حق مین جو مرگئے یا غائب ہین ف۔ کیونکہ حاضر اور زندہ تو خود بھی اپنی نگہداشت کرسکتے ہین اور مردہ
و غائب اس سے معذور ہی تو قاضی انکی حفاظت کرے۔ ومن النظر افراز نصیب الغائب وقبضہ فنفذ ذلک وصح حتی
لو حضر الغائب وقد ہلک المقبوض لم یکن لہ علی الورثۃ سبیل۔ اور منجملہ نظر بہبود کے یہ بھی ہو کہ موصی لہ غائب کا حصہ جدا کرلے
تو بٹوارہ مذکورہ نافذ ہوگا اور صحیح ہوا حتی کہ اگر موصی لہ جو غائب ہو ایسے وقت حاضر ہوا کہ اسکا حصہ مقبوضہ قاضی کے پاس تلف ہوگیا
تو موصی لہ کو وارثون کے ساتھ شرکت کی کوئی راہ نہوگی ف۔ کیونکہ اسکا حصہ جدا ہوجانے کے بعد کچھ شرکت باقی نہین رہی۔ پھر یہ
مال خواہ قاضی کے پاس تلف ہوگیا ہو یا اسکے امین کے پاس سے تلف ہوا ہو ہر حال کوئی ضامن نہوگا اسواسطے کہ وہ امین ہی
اور امین ضامن نہین ہوتا ہی۔ اور واضح ہو کہ وصی میت کا بٹوارہ اسواسطے جائز نہین تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی ولایت
نہین ہی حتی کہ اگر ولایت ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے واسطے وصیت کی ہو پس بقول جواز وصیت کے وصی اپنے
غلام کی طرف سے بٹوارہ کا بروایت شرعی مجاز ہو خصوص جبکہ یہ وصیت درحقیقت بحق وصی ہی۔ فافہم۔ قال واذا باع
الوصی عبدا من الترکۃ بغیر محضر من الغرماء فہو جائز۔ جامع صغیر مین ہو کہ (ایک شخص مقروض ہو اگرچہ قرضہ
اسکے ترکہ کو محیط ہو پس اسنے موت کے وقت ایک شخص کو وصی مقرر کیا پس) جب اس وصی نے ترکہ مین سے کسی غلام کو
بغیر موجودگی قرضخواہون کے فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہو ف۔ اور جیسے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی حتی کہ غلام
مذکور پر قرضہ مستغرق ہوگیا تو مولی اسکو بغیر حاضری قرضخواہون کے فروخت نہین کرسکتا ہو تو مسئلہ مذکورہ سے معلوم ہوا
کہ دونون مین فرق ہو اور وصی کی بیع جائز ہی۔ لان الوصی قائم مقام الموصی ولو تولاہ حیا بنفسہ یجوز بیعہ
بغیر محضر من الغرماء وان کان فی مرض موتہ فکذا اذا تولاہ من قام مقامہ وہذا لان حق الغرماء
متعلق بالمالیۃ لا بالصورۃ والبیع لا یبطل المالیۃ لفواتہا الی خلف وہو الثمن۔ اس دلیل سے کہ قاضی
مذکور اپنے موصی کا قائم مقام ہو (تو اسکو موصی کے مانند ولایت ہی) اور موصی اگر اپنی زندگی مین بذات خود فروخت کرتا
تو بدون حاضری قرضخواہون کے اسکی بیع جائز ہوتی اگرچہ وہ مرض الموت مین فروخت کرتا (یعنے قیمت کے برابر ثمن پر
فروخت کرسکے) پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام نے بیع کی تو بھی جائز ہی اور اسکا بھید یہ ہو کہ قرضخواہون کا

اس غلام کی مالیت سے متعلق ہی اور اسکی صورت سے متعلق نہین ہی اور بیع سے اسکی مالیت باطل نہوگی کیونکہ اسکی
مالیت جب ہاتھ سے گئی تو اسنے اپنا خلیفہ یعنی ثمن چھوڑا ف۔ پس گویا ہاتھ سے زائل ہی نہین ہوئی کیونکہ عوض
موجود ہونا بطلان نہین ہی۔ بخلاف العبد المدیون لان للغرماء حق الاستسعاء اما ههنا فبخلافه۔ برخلاف
مسئلہ غلام مقروض کے کیونکہ اسکے قرضخواہون کو اس سے کمائی کرانے کا حق حاصل ہی اور یہان تو اسکے خلاف ہی
ف۔ یعنی ماذون مقروض کے قرضخواہون کو اختیار ہی کہ اسکے فروخت سے ثمن نہ لین بلکہ اس سے مزدوری
کراوین اور وصول کرتے جاوین یہان تک کہ قرضہ پورا ہو جاوے تو بغیر انکی موجودگی کے مولی فروخت نہین کر سکتا
کہ انکا حق مٹانا لازم آتا ہی اور یہان اس شخص کے قرضخواہون کو یہ اختیار نہین ہی کہ اسکے غلام سے مزدوری کراوین
تو فروخت سے انکا کچھ حق نہین مٹا پس بیع جائز ہی۔ قال ومن اوصى بان يباع عبده ويتصدق بثمنه
على المساكين فباعه الوصي وقبض الثمن فضاع في يده فاستحق العبد ضمن الوصي لانه هو العاقد
فيكون العهدة عليه وهذه عهدة لان المشتري منه مارضي ببذل الثمن الا ليسلم له المبيع ولم يسلم
فقد اخذ الوصي البائع مال الغير بغير رضاه فيجب عليه رده ويرجع فيما ترك الميت لانه عامل له فيرجع
عليه كالوكيل۔ جامع صغیر مین ہی کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام فروخت کر کے اسکا ثمن مسکینون مین صدقہ
کر دیا جاوے پس اسکے وصی نے یہ غلام فروخت کر کے ثمن وصول کیا پھر یہ ثمن وصی کے قبضہ مین ضائع ہو گیا پھر غلام
مذکور پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مشتری سے لے لیا تو وصی مذکور مشتری کے مال کا ضامن ہوگا۔ دلیل یہ ہی
کہ عقد کرنے والا یہی وصی ہی تو عہدہ اسی پر ہوگا اور یہ بھی منجملہ عہدہ کے ہی کہ مشتری کو مبیع مسلم ہو یا ثمن واپس ہو اسواسطے
کہ مشتری اپنا ثمن دینے پر فقط اسی طور پر راضی ہوا تھا کہ مبیع اسکو مسلم ہو حالانکہ مسلم نہین ہوئی تو وصی مذکور نے مشتری
کا مال بغیر اسکی رضامندی کے لیا تو اسپر واپس کرنا واجب ہوا۔ پھر جامع صغیر مین فرمایا کہ۔ بعد اسکے وصی مذکور نے
جو تاوان دیا وہ میت کے ترکہ سے واپس لے۔ دلیل یہ ہی کہ وصی نے میت ہی کے واسطے یہ کام کیا تھا جسمین تاوان
اٹھایا تو تاوان اسی سے واپس لے جیسے وکیل مین ہوتا ہی ف۔ کہ مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام فروخت کیا
اور ثمن وصول کیا جو ناگہانی تلف ہو گیا پھر مشتری سے یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا اور مشتری نے
وکیل سے اپنا ثمن واپس لیا تو وکیل اس تاوان کو موکل سے واپس لیگا اسواسطے کہ اسی کے کام مین یہ تاوان
اٹھایا ہی تو اسی طرح وصی بھی میت کے ترکہ سے واپس لے۔ وكان ابو حنيفة رح اولا يقول لا يرجع لانه ضمن
بقبضه ثم رجع الى ما ذكرنا۔ اور امام ابو حنیفہ رح پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو ترکہ میت سے رجوع کا اختیار
نہین ہی اسواسطے کہ وہ اپنے وصول کرنے سے ضامن ہوا ہی پھر اس قول سے رجوع کیا بجانب اس قول دیگر کے
جو ہمنے بیان کیا ف۔ کہ وصی کو ترکہ میت سے واپس لینے کا اختیار ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ شاید قول اول کا سبب
یہ ہو کہ وصی کا وصول اسوقت صحیح ہو کہ جب مساکین کو پہونچ جاوے جو جہت اسکے تعین کی جیسے حج کے مسئلہ مین گذرا
کیونکہ وصی کو مساکین کی خلافت نہین ہی لیکن آخر مین یہ فرق کیا کہ اس مسئلہ مین میت نے وصی کو صریح فروخت کر کے
ثمن صدقہ کرنے کا حکم دیا ہی تو فروخت مین وہ بمنزلہ وکیل ہی حتی کہ میت کے ترکہ سے واپس لیگا۔ ويرجع في جميع
التركة وعن محمد رح انه يرجع في الثلث لان الرجوع بحكم الوصية فاخذ حكمها ومحل الوصية الثلث۔
پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے یہ تاوان واپس پانے کا استحقاق ہی (یہی ظاہر الروایہ ہی) اور امام محمد رح سے
روایت نادر آئی کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہی حتی کہ اگر تہائی ثمن غلام سے کم ہو تو اسی قدر پاویگا)

اسواسطے کہ وصی نے بحکم وصیت جو قرضہ وصیت ہی کا حکم پایا اور وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ ہوتا ہے ف لیکن امین تامل یہ کہ بحکم وصیت واپس پانے کا جزم بودلیل ہے۔ ووجہ الظاہر انہ یرجع علیہ بحکم الغرور وذلک دین علیہ والدین یقضی من جمیع الترکۃ۔ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دھوکا پانے کی جہت سے واپس لینے کا مستحق ہوا ہے اور یہ میت پر قرضہ ہے اور قرضہ پورے ترکہ سے ادا کیا جاتا ہے ف۔ تو وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ادا کیا جائیگا۔ پھر اوپر اشارہ گیا کہ وصی سے مشتری بعد استحقاق کے اسوجہ سے ثمن واپس لیگا کہ وصی ہی اس بیع کا ذمہ دار ہے کہ اسی پر بیع کا عہدہ ہے۔ بخلاف القاضی او امینہ اذا تولی البیع حیث لاعہدۃ علیہما لان فی الزامہا القاضی تعطیل القضاء اذ یتحامی عن تقلد ہذہ الامانۃ حذرا عن لزوم الغرامۃ فتتعطل مصلحۃ العامۃ وامینۃ سفیر عنہ کالرسول۔ برخلاف قاضی یا اسکے امین کے کہ جب امین سے کوئی بذات خود بیع کا متولی ہو تو اسپر عہدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ قاضی پر اس بیع کا عہدہ لازم کرنے میں منصب قضاء کا معطل کرنا لازم آویگا کیونکہ (قاضی کو میت مردون کے ترکہ فروخت کرنے کی ضرورت ہے خصوص جبکہ اسکا وصی نہو اور مانند اسکے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گزرے ہیں) ایسے تاوان کے خوف سے امانت قضاء برداشت کرنے سے ہر شخص پرہیز کریگا تو مصلحت عامہ معطل ہو جائیگی (حالانکہ یہ شرعاً باطل ہے تو معلوم ہوگیا کہ شرع نے قاضی پر تاوان وعہدہ واجب نہیں کیا ہے) رہا امین قاضی تو وہ قاضی کی جانب سے محض سفیر ہے جیسے ایلچی ہوتا ہے ف یعنی امین قاضی نے صرف قاضی کے الفاظ بیع کو ادا کر دیا جیسے وکیل نکاح ہوتا ہے پس وہ ذمہدار نہیں ہے۔ ولا کذلک الوصی لانہ بمنزلۃ الوکیل وقد مر فی کتاب القضاء۔ اور وصی کا یہ حال نہیں ہے (لہذا وہ ذمہ دار ہوتا ہے) اسواسطے کہ وہ بمنزلہ وکیل البیع کے ہے اور کتاب القضاء میں یہ بیان ہو چکا ہے ف پھر واضح ہو کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اسوقت واپس لے کہ ترکہ موجود وکافی ہو۔ فان کانت الترکۃ قد ہلکت اولم یکن بہا وفاء لم یرجع بشیئ کما اذا کان علی المیت دین آخر۔ اور اگر ترکہ تلف ہو چکا ہو یا ترکہ موجودہ میں تاوان وصی ادا کرنے کی گنجایش نہو مثلاً میت پر دوسرا قرضہ محیط ترکہ موجودہ ہو تو وصی کچھ واپس نہیں پاویگا ف یعنی وارثوں سے یا مساکین جنکو ثمن صدقہ کر چکا ہو انسے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے اور یہی روایت جامع صغیر ہے۔ اور ذخیرہ میں منتقی سے نقل کیا کہ وہ مساکین سے واپس لے سکتا ہے جبکہ ثمن انکو صدقہ دے چکا ہے کیونکہ بیع سے انہیں نے نفع پایا تو وہی تاوان دین لیکن اصح روایت جامع صغیر ہے اسواسطے کہ نفع کا اعتبار اسوقت ہو کہ بیع کا حکم دہندہ نہو اور یہان میت نے حکم دیا اور بیع سے اسی نے ثواب عظیم بوجہ صدقہ کے حاصل کیا تو میت ہی تاوان اٹھاوے لیکن جب ترکہ ہی نہیں تو وصی کو کچھ نہیں مل سکتا ہے م ع۔ قال وان قسم الوصی المیراث فاصاب صغیرا من الورثۃ عبد فباعہ وقبض الثمن فہلک واستحق العبد رجع فی مال الصغیر لانہ عامل لہ ویرجع الصغیر علی الورثۃ بحصتہ لانتقاض القسمۃ باستحقاق ما اصابہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے میراث کا بٹوارہ کیا پس وارثوں میں سے ایک صغیر کو ایک غلام ملا پس وصی نے یہ غلام فروخت کرکے اسکا ثمن وصول کیا پس ثمن تلف ہوگیا اور غلام مبیع بھی مشتری کے پاس سے کسی نے استحقاق ثابت کرکے لے لیا تو (مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے اور وصی) تاوان کو صغیر کے مال سے واپس پاویگا اسواسطے کہ وصی نے اسی صغیر کے واسطے بیع کی تھی پھر صغیر نے کو اپنا حصہ دیگر وارثوں سے واپس لیگا کیونکہ صغیر نے جو غلام پایا تھا وہ استحقاق میں لیے جانیکی وجہ سے بٹوارہ ٹوٹ گیا ف کیونکہ کتاب القسمۃ کا کلیہ ہے

کر بٹوارہ میں اگر کسی کے حصہ میں استحقاق ثابت ہو تو بٹوارہ ٹوٹ جاتا ہے۔ قال واذا احتال الوصی بمال الیتیم فان کان خیرا للیتیم جاز۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے مال یتیم کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا پس اگر یتیم کے واسطے بہتر ہو تو جائز ہے ف۔ صورت یہ کہ زید نے اپنی صغیر اولاد وغیرہ کے واسطے کسی کو وصی مقرر کیا اور مر گیا پھر صغیر کا قرضہ خالد پر دو سو روپیہ ثابت ہوا اسطرح کہ زید کا خالد پر دو سو روپیہ قرضہ تھا جو اسکے یتیم اولاد کی جانب منتقل ہوا پھر خالد نے شعیب پر اس روپیہ کی اترائی کرائی اور وصی نے یہ اترائی قبول کر لی پس خالد محیل ہے اور شعیب محتال علیہ چنانچہ کتاب الحوالہ میں بیان ہوا۔ پس اگر یہ حوالہ اس صغیر کے حق میں بہتر ہو تو جائز ہے کیونکہ وصی کو یتیم پر ولایت نظری ہے یعنے جسمیں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے۔ پھر یہان بہتری کیونکر ہوگی۔ جواب دیا کہ۔ وھو ان یکون الثانی املأ اذ الولایۃ نظریۃ۔ بہتری یہ کہ جس پر اترائی کرائی ہے وہ قرضدار سے زیادہ تونگر ہو تو جائز ہے اسواسطے کہ وصی کو ولایت نظری حاصل ہوتی ہے۔ وان کان الاول املأ لایجوز لان فیہ تضییع مال الیتیم علی بعض الوجوہ۔ اور اگر شخص اول یعنے قرضدار ہی زیادہ تونگر ہو تو وصی کا حوالہ قبول کرنا جائز نہیں ہے اسواسطے کہ اسمیں بعض وجوہ سے مال یتیم برباد کرنا لازم آتا ہے ف۔ اور کمتر یہ کہ قرضدار تونگر کی نسبت دیر میں وصول ہوگا۔ حتی کہ اگر وہ بہ نسبت قرضدار کے جلد ادا کرنے والا معروف ہو اور مانند اسکے بہتری نظر آوے تو جائز ہے۔ قال ولا یجوز بیع الوصی و لا شراؤہ الا بما یتغابن الناس فی مثلہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ وصی کی خرید و فروخت نہیں جائز مگر ایسے دام کے عوض جسکے برابر خسارہ لوگ برداشت کرتے ہیں ف۔ یعنی خرید میں اگر دامون کی زیادتی ہو تو صرف اسقدر ہو کہ وہ اندازہ کرنے والون کے اندازہ میں داخل ہو مثلاً ایک نے آٹھ روپیہ کا اندازہ کی اور دوسرے نے سوا آٹھ روپیہ کو اندازہ کی حالانکہ وصی نے بھی سوا آٹھ یا کم کو خریدی ہے یا اگر فروخت کی تو بھی یہی کیفیت ہو پس یہ مین خفیف ہے اور اگر ہر اندازہ سے زائد خرید ہو تو وہ غبن فاحش ہے یا ہر اندازہ سے کم فروخت ہو تو غبن فاحش ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وصی کے خرید یا فروخت بغبن خفیف جائز ہے اور بغبن فاحش نہیں جائز ہے۔ لانہ لا نظر فی الغبن الفاحش بخلاف الیسیر لانہ لا یمکن التحرز عنہ ففی اعتبارہ انسداد بابہ۔ اسواسطے کہ غبن فاحش میں کوئی بہتری کی نگہداشت نہیں ہے (حالانکہ وصی کی ولایت مشروط بنظر بہتری ہے)۔ برخلاف غبن خفیف کے کیونکہ خفیف غبن سے بچاؤ ممکن نہیں ہے تو خفیف غبن بھی اعتبار کرنے میں تصرف وصی کا دروازہ بند ہو جائیگا ف۔ اور یہ حکم وصی کی صورت میں ہے۔ والصبی الماذون والعبد الماذون والمکاتب یجوز بیعھم وشراؤھم بالغبن الفاحش عند ابی حنیفۃ رح لانھم یتصرفون بحکم المالکیۃ والاذن فک الحجر بخلاف الوصی لانہ یتصرف بحکم النیابۃ الشرعیۃ نظرا فیتقید بموضع النظر وعندھما لا یملکونہ لان التصرف بالفاحش منہ تبرع لاضرورۃ فیہ وھم لیسوا من اہلہ۔ اور طفل ماذون التجارۃ و غلام ماذون و مکاتب کی خرید فروخت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ جائز ہے اسواسطے کہ یہ لوگ مالکانہ تصرف کرتے ہیں (تو جیسے جسطرح تصرف کریں کوئی قید نہیں ہے) اور اجازت دینا ممانعت دور کرنے کا نام ہے برخلاف وصی کے کہ وہ بہتری کی نظر کے ساتھ بولایت شرعیہ تصرف کرتا ہے تو اسکے تصرف میں بھلائی کی نظر کی قید معتبر ہے ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول مذکور ہوا اور صاحبین کے نزدیک ان لوگون کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسین سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش بطور تبرع ہے اور اسمین لاچاری و ضرورت بھی نہیں ہے اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والون میں نہیں ہیں ف۔ پس اگر طفل ماذون یا غلام ماذون یا مکاتب نے غلام فاحش سے خرید یا فروخت کی تو صاحبین کے نزدیک

اعلی ہے۔ واذا کتب کتاب الشراء علی وصی کتب کتاب الوصیۃ علی حدۃ وکتاب الشراء علی حدۃ
لان ذلک اوثق۔ اور اگر وصی پر خرید کا بیعنامہ لکھا گیا تو وصیت نامہ علیحدہ لکھے اور بیعنامہ علیحدہ لکھے اسواسطے
کہ اسمین زیادہ احتیاط ہے ف۔ کیونکہ دونوں کی گواہی کی ضرورت ہوگی۔ ولو کتب جملۃ عسی ان یکتب الشاہد
شہادتہ فی آخرہ من غیر تفصیل فیصیر ذلک حملا علی الکذب۔ اور اگر وصیت وخرید کی تحریر ایکساتھ ہی
میں لکھی گئی تو شاید کہ آخر میں گواہ اپنی گواہی بغیر تفصیل کے لکھے تو یہ امر اسکو دروغ پر باعث ہو جائیگا ف۔ کہ
آخر میں دونوں باتوں پر اسکی گواہی لکھی جائیگی۔ ثم قیل یکتب اشتری من فلان بن فلان ولا یکتب
من فلان وصی فلان لما بینا۔ پھر کہا گیا کہ عنوان اسطرح لکھے کہ فلان بن فلان سے خریدا اور یوں نہ لکھے کہ فلان
سے جو فلان کا وصی ہے خریدا بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ یہ امر متضمن ہوگا کہ گواہ اس امر کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی
ہے جبکہ گواہوں نے آخر میں تفصیل نہ کی کہ ہم صرف خرید پر گواہ ہوں لہذا صرف فلان بن فلان سے خرید لکھے۔ وقیل
لا باس بذلک لان الوصایۃ تعلم ظاہرا۔ اور بعض نے کہا کہ وصی فلان لکھنے میں مضائقہ نہیں اسواسطے
کہ وصایت ایسی چیز ہے جو ظاہر میں معلوم ہوتی ہے ف۔ تو گواہ کے دروغ کی دلیل نہوگا جبکہ اسکی نسبت گمان ہے
کہ اسنے امر ظاہر معروف کے موافق گواہی لکھی۔ قال وبیع الوصی علی الکبیر الغائب جائز فی کل شیء الا فی
العقار لان الاب یلی ما سواہ ولا یلیہ فکذا وصیہ فیہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ بالغ وارث غائب پر وصی کی
بیع ہر چیز میں جائز ہوگی سوائے عقار کے اسواسطے کہ باپ کو بھی بالغ فرزند کے مال میں سوائے عقار کے فروخت
کی ولایت ہے اور بیع عقار کی ولایت نہیں ہے تو عقار میں باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہے ف۔ کیونکہ وصی کو صرف
باپ کی ولایت حوالی حاصل ہوئی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر وصی نے بسبب مصلحت وضرورت ترکہ میں سے چیزیں فروخت
کیں پس اگر سوائے عقار کے دیگر اموال واسباب فروخت کیے تو وصی کی بیع جیسے صغار ورثہ پر جائز ہے اسی طرح
بالغوں پر بھی جب غائب ہوں تو جائز ہے سوائے عقار کے۔ اور یہ جواز بھی استحسان ہے۔ وکان القیاس ان لا
یملک الوصی غیر العقار ایضا لانہ لا یملکہ الاب علی الکبیر الا انا استحسناہ لما انہ حفظ لتسارع الفساد
الیہ وحفظ الثمن ایسر وہو یملک الحفظ اما العقار فمحصن بنفسہ۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ سوائے عقار
کے دیگر اموال میں بھی وصی کی بیع جائز نہو کیونکہ باپ کو بالغ پر اسکا اختیار نہیں ہے (یعنی بنظر ولایت نہیں ہے اگرچہ
بنظر حفاظت باپ کو اختیار ہے) لیکن ہمنے قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کیا کیونکہ سوائے عقار کے دیگر اموال فروخت
کرنے میں حفاظت ہے اسلیے کہ ان چیزوں میں جلد خرابی دوڑ جاتی ہے اور ثمن کی حفاظت آسان ہے اور وصی کو حفاظت کی
ولایت حاصل ہے۔ رہا عقار تو بذات خود محفوظ ہے ف۔ لیکن واضح ہو کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک اسوائے عقار
کے دیگر اموال میں وصی کو فروخت کا اختیار منجملہ تین شرطوں کے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے
ایک یہ کہ خریدار اس مال کی دوچند قیمت دیتا ہو۔ دوم یہ کہ وارث صغیر کو اس مال کے ثمن کی احتیاج ہو مثلا وہ بغیر
اسکے کھانے کپڑے سے محتاج ہوں۔ سوم یہ کہ میت پر اسقدر قرضہ ہو کہ بدون اسکے ثمن کے ادائی ممکن نہو صدر الشہید
نے فرمایا کہ اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ک۔ قال ولا یتجر فی المال لان المفوض الیہ الحفظ دون التجارۃ
مال ترکہ میں وصی کو تجارت کا اختیار نہیں ہے اسواسطے کہ وصی کی سپردگی میں حفاظت ہے نہ تجارت ف۔ یعنی وصی
اسواسطے مقرر کیا کہ مال کی حفاظت کرے مع تنفیذ امور وصایت کے اور اسکے سپرد تجارت نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف
ومحمد رح وصی الاخ فی الصغیر والکبیر الغائب بمنزلۃ وصی الاب فی الکبیر الغائب وکذا وصی الام

ووصی الام - امام ابویوسف و محمد رح نے کہا (اور یہی قول امام ابوحنیفہ رح کی ہے - م ع ن -) کہ باپ کے وصی کو عزیز بالغ غائب کے مال میں اختیار ہے وہی بھائی کے وصی کا ہے کہ زندہ صغیر و کبیر غائب کے حق میں اختیار ہے اور یہی حکم ماں کے وصی اور چچا کے وصی کا ہے ف - یعنی اگر ایک شخص مرا اور اسنے صغیر و کبیر غائب بھائی بہن چھوڑے تو اس وصی کو میت کی طرح وہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہ اختیار ہے جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے مال میں اختیار ہے اور یہی ماں و چچا کے وصی کی صورت ہے - چنانچہ فرمایا - وہذا الجواب فی ترکۃ ہولاء - اور یہ حکم بھائی وماں و چچا کے وصیوں کا ان لوگوں کے ترکہ میں ہے ف - یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کریں تو انکے ترکہ میں وصی کو وہ اختیار ہے جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں اختیار تھا - لان وصیہم قائم مقامہم وہم یملکون ما یکون من باب الحفظ فکذا وصیہم - اسواسطے کہ انکا وصی خود انکا قائم مقام ہے اور خود ان لوگوں کو ہر ایسے امر کا اختیار ہے جو حفاظت سے متعلق ہے تو انکے وصی کو بھی یہی اختیار ہے - مسئلہ زید مرا اور اسنے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی صغیر اولاد چھوڑی اور وصی کا بھی مقرر کیا پس آیا صغیر اولاد کے دادا کو تقدیم ہوگی یا باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی - اسمیں علماء رح کے درمیان اختلاف ہے - قال والوصی احق بمال الصغیر من الجد - جامع صغیر میں ہے کہ دادا سے باپ کا وصی مال صغیر میں احق ہے ف - یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے تصرفات کا اختیار بہ نسبت دادا کے وصی کو اولے و مقدم ہے - وقال الشافعی رح الجد احق لان الشرع اقامہ مقام الاب حال عدمہ حتی احرز المیراث فیقدم علی وصیہ - اور امام شافعی رح (و مالک و احمد رح - ع -) نے کہا کہ دادا مقدم ہے اسواسطے کہ شرع نے باپ کے نہونے کی حالت میں دادا کو باپ کا قائم مقام کیا حتی کہ دادا سب میراث لیلیگا تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا ف - خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت صرف باپ کے قائم مقامی سے ہے اور یہ باپ کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہے اور نفس میں نہ اسد ہے حتی کہ وصی کو صغیر دختر کے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائم مقام درصورت باپ کی وفات کے جان ومال دونوں میں قرار دیا حتی کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہے تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہے حتی کہ بلحد عصبہ کے باپ کی طرح کل میراث لے سکتا ہے جبکہ یہی عصبہ ہو - تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہے - ولنا ان بالایصاء تنتقل ولایۃ الاب الیہ فکانت ولایتہ قائمۃ معنی فیقدم علیہ کالاب نفسہ وہذا لان اختیاره الوصی مع علمہ بقیام الجد یدل علی ان تصرفہ انظر لبنیہ من تصرف ابیہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بجانب وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت اندراہ معنی کے قائم ہے (اگرچہ ظاہر میں باپ مرگیا) تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی ف - خلاصہ یہ کہ بیشک ظاہر باپ کے نمارد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہے لیکن یہاں باپ کی ولایت نمارد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت و معنی دونوں طرح نمارد ہو - دوم یہ کہ صورت میں نمارد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بجائے اپنے اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت یعنی باپ کی ولایت موجود ہے اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی ولایت دونوں طرح نمارد ہونے کے وقت ہے اور یہاں جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہے تو جیسے باپ مقدم تھا اسی طرح وصی مقدم ہے - م ع ن - اور اسمیں بھید یہ ہے کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب موصی نے وصی کو اختیار کیا تو یہ دلیل ہے کہ وصی کا تصرف اسکی اولاد کے حق میں بہ نسبت اسکے باپ کے زیادہ بہتر جانتا ہے ف - گویا اپنے تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے حالانکہ اسکی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم نہوگی - فان لم یوص الاب فالجد

بمنزلة الاب لانه اقرب الناس اليه واشفقهم عليه حتى ملك الانكاح دون الوصى غير انه يقدم عليه
وصى الاب فى التصرف لما بيناه - پھر اگر باپ نے کوئی وصی مقرر کیا ہو تو صغیر اولاد کے واسطے دادا بمنزلہ باپ
کے ہے اسواسطے کہ موصی کی جانب سب سے اقرب یہی اسکا باپ ہے اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے حتے کہ
دادا کو اسکی صغیر اولاد کے نکاح کر دینے کا اختیار ہے اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ تصرف مالی میں
دادا پر باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی بدلیل مذکورہ بالا ف - کہ موصی نے اپنا قائم مقام کر دیا ہے -

فصل فى الشهادة

یہ فصل گواہی کے بیان میں ہے

واذا شهد الوصيان ان الميت اوصى الى فلان معهما فالشهادة باطلة لانهما متهمان فيها
لاثباتهما معينا لانفسهما - جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے اس شخص ثالث کو ہمارے
ساتھ میں وصی مقرر کیا ہے تو یہ گواہی باطل ہے یعنے قبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں اسمیں متہم ہیں اسواسطے کہ یہ دونوں ایسی گواہی
سے اپنے واسطے مددگار ثابت کرتے ہیں ف - تو اپنے نفع کے واسطے گواہی دیتے ہیں اور ایسی گواہی قبول نہیں
ہوتی ہے خصوص جبکہ فلان مذکور اسکا مدعی نہیں ہے - الا ان يدعيها فلان المشهود له - لیکن اگر فلان مذکور جسکے
وصی ہونے کی گواہی دیتے ہیں وہ وصی ہونے کا مدعی ہو تو گواہی قبول ہوگی - وهذا استحسان وهو فى القياس
كالاول لما بينا من التهمة - اور یہ حکم استحسانی ہے حالانکہ قیاس میں یہ بھی مثل صورت اول کے ہے کیونکہ تہمت
مذکورہ بالا موجود ہے ف - کہ اسکے وصی ہونے سے انکو اسمیں مددگار پیدا ہوگا - خلاصہ یہ ہوا کہ اگر دو وصیوں
نے گواہی دی کہ فلان میت نے زید کو بھی ہمارے ساتھ وصی مقرر کیا ہے پس اگر زید مدعی نہو تو گواہی باطل ہے اور اگر
مدعی ہو تو بھی قیاسا باطل ہے لیکن استحسانا قبول ہوگی - وجه الاستحسان ان للقاضى ولاية نصب الوصى
ابتداء او ضم اخر اليهما برضائه بدون شهادتهما فتسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه اما الوصاية
تثبت بنصب القاضى - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو ابتداء میں اختیار تھا کہ وصی مقرر کرے یا دو وصیوں
موجودہ کے ساتھ میں تیسرا وصی ملادے جبکہ تیسرا شخص راضی ہو بدون اسکے کہ دونوں وصی اسکی گواہی دیں پس
ان دونوں کی گواہی سے تیسرا وصی تلاش و معین کرنے کی مشقت ہی جاتی رہی اور رہا وصی مقرر ہونا تو یہ قاضی ہی کی تقرری
سے ثبوت ہوگیا ف - خلاصہ یہ کہ استحسانا تیسرا شخص مدعی اسوجہ سے وصی ہوگیا کہ قاضی کا مقرر کرنا اسکے وصی ہو جانے
کے واسطے کافی ہے اور انکی گواہی سے صرف قاضی کی رائے قائم ہوئی کہ میت کی طرف سے تیسرا وصی مقرر کرنا چاہیے
اور وہ یہی شخص ہے تو تیسرا تلاش کرنے کی محنت کچھ ضرور نہیں ہے - قال وكذلك الابنان معناه اذا شهدا
ان الميت اوصى الى رجل وهو ينكر لم تقبل لانهما يجران الى انفسهما نفعا بنصب حافظ للتركة
پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ یہی دو بیٹوں کا حکم ہے - اسکے معنے یہ ہیں کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص پر گواہی دی
کہ میت نے اس شخص کو وصی مقرر کیا ہے حالانکہ یہ شخص مدعی نہیں بلکہ منکر ہے تو گواہی باطل ہے اسواسطے کہ یہ دونوں چاہتے
ہیں کہ اس گواہی سے اپنے واسطے یہ نفع لیا دیں کہ انکے ترکہ کا ایک محافظ مقرر ہو جاوے ف - پس تہمت سے
انکی گواہی بھی باطل ہے جیسے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی - ولو شهد الوصيان لوارث صغير بشيء من
مال الميت او غيره فشهادتهما باطلة لانهما يظهران ولاية التصرف لانفسهما فى المشهود به - اور اگر دو وصی

وصیوں نے کسی وارث صغیر کے واسطے کچھ مال کی میت کے مال سے گواہی دی یعنی میت کے مال سے یہ مال یا متعدد مال اس
صغیر کی ملک ہے یا کسی دیگر مال سے سوائے مال میت کے یہ گواہی دی تو دونوں کی گواہی بوجہ اس تہمت کے باطل ہو کہ یہ دونوں یہ چاہتے
ہیں کہ اس مال میں اپنے تصرف کی ولایت ثابت کریں ف کیونکہ صغیر کے مال میں انہیں کو تصرف کی ولایت ہوگی۔ بخلاف
کبیر بالغ کے قال وان شہد الوارث کبیر فی مال المیت لم یجز وان کان فی غیر مال المیت جاز وہذا
عند ابی حنیفۃ رح۔ جامع صغیر میں ہے اور اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے میت کے مال میں گواہی
دی تو نہیں جائز ہے اور اگر میت کے مال کے سوائے کسی مال میں گواہی دی تو جائز ہے اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے
وقالا ان شہد الوارث کبیر تجوز فی الوجہین لانہ لا یثبت لہما ولایۃ التصرف فی الترکۃ اذا کانت الورثۃ
کبارا فعریت عن التہمۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے گواہی دی تو دونوں
صورتوں میں جائز ہے یعنی خواہ میت کے مال میں اس بالغ کے واسطے گواہی دیں یا غیر مال میت میں گواہی دیں ہر صورت
جائز ہے اسواسطے کہ جب ورثہ بالغ ہوں تو وصیوں کو ترکہ میں تصرف کی ولایت نہیں ہوتی ہے (یعنی اس وارث بالغ کے
ہوتے ہوئے تصرف نہیں کرسکتے ہیں حتی کہ اگر صغیر وارث بھی ہو جسکا بٹوارہ کردیا تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں کرسکتے)
پس گواہی مذکورہ تہمت سے خالی ہو گئی۔ ولہ انہ یثبت لہما ولایۃ الحفظ وولایۃ بیع المنقول عند غیبۃ الوارث
فتحققت التہمۃ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ دونوں وصیوں کے واسطے ایک تو حفاظت ترکہ کی ولایت ہے اور
دوم جب وارث بالغ غائب ہو تو مال منقول فروخت کرنے کی ولایت ہے پس تہمت ثابت ہو گئی ف کہ جس مال کی
نسبت گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو۔ بخلاف شہادتہما فی غیر الترکۃ لانقطاع ولایۃ وصی الاب عنہ
لان المیت اقامہ مقام نفسہ فی ترکتہ لا فی غیرہا۔ برخلاف اسکے جب دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوائے
کسی مال میں وارث بالغ کے لیے گواہی دی تو تہمت نہیں کیونکہ وصی مذکور کی ولایت اس مال سے بالکلیہ منقطع ہے
کیونکہ میت نے اپنے ترکہ میں اسکو اپنا قائم مقام کیا ہے نہ غیر مال میں ف پس غیر مال جو کچھ کسی وارث کے پاس
ہو اسمیں وصی کو کچھ بھی ولایت نہیں ہے۔ قال واذا شہد رجلان لرجلین علی میت بدین الف درہم و
شہد الآخران للاولین بمثل ذلک جازت شہادتہما وان کانت شہادۃ کل فریق للآخرین بوصیۃ
الف درہم لم یجز وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اگر زید وبکر نے خالد وعمر کے واسطے میت پر ہزار درم قرض
ہونے کی گواہی دی اور خالد وعمر نے بھی زید وبکر کے واسطے میت پر ہزار درم قرضہ کی گواہی دی تو دونوں فریق کی
گواہی جائز ہے اور اگر ہر فریق نے دوسرے کے واسطے یہ گواہی دی کہ میت نے انکے واسطے ہزار درم کی وصیت کی
ہے تو گواہی جائز نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد رح کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رح لا تقبل فی الدین ایضا
وابو حنیفۃ رح فیما ذکر الخصاف رح مع ابی یوسف رح وعن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح۔ اور ابو یوسف رح
نے کہا کہ قرضہ کی صورت میں بھی گواہی نہیں قبول ہے اور خصاف رح نے جو روایت ذکر کی اسمیں ابوحنیفہ رح کا قول بھی
ابو یوسف رح کے ساتھ ہے ف یعنی خصاف رح نے ذکر کیا کہ ابوحنیفہ رح وابو یوسف رح کے نزدیک وصیت و قرض
دونوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے غیر مقبول ہے۔ م۔ اور امام ابو یوسف رح سے مثل قول محمد رح
کے بھی روایت آئی ہے۔ یعنے قرضہ میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے مقبول ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ
وصیت میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے بالاجماع نہیں قبول ہے اور قرضہ میں امام محمد رح کے قول میں مقبول
ہے بروایت واحدہ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح سے دو روایتیں ہیں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے

یا بطور خود رعایت صرف قرضہ میں ہو کہ قبول ہو یا نہیں - وجہ القبول ان الدین یجب فی الذمۃ وہی قابلۃ للحقوق شتی فلا شرکۃ ولہذا لو تبرع اجنبی بقضاء دین احدہما لیس للآخر حق المشارکۃ گواہی قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ قرضدار کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور ذمہ ایسی چیز ہے کہ وہ متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے تو شرکت نہیں رہی (یعنی کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے واسطے ہوئی کیونکہ دوسرے کے وصول شدہ مال میں اسکو شرکت کا اختیار نہیں ہے) ولہذا اگر کسی اجنبی نے بطور احسان کے ان دونوں فریق میں سے ایک میت کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو دوسرے فریق کو بقدر نصف میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے ف — بخلاف ایسے وصیت میں اگر ہزار درم میت کی تہائی ہو تو دونوں اسمیں شریک ہو جاوینگے - وجہ الرد ان الدین بالموت یتعلق بالترکۃ اذ الذمۃ خربت بالموت ولہذا لو استوفی احدہما حقہ من الترکۃ لشارکہ الآخر فیہ فکانت الشہادۃ مثبتۃ حق الشرکۃ فتحققت التہمۃ بخلاف حال حیاۃ المدیون لانہ فی الذمۃ لبقائہا لا فی المال فلا تتحقق الشرکۃ - گواہی رد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موت کی وجہ سے قرضہ کا تعلق ترکہ سے ہو گیا (ذمہ نہیں رہا) اسواسطے کہ ذمہ تو موت کی وجہ سے منہدم و برباد ہو گیا اور اسی جہت سے اگر ایک فریق نے ترکہ سے اپنا حق وصول کیا تو دوسرے فریق قرضخواہ کو اسمیں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے تو یہ گواہی اسکے حق مشارکت کی ثابت کرنے والی ہوئی پس گواہی میں تہمت متحقق ہو گئی ف — کہ اپنے نفع کے واسطے گواہی دی ہے م - برخلاف اس حالت کے جب مدیون زندہ ہو اسواسطے کہ اسوقت قرضہ متعلق بذمہ ہے کیونکہ ذمہ باقی ہے تو وہ مال سے متعلق نہیں ہوا پس شرکت متحقق نہیں ہوگی ف - لہذا اگر مدیون کی زندگی میں اسطرح قرضخواہوں کے ایک فریق نے دوسرے فریق کی گواہی دی تو قبول ہوتی ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ اوجہ یہی قول ہے کہ گواہی مردود ہوگی

قال ولو شہدا انہ اوصی لہذین الرجلین بجاریۃ وشہد المشہود لہما ان المیت اوصی للشاہدین بعبدہ جازت الشہادۃ بالاتفاق لانہ لا شرکۃ فلا تہمۃ - جامع میں ہے کہ اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی ہے اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے واسطے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لیے اپنے غلام کی وصیت کی ہے تو گواہی بالاتفاق جائز ہے اسواسطے کہ شرکت نہیں تو تہمت بھی نہ رہی ف — یعنی ایک فریق کے واسطے باندی معینہ ہے اور دوسرے کے واسطے غلام معین ہے تو کسی کو دوسرے کے ساتھ شرکت نہیں ہے برخلاف ہزار درم وغیرہ کے جو مال غیر معین ہوتا ہے کہ اسمیں حق مشارکت بوجہ عدم تعین کے ثابت ہوتا ہے - ولو شہدا انہ اوصی لہذین الرجلین بثلث مالہ وشہد المشہود لہما انہ اوصی للشاہدین بثلث مالہ فالشہادۃ باطلۃ وکذا اذا شہد الاولان ان المیت اوصی لہذین الرجلین بالعبد وشہد المشہود لہما انہ اوصی للاولین بثلث مالہ فہی باطلۃ لان الشہادۃ فی ہذہ الصورۃ مثبتۃ للشرکۃ - اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت ان دونوں خالد و عمر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور خالد و عمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو فریقین کی گواہی باطل ہے اور اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و عمر کے واسطے اپنے غلام کی وصیت کی ہے اور خالد و عمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی باطل ہے اسواسطے کہ اس صورت میں گواہی مثبت شرکت ہے ف — کہ تہائی میں دونوں شریک ہوا چاہتے ہیں اور اسی طرح غلام مذکور بھی تہائی میں داخل ہے یا خود تہائی ہے تو بہر صورت شرکت کی تہمت موجود ہے لہذا گواہی مردود ہے واللہ تعالیٰ اعلم

کتاب الخنثیٰ

یہ کتاب خنثیٰ کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ اس دیار میں مخنث و خنثیٰ کا لفظ ہیجڑوں پر ایسا شائع ہو گیا کہ عوام کے اذہان اس سے منتقل نہیں ہوتے ہیں سمجھتے کہ خبیث لوگ ہوا ہنے آلۂ ذکر کو سبب سے کاٹ ڈالتے اور مذموم دنیا و آخرت خبیث ہو جاتے ہیں معاذ اللہ من ذلک۔ پس یہ لوگ لفظ خنثیٰ سے مراد نہیں ہیں بلکہ وہ آدمی جسکے پیدائشی آلہ مرد و عورت دونوں ہو بخلاف خوجہ سرا کے۔ جسکے آلہ مردی نہایت صغیر و حقیر ہوتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے لہذا شیخ مصنف نے فرمایا

فصل فی بیانہ

فصل اول خنثیٰ کی ماہیت و اسکے اقسام کے بیان میں۔

قال واذا کان للمولود فرج وذکر فھو خنثیٰ۔ مختصر میں ہے کہ اگر مولود بچہ کے فرج و ذکر دونوں ہوں تو وہ خنثیٰ ہے فان کان یبول من الذکر فھو غلام وان کان یبول من الفرج فھو انثیٰ۔ پس دیکھا جاوے کہ اگر وہ ذکر سے پیشاب کرتا ہے تو لڑکا ہے (اور شگاف فرج بمنزلہ زخم قرار دیا جاوے) اور اگر وہ فرج سے پیشاب کرتا ہو تو لڑکی ہے ف۔ اور ذکر اسکا بمنزلہ زائد انگلی کے عیب ہے جیسے بعض عورتوں کی داڑھی ہوتی ہے۔ اور اس تفتیش کی ضرورت بہت سے ابواب فقہ میں ظاہر ہے از انجملہ یہ کہ پردہ و نماز کا ستر اور وہ مردوں کی صف میں ہو یا عورتوں میں۔ وختنہ۔ ونکاح و اسکو میراث کیونکر دی جاوے وغیرہ ذلک پس بچپن کی حالت میں اسکی یہی شناخت ہے لان النبی علیہ السلام سئل عنہ کیف یورث فقال من حیث یبول۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ خنثیٰ بچہ کو کیونکر ورثہ دیا جاوے تو فرمایا کہ جس راہ سے پیشاب کرے ف۔ یعنی فرج سے تو لڑکی کا حصہ ورنہ لڑکا ہے۔ رواہ ابن عدی ومن طریقہ البیہقی من روایۃ ابی یوسف القاضی عن الکلبی الخ و الکلبی متہم بکذب ہے اور دوسری اسناد میں سلیمان بن عمرو ہے کہ اسکے متروک و کذاب و وضاع ہونے کی روایات امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحق و یزید بن ہارون و قتیبہ وغیرہم سے میزان میں مذکور ہیں۔ اور کلبی کا حال معروف ہے یہ جو علامہ عینی رح وغیرہ نے کہا کہ ابو یوسف رح کے نزدیک ثقہ نہوتا تو اس سے روایت استدلالی نہ کرتے یہ جواب صحیح ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسف رح نے نصوص کے معارضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا بلکہ یہ ایک روایت لی تھی وہ ذکر کی خواہ ثبوت ہو یا نہو۔ اور سفیان الثوری رح لوگوں کو کلبی سے روایت لینے سے منع کرتے اور خود روایت کرتے پس پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں اسکے صدق کو کذب سے پہچانتا ہوں پس شاید کہ ابو یوسف رح نے بھی اسکے واسطے میزان رکھی ہو لیکن چونکہ تصریح نہیں کی لہذا خود قیاس بیان اصل ہوگا اور یہ روایت اسکے واسطے مؤید ہو جاتیگی اگرچہ اسناد ٹھیک نہو۔ وعن علی رضی اللہ عنہ مثلہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسکے مثل روایت ہے ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ من وجہین وعبد الرزاق۔ اور سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ سے اسکے مانند ہے اور زیادہ کیا کہ اگر دونوں راہ سے پیشاب کرتا ہو تو جس راہ سے زائد ہو اسی پر مدار ہوگا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ن۔ اور ابن المنذر رحمہ اللہ نے کہا کہ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے ع۔ پس ثابت ہوا کہ حدیث مذکور آجاوے اجماع حجت ہے۔ و لان البول من ای عضو کان فھو دلالۃ علی انہ ھو العضو الاصلی الصحیح والآخر بمنزلۃ العیب۔ اور

اس دلیل سے کہ پیشاب جس عضو سے آتا ہو یہ دلالت ہو کہ یہی عضو اصلی صحیح ہو اور دوسرا بند لگا ہوا عیب ہے۔ وان
بال منہما فالحکم للاسبق لان ذلک دلالۃ اخری علی انہ ہو العضو الاصلی۔ اور اگر اس نے دونوں
سوراخ سے پیشاب کیا تو اسبق کا اعتبار ہو یعنی جس سے پہل ہو کیونکہ یہ دوسری دلالت ہو کہ یہی عضو اصلی ہے۔ وان
کانا فی السبق سواء فلا معتبر بالکثرۃ عند ابی حنیفۃ رح وقالا ینسب الی اکثرہما بولا لانہ علامۃ قوۃ ذلک
العضو وکونہ عضوا اصلیا ولان للاکثر حکم الکل فی اصول الشرع فیترجح بالکثرۃ۔ اور اگر پیشاب میں دونوں
برابر ہوں یعنی دونوں راہ سے برابر نکلنا شروع ہوتا ہو کسی سے پہل نہیں ہوتی ہو لیکن ایک عضو سے زیادہ نکلتا ہو
تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک کثرت وزیادت کا کچھ اعتبار نہیں ہو اور صاحبین رح نے فرمایا کہ دونوں عضو میں سے جس سے
پیشاب زیادہ آتا ہو اُسی کی جانب منسوب کیا جاوے اسواسطے کہ یہ امر اس عضو کے قوی ہونے کی دلیل ہو اور اسی
عضو کے اصلی ہونے کی دلیل ہو اور اسواسطے کہ اصول الشرع میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہو پس کثرت کی
جہت سے ترجیح دی جاویگی ف اور قول سعید بن المسیب رح بھی اسی کے موافق ہے۔ ولہ ان کثرۃ الخروج
لیس تدل علی القوۃ لانہ قد یکون للاتساع فی احدہما وضیق فی الآخر۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہو کہ
کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب نکلنا اسکے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہو کیونکہ کثرت کبھی ایک سوراخ کے چوڑے ہونے
اور دوسرے کے تنگ ہونے سے ہوتا ہو ف لیکن یہ توجیہ مقتضی تھی کہ اسطرح تفصیل ہو کہ اگر ذکر سے پیشاب
زیادہ آیا تو دلیل ہو کہ وہ لڑکا ہو اسواسطے کہ فرج کا منفذ چوڑا ہوتا ہو پس اگر لڑکی ہوتی تو اسی سے زیادہ پیشاب آتا اور
اگر برعکس ہو تو البتہ دلیل نہیں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اگر دونوں سے پیشاب برابر نکلنا شروع
ہوتا ہو تو ترجیح نہیں بلکہ خنثیٰ مشکل ہو اگرچہ کم زیادہ نکلے اور صاحبین رح کے نزدیک جس سے زیادہ نکلے اسی کا حکم ہو۔
وان کان یخرج منہما علی السواء فہو مشکل بالاتفاق لانہ لا مرجح۔ اور اگر دونوں راہ سے پیشاب مساوی
مقدار نکلے تو وہ بالاتفاق خنثیٰ مشکل ہو اسواسطے کہ کوئی ترجیح دینے والا امر موجود نہیں ہو ف لیکن یہ ترجیح ہو سکتی
ہو کہ سوراخ فرج وسیع ہونے کے باوجود جب برابر پیشاب آیا تو ذکر کی جانب قوی ہو ورنہ فرج سے زیادہ نکلتا۔
حالانکہ اسوجہ کو اعتبار نہیں کیا گیا تو یہی وجہ ہو کہ تفصیل مذکورہ بالا بھی معتبر نہیں ہوئی۔ فافہم واللہ تعالے اعلم۔
پھر واضح ہو کہ خنثیٰ مشکل کے یہ معنی کہ وہ بدون ترجیح کے دونوں جانب مشتبہ ہو لیکن یہ اشتباہ صرف بالفعل ہوتا ہو یہ طرح
رہیگا لہذا اگر ایک شخص مرا اور اسنے دو پسر و ایک دختر و ایک خنثیٰ مشکل چھوڑے تو خنثیٰ کے واسطے بالفعل صرف دختر
کا حصہ دیا جاوے۔ قال واذا بلغ الخنثیٰ وخرجت لحیتہ او وصل الی النساء فہو رجل وکذا اذا احتلم کما
یحتلم الرجل او کان لہ ثدی مستو لان ہذہ من علامات الذکران۔ پھر اگر خنثیٰ بالغ ہوا اور اسکی داڑھی
نکلی یا عورتوں تک پہونچا یعنی عورت سے جماع کرنے لگا یا کر سکتا ہو تو وہ مرد ہو اور اسی طرح اگر اسکو مردوں کی طرح احتلام
ہوا یعنی عورت کے ساتھ وطی کا خواب دیکھکر یا ذکر سے منزل ہو گیا) یا اسکی چھاتیاں برابر رہیں یعنی عورتوں کی طرح
نہیں ابھریں تو بھی مرد ہو اسواسطے کہ یہ امور مردوں کے علامات سے ہیں۔ ولو ظہر لہ ثدی کثدی المرأۃ او
نزل لہ لبن فی ثدیہ او حاض او حبل او امکن الوصول الیہ من الفرج فہو امرأۃ لان ہذہ من علامات
النساء۔ اور اگر عورتوں کی طرح اسکی چھاتیاں ظاہر ہو گئیں یا اسکی چھاتی میں دودھ اتر آیا یا حیض آ گیا یا حمل رہ گیا یا فرج
کی راہ سے اسکے ساتھ جماع کرنا ممکن ہوا تو یہ عورت ہو اسواسطے کہ یہ امور عورتوں کی علامات سے ہیں ف حاصل
بعد بلوغ کے مردوں یا عورتوں کے علامات میں سے جو ظاہر ہو اسی پر حکم ہوگا۔ وان لم یظہر احدی ہذہ العلامات فہو

خنثیٰ مشکل۔ اور اگر اسمین ان علامات مین کوئی علامت خاص ظاہر نہوئی تو یہ خنثیٰ مشکل ہو ف کہ نہ عورت پہچانا جاتا ہو اور نہ مرد معلوم ہوتا ہو۔ وکذا اذا تعارضت ہذہ المعالم۔ اور اسی طرح اگر اسمین یہ علامتین متعارض ہون ف تو بھی خنثیٰ مشکل ہو مثلاً اسمین مرد کی علامت ہو اور عورت کی بھی علامت ہو مثلاً وطی کرتا اور اس سے وطی بھی کی جاتی ہو وما نند اسکے تو یہ خنثیٰ مشکل ہو۔

فصل فی احکامہ

یہ فصل خنثیٰ کے احکام مین ہو۔

ف پس اگر حکم مذکر ہو یا مونث ہو تو یہی حکم ہو صرف خنثیٰ مشکل کا حکم چاہیے۔ الاصل فی الخنثیٰ المشکل ان یوخذ فیہ بالاحوط والاوثق فی امور الدین وان لایحکم بثبوت حکم وقع الشک فی ثبوتہ۔ واضح ہو کہ خنثیٰ مشکل کے بارہ مین اصل یہ ہو کہ امور دینیہ مین اسکے حق مین الحوط واوثق لیا جاوے اور کسی ایسے حکم ثابت ہونیکا حکم نہ دیا جاوے جسکے ثبوت مین شک واقع ہوا ہو ف مثلاً اسکے لیے مذکر کا حصہ میراث ہوگا پس یہ اصل محفوظ رکھنا چاہیے۔ قال واذا وقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انہ امراۃ فلا یتخلل الرجال کیلا تفسد صلاتہم ولا النساء لاحتمال انہ رجل فیفسد صلاتہ۔ مختصر مین ہو کہ جب جماعت نماز مین امام کے پیچھے کھڑا ہو تو مردون اور عورتون کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ شاید وہ عورت ہو تو مردون کے درمیان نہ چاہیے تاکہ انکی نمازین خراب نہ ہوں اور عورتون کے درمیان بھی کھڑا نہو کیونکہ شاید وہ مرد ہو تو اسکی نماز خراب ہوگی ف۔ اور اصل مذکور مقتضی ہو کہ فساد کا حکم نہین دیا جائیگا۔ ہان اولیٰ اعادہ ہو اور تفصیل یہ ہو کہ۔ فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاتہ لاحتمال انہ رجل۔ پس اگر وہ عورتون کی صف مین کھڑا ہو گیا تو مجھے زیادہ پسند یہ ہو کہ وہ اپنی نماز اعادہ کرے کیونکہ شاید وہ مرد ہو ف۔ اور ذخیرہ سے مفہوم ہوتا ہو کہ یہ اسوقت کہ وہ بالغ نہو اور اگر بالغ ہو تو اسپر اعادہ واجب ہو۔ ک۔ وان قام فی صف الرجال فصلاتہ تامۃ ویعید الذی عن یمینہ وعن یسارہ والذی خلفہ بحذائہ صلاتہم احتیاطاً لاحتمال انہ امراۃ۔ اور اگر وہ مردون کی صف مین کھڑا ہوا تو اسکی نماز پوری ہو اور البتہ وہ شخص جو اسکے داہنی ہو اور جو بائین ہو اور پیچھے اسکے محاذی ہو یہ لوگ احتیاطاً اپنی نمازین اعادہ کرین کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ قال واحب الینا ان یصلی بقناع لانہ یحتمل انہ امراۃ۔ اور کہا کہ ہمارے نزدیک زیادہ پسند یہ کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی کے ساتھ (جس سے سر گردن وکان سب ڈھک جاوین) نماز پڑھے کیونکہ شاید وہ عورت ہو ف کہا گیا کہ یہ اسوقت تک کہ بلوغ کو نہین پہونچا ورنہ جب سن بلوغ کو پہونچ چکا تو قناع سے نماز پڑھنا واجب ہو۔ ع۔ مترجم کہتا ہو کہ لیکن حکماً واجب نہین مگر احتیاطاً واجب ہو کیونکہ مشکوک پر حکم نہین ہوتا ہو کما ہو الاصل۔ م۔ ویجلس فی صلاتہ جلوس المراۃ لانہ ان کان رجلا فقد ترک سنۃ وہو جائز فی الجملۃ وان کان امراۃ فقد ارتکب مکروہا لان الستر علی النساء واجب ما امکن۔ اور تشہد مین عورتون کی بیٹھک بیٹھے۔ اسواسطے کہ وہ اگر مرد ہو تو اسنے ایک سنت ترک کی حالانکہ یہ ترک فی الجملہ جائز ہو (یعنی عذر وغیرہ بعض وجہ مین جائز ہو بلکہ بعض مجتہدون کے نزدیک یہ بھی سنت ہو) اور اگر وہ عورت ہو تو اسنے مردانہ بیٹھک مین مکروہ تحریمی کا ارتکاب کیا اسواسطے کہ جہان تک ممکن ہو عورتون پر پردہ پوشی واجب ہو۔ وان صلی بغیر قناع امرتہ ان یعید لاحتمال انہ امراۃ وہو علی الاستحباب وان لم یعد اجزاہ۔ اور اگر اسنے بغیر قناع کے نماز پڑھی تو مین اسکو حکم دونگا کہ نماز اعادہ کرے کیونکہ شاید یہ عورت ہو اور یہ حکم اعادہ

بطریق استحباب واقع ہوا ہو اور اگر اسنے اعادہ نکیا تو اسکو کافی ہوگیا ف ـ یعنی کتابون کے مطابق قول ذخیرہ و
جامع وغیرہ کے اعادہ واجب ہو جبکہ بالغ ہو لیکن عدم اعادہ مین انکے نزدیک بھی حکم ہو کہ کفایت ہوگئی لیکن احتیاطی
فروگذاشت کا گنہگار ہوا اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب ہو جیسے ظاہر کلام کتاب ہو تو گناہ بھی ہوگا اور یہ اوفق ہو م ح
مسئلہ اس خنثیٰ مشکل کا ختنہ کیونکر کیا جاوے ـ جواب ـ ویبتاع له امة تختنه ان کان له مال لانه یباح
لمملوکته النظر الیه رجلا کان او امرأة ویکره ان یختنه رجل لانه عساه انثی او تختنه امرأة لانه لعله
رجل فکان الاحتیاط فیما قلنا ـ اگر اسکے پاس مال ہو تو اسکے لیے ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ
کرے کیونکہ اسکی باندی کو اسکی طرف نظر مباح ہو خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اور یہ مکروہ ہو کہ مرد اسکو ختنہ کرے
کیونکہ شاید یہ عورت ہو یا عورت اسکو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ مرد ہو تو اسی مین احتیاط ہو جو ہمنے بیان کیا ف
کہ ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ کرے ـ لیکن یہ اسوقت کہ خنثیٰ مذکور کے پاس مال ہو ـ وان لم
یکن له مال ابتاع له الامام امة من بیت المال لانه اعد لنوائب المسلمین فاذا ختنته باعها
ورد ثمنها الی بیت المال لوقوع الاستغناء عنها ـ اور اگر اسکے پاس مال نہو تو امام المسلمین اسکے واسطے
بیت المال سے ایک باندی خریدے جو اسکا ختنہ کردے اسواسطے کہ بیت المال تو مسلمانون کی حاجتون کے
واسطے مہیا رہتا ہو پھر جب یہ باندی اسکا ختنہ کردے تو امام اسکو فروخت کرکے اسکا ثمن بیت المال مین واپس
کرے کیونکہ اب اسکی حاجت نہین رہی ف ـ یہ اسوقت ہوا کہ مطلق باندی کو اسکی طرف نظر جائز ہوئی کیونکہ
اسکی مملوکہ نہین ہو ورنہ امام اسکا ثمن کیونکر لے لیتا اور ہبہ کرکے رجوع کرنا بھی مکروہ ہو فتامل فیہ ـ واضح ہو کہ خنثیٰ
کے واسطے یہ نہین ہوسکتا کہ اسکو عورت بیاہی جاوے کیونکہ مرد معلوم نہین تو نکاح ہی نہوگا ـ ہان اگر کوئی مرد بغیر
ختنہ کے بالغ ہوگیا تو اسکی زوجہ اسکا ختنہ کرے جیسے اسکی باندی اسکا ختنہ کرسکتی ہو ـ م ـ ویکره له فی حیاته
لبس الحلی والحریر وان ینکشف قدام الرجال او قدام النساء وان یخلو به غیر محرم من رجل
او امرأة او یسافر من غیر محرم من الرجال توقیا عن احتمال المحرم ـ اور خنثیٰ مشکل کو اپنی زندگی مین
زیور و حریر پہننا مکروہ ہو (جیسے بعد موت کے اسکو پہنانا عام مردہ کی طرح مکروہ ہی) اور اسکو مردون یا عورتون
کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہو ـ اور اسکو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ ہو ـ اور اسکو غیر محرم
مردون کے ساتھ سفر کرنا مکروہ ہو تاکہ حرام سے پرہیز ہو ـ وان احرم وقد راهق قال ابو یوسف لا علم
لی فی لباسه لانه ان کان ذکرا یکره له لبس المخیط وان کان انثی یکره له ترکه وقال محمد رح
یلبس لباس المرأة لان ترک لبس المخیط وهی امرأة افحش من لبسه وهو رجل ولا شیء علیه
لانه لم یبلغ ـ اور اگر خنثیٰ مشکل نے احرام باندھا حالانکہ وہ بلوغ کے قریب ہو تو امام ابو یوسف رح نے کہا
کہ مجھے اسکے لباس کا علم نہین ہو اسواسطے کہ اگر وہ مذکر لڑکا ہو تو اسکو سلا ہوا پہننا مکروہ ہو اور اگر وہ لڑکی ہو
تو اسکو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہو ـ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ عورت کا لباس پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت مین
اسکو یہ لباس سلا ہوا ترک کرنا بہ نسبت اسکے زیادہ فاحش ہو کہ وہ مرد ہوکر یہ لباس پہنے اور واضح ہو کہ پہننے سے
اسپر کچھ جرمانہ نہین واجب ہوگا اسواسطے کہ وہ بالغ نہین ہوا ہو ـ مسئلہ ـ من حلف بالطلاق ـ ایک شخص نے
طلاق کی قسم کھائی ـ او عتاق ـ یا عتاق کی قسم کھائی اسطرح کہ ـ ان کان اول ولد تلدینه غلاما
اگر اول فرزند جسکو تو جنی وہ لڑکا ہو ف ـ یعنی زوجہ سے کہا کہ اول فرزند جو تجھے اگر لڑکا ہو تو میرا غلام یا باندی

آزاد ہے یا کہا کہ تجھے طلاق ہے۔ فولدت خنثی لم یقع حتی یستبین امر الخنثی لان الحنث لا یثبت بالشک
پھر یہ عورت ایک بچہ جنی جو خنثیٰ مشکل ہے تو ابھی کچھ طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ خنثیٰ کا حال ظاہر ہو
اسواسطے کہ قسم میں حانث ہونا شک کے ساتھ نہیں ثابت ہوتا ہے ف۔ حتی کہ اگر بعد بلوغ کے بھی حال ظاہر ہو
تو بھی طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگا۔ ولو قال کل عبد لی حر وقال کل امۃ لی حرۃ ولہ مملوک خنثی لم یعتق
حتی یستبین امرہ لما قلنا۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری ملک ہر غلام آزاد ہے یا کہا کہ میری ملک ہر باندی آزاد ہے اور
حال یہ کہ اسکی ملک میں ایک خنثیٰ ہے تو وہ نہیں آزاد ہوگا یہاں تک کہ اسکا حال ظاہر ہو ف۔ پس اگر غلام
ظاہر ہوا تو قسم اول میں آزاد ہوگا نہ دوم میں۔ اور اگر باندی ظاہر ہوئی تو قسم دوم میں آزاد ہوگا نہ اول میں۔
وان قال القولین جمیعا۔ اور اگر اسنے دونوں قول کہے یعنی میری ملک ہر غلام وہر باندی آزاد ہے حالانکہ
اسکی ملک میں خنثیٰ ہے۔ عتق المملوک باحد الوصفین لانہ لیس بمہمل۔ تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ دونوں
وصف میں سے ایک کا یقین ہے اسلیے کہ خنثیٰ ان دونوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہے ف۔ تو وہ بہر حال
ایک قسم میں داخل ہوکر آزاد ہوگیا۔ وان قال الخنثی انا رجل او انا امرأۃ لم یقبل قولہ اذا کان
مشکلا لانہ دعوی یخالف قضیۃ الدلیل وان لم یکن مشکلا ینبغی ان یقبل قولہ لانہ اعلم بحالہ
من غیرہ۔ اور اگر خنثیٰ نے کہا کہ میں مرد ہوں یا کہا کہ میں عورت ہوں تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ خنثیٰ مشکل ہے تو اسکا
قول قبول نہ ہوگا کیونکہ یہ دعوی خلاف مقتضائے دلیل ہے اور اگر وہ مشکل نہ ہو تو اسکا قول قبول ہونا چاہیے اسواسطے
کہ وہ غیر کی نسبت خود اپنے حال سے زیادہ واقف ہے ف۔ تو غیر کی شناخت اسکے خلاف اسکے حق میں قبول نہ ہوگی
وان مات قبل ان یستبین امرہ لم یغسلہ رجل ولا امرأۃ لان حل الغسل غیر ثابت بین الرجال
والنساء فیتوقی لاحتمال الحرمۃ ویتیمم بالصعید لتعذر الغسل۔ اور اگر خنثیٰ اپنا حال ظاہر ہونے کے پہلے
مرگیا تو اسکو مرد یا عورت کوئی غسل نہیں دیگا اسواسطے کہ مردوں وعورتوں میں باہم ایک دوسرے کو غسل دینے کی حلت
ثابت نہیں ہے یعنے حلال نہیں کہ مرد عورت مردہ کو یا عورت مرد میت کو غسل دے تو یہاں بھی حرمت کے احتمال سے
اسکو کوئی غسل نہ دیگا اور وہ پاک مٹی سے تیمم کرا دیا جاوے کیونکہ غسل دینا متعذر ہے۔ ولا یحضر ان کان مراہقا
غسل رجل او امرأۃ لاحتمال انہ ذکر او انثی۔ اور خنثیٰ اگر بلوغ کے قریب پہنچ گیا ہو تو وہ کسی مرد میت یا عورت
میت کے نہلانے میں حاضر نہ ہو اس احتمال سے کہ شاید وہ مرد ہے یا عورت ہو ف۔ یعنی عورت کے احتمال سے وہ
مرد میت کے غسل میں نہ آوے اور مرد کے احتمال سے عورت میت کے غسل میں حاضر نہ ہو۔ وان سجی قبرہ فہو احب لانہ
ان کان انثی یقیم واجبا وان کان ذکرا فالتسجیۃ لا تضرہ۔ اور اگر خنثیٰ کو دفن کرنے میں اسکی قبر پر تسجیہ کیا جاوے
یعنی پردہ کر لیا جاوے تو زیادہ پسندیدہ ہے کیونکہ اگر وہ عورت ہوا تو ہمنے واجب ادا کیا اور اگر وہ لڑکا ہوا تو پردہ کرنا
اسکو مضر نہیں ہے ف۔ اور بنابر قول ذخیرہ در باب پردہ نماز کے یہاں بھی چاہیے کہ اگر بعد بلوغ کے مرا ہو تو پردہ
کرنا احتیاطاً واجب ہو۔ م۔ واذا مات فصلی علیہ وعلی رجل وامرأۃ وضع الرجل مما یلی الامام والخنثی خلفہ
والمرأۃ خلف الخنثی فیؤخر عن الرجل لاحتمال انہ امرأۃ ویقدم علی المرأۃ لاحتمال انہ رجل۔ اور اگر خنثیٰ
مشکل نے انتقال کیا اور اسپر اور ایک مرد کے جنازہ پر اور ایک عورت کے جنازہ پر نماز پڑھی گئی یعنے تینوں جنازوں
کو جمع کر کے سب پر ایکبارگی نماز جنازہ پڑھی گئی تو امام کے متصل مرد کا جنازہ رکھا جاوے اور اسکے بعد خنثیٰ کا جنازہ رکھا
جاوے اور اسکے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جاوے پس خنثیٰ کے جنازہ کو مرد سے اسواسطے پیچھے کیا گیا کہ شاید وہ عورت ہو

اور اسکو عورت سے اسواسطے پہلے کیا گیا کہ شاید وہ مرد ہو ف۔ پھر یہ مستحب ہی اور بنا بر قول ذخیرہ در باب
صف نماز کے یہاں بھی یہ ترتیب احتیاطاً واجب ہونا چاہیے جبکہ وہ بعد بلوغ کے مرا ہو اور مسئلہ اس بنا پر کہ
یہاں بھی ترتیب واجب ہی۔ ولو دفن مع رجل فی قبر واحد من عذر جعل الخنثی خلف الرجل لاحتمال انہ
امرأة ویجعل بینهما حاجز من صعید وان کان مع امرأة قدم الخنثی لاحتمال انہ رجل۔ اور اگر خنثی کو
مرد کے ساتھ ایک ہی قبر میں کسی عذر کی وجہ سے دفن کیا جاوے یعنی کسی عذر کی وجہ سے مرد اور خنثی دونوں کو
ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہی تو خنثی کو مرد کے پیچھے کیا جاوے یعنی مرد کو قبلہ رخ مقدم رکھا جاوے اور اسکے
پیچھے خنثی کو رکھا جاوے اور ان دونوں کے درمیان میں تودۂ خاک سے آڑ کر دی جاوے کیونکہ شاید خنثی مذکور
عورت ہو۔ اور اگر خنثی کو ایک عورت کے ساتھ میں کسی عذر سے ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہو تو خنثی کو قبر کے قبلہ
کی جانب مقدم کیا جاوے کیونکہ شاید وہ مرد ہو ف۔ اور کتاب الجنائز میں معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے شہداے احد میں چند کو ایک ہی قبر میں دفن فرمایا ہی اور تمام حدیث مع تقدیم نماز کے وہاں مذکور ہی۔
وان کان یجعل علی السریر نعش المرأة فهو احب الی لاحتمال انہ عورة۔ اور اگر خنثی مشکل کے تخت
جنازہ پر عورتوں کے مانند نعش ڈالی جاوے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہی کیونکہ شاید وہ عورت ہو ف۔ یعنی جیسے
عورت کے جنازہ پر محرابی طور پر کپڑا ڈالا جاتا ہی اور اسکو عربی میں نعش کہتے ہیں وہ خنثی کے جنازہ پر بھی بنانا
بہتر ہی کہ شاید یہ بھی عورت ہو۔ ویکفن کما تکفن الجاریة وهو احب الی یعنی یکفن فی خمسة اثواب لانہ
اذا کان انثی فقد اقیمت سنة وان کان ذکرا فقد زادوا علی الثلاث ولا باس بذلک۔ اور
خنثی مشکل کو زنانہ لڑکی کا کفن دیا جاوے اور یہی مجھے زیادہ پسندیدہ معلوم ہوا یعنی مؤنث لڑکی کی طرح پانچ
کپڑوں میں خنثی کو بھی کفن دیا جاوے تو بہتر ہی اسواسطے کہ خنثی اگر عورت ہی تو ایک سنت ادا کی گئی اور اگر وہ لڑکا ہی
تو لوگوں نے اسکے کفن میں تین کپڑوں سے زیادہ کیا حالانکہ زیادہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہی۔ ولو مات ابوہ وخلف
ابنا فالمال بینهما عند ابی حنیفة رح اثلاثا للابن سهمان وللخنثی سهم وهو انثی عنده فی المیراث الا
ان یتبین غیر ذلک۔ اور اگر خنثی کا باپ مرا اور اسنے سوائے خنثی کے ایک لڑکا بھی چھوڑا تو مال ترکہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ان دونوں میں تہائی تقسیم ہوگا از انجملہ پسر مذکور کو دو سہام اور خنثی کو ایک سہم دیا جاوے اور میراث
کے حق میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک خنثی مؤنث یعنی لڑکی ہی مگر جبکہ اسکے سوائے دوسرا امر ظاہر ہو ف۔ یعنی
دلیل سے ظاہر ہو جاوے کہ وہ لڑکا ہی تو وہ پسر کی میراث پاویگا۔ وقالا للخنثی نصف میراث ذکر ونصف
میراث انثی وهو قول الشعبی۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خنثی کے واسطے پسر کی نصف میراث اور دختر کی نصف
میراث ہی اور یہ شعبی رح کا قول ہی ف۔ یعنی عامر بن شراحیل شعبی جو علماے تابعین سے ہیں انکا بھی یہی قول ہی
اور اسی کو صاحبین نے لیا ہی اور کفایہ میں کہا کہ عامہ روایات کتب میں امام محمد رح کا قول امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ
ہی حالانکہ قول مصنف اس سے مخالف ہی اور شاید یہ معنی ہوں کہ صاحبین بقیاس قول شعبی رح اختیار کیا ہی۔ و
اختلفا فی قیاس قولہ۔ اور شعبی رح کے قیاس قول پر انہوں نے اختلاف کیا ہی۔ قال محمد رح المال بینهما
علی اثنی عشر سهما للابن سبعة وللخنثی خمسة۔ امام محمد رح نے کہا کہ خنثی و پسر کے درمیان اس قیاس پر مال
کے بارہ سہام کیے جاویں از انجملہ پسر کو سات سہام دیے جاویں اور خنثی کو پانچ سہام دیے جاویں۔ وقال
ابو یوسف رح المال بینهما علی سبعة للابن اربعة وللخنثی ثلثة لان الابن یستحق کل المیراث عند الانفراد

والخنثیٰ ثلثہا الا ربع - اور ابو یوسف رح نے اس قیاس پر کہا کہ مال کے سات سہام کیے جاوین ازانجملہ پسر کو
چار سہام دیے جاوین اور خنثیٰ کو تین سہام دیے جاوین اسواسطے کہ تنہائی کی صورت مین پسر کل میراث کا مستحق تھا
اور خنثیٰ فقط تین چوتھائی کا مستحق تھا ف - کیونکہ اسکو حصہ دختر کا نصف اور حصہ پسر کا نصف ملنا چاہیے اور دختر
کا حصہ تنہائی مین نصف مال ہے تو اسکا آدھا ایک چوتھائی مال ہوا اور پسر کا حصہ تنہائی مین کل مال ہے تو اسکا آدھا
نصف مال ہوا پس ملاکر تین چوتھائی ہوا تو ہم کہتے ہین کہ اگر تنہا پسر ہو تو کل مال پاوے اور تنہا خنثیٰ ہو تو تین چوتھائی
پاوے - فعند الاجتماع یقسم بینہما علی قدر حقیہما فیضرب بثلثۃ وذلک یضرب باربعۃ فیکون سبعۃ
پس جب لڑکا و خنثیٰ دونون جمع ہوئے تو دونون مین مال کو دونون کے مقدار حق پر تقسیم کیا جاوے کہ خنثیٰ کو
۳ - کے حساب سے اور پسر کو چار کے حساب سے شریک کیا جاوے تو کل مال کے سات سہام ہوے ف
جسمین سے خنثیٰ کو ۳ - سہام دیے جاوین پسر کو چار سہام دیے جاوین - اور یہ بھی شعبی رح کے قول پر مجاز کا قیاس
ہے اور امام محمد رح نے شعبی رح کے قول پر دوسرے طور سے قیاس کیا چنانچہ شیخ مصنف رح نے ذکر کیا کہ - ولمحمد ان
الخنثیٰ لو کان ذکرا یکون المال بینہما نصفین وان کان انثیٰ یکون المال بینہما اثلاثا فاحتجنا الی
حساب لہ نصف وثلث واقل ذلک ستۃ - اور امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ یعنے امام محمد رح نے جو کل بارہ سہام
مین سے پسر کو ۷ - اور خنثیٰ کو ۵ - دولائے تو اسکی دلیل یہ ہے کہ خنثیٰ اگر مذکر ہو تو کل مال ان دونون مین نصفا نصف
ہوا اور اگر خنثیٰ لڑکی ہو تو کل مال ان دونون مین تین تہائی ہو (جیسے شعبی رح کا قول ہے کہ خنثیٰ کو نصف حصہ پسر اور
نصف حصہ دختر دینا چاہیے) پس ہمکو ایسے عدد کی حاجت پڑی جسکا نصف و تہائی مستقیم ہو اور کمتر ایسا عدد چھ ۶ - ہے - ففی
حال المال بینہما یکون نصفین لکل واحد منہما ثلثۃ - وفی حال اثلاثا للخنثیٰ سہمان وللابن اربعۃ - پس خنثیٰ
کو لڑکا فرض کرنے کی حالت مین مال دونون مین نصفا نصف ہوگا کہ دونون مین سے ہر ایک کے واسطے تین سہام ہونگے
اور ایک حال مین کہ جب خنثیٰ کو لڑکی فرض کرین تو کل مال ان دونون مین تین تہائی ہوگا کہ خنثیٰ کو دو سہام اور پسر کو چار سہام
ملینگے - فسہمان للخنثیٰ ثابتان بیقین ووقع الشک فی السہم الزائد فینصف فیکون لہ سہمان ونصف
پس ثابت ہوا کہ خنثیٰ کے لیے دو سہام تو یقینی ہین اور شک صرف ایک سہم زائد مین ہے (جو لڑکا فرض کرنے مین اسکو
ملتا تھا) تو اسی سہم کو دو حصہ کر دیا جاوے پس خنثیٰ کے واسطے دو سہام و نصف سہم ہوا - فانکسر فاضعف لیزول
الکسر - لیکن کسر واقع ہوگئی تو ہمنے اصل مخرج یعنے چھ کو دوچند کر دیا تاکہ کسر جاتی رہے - فصار الحساب من اثنی
عشر - تو اب بارہ سے حساب ہوگیا ف - اور کسر واقع نہوگی - بیان یہ کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے مین ۶ - خنثیٰ کے
اور ۶ - پسر کے ہوتے ہین اور خنثیٰ کو لڑکی فرض کرنے مین خنثیٰ کے لیے ۴ - اور پسر کے لیے ۸ - ہوے پس ۴ - مین
تو شک نہین ہے اور فقط دو صرف دو زائد مین ہے جو چھ مین ہین تو ان دو کو نصف کرکے چار مین ملا دیا - فللخنثیٰ خمسۃ وللابن
سبعۃ - تو خنثیٰ کے واسطے پانچ سہام ہوئے اور پسر کے واسطے سات سہام ہوے ف - اور مترجم کا زعم یہ ہے کہ
حضرت شعبی رح کے قول پر امام ابو یوسف رح کا قیاس اقرب واوجہ ہے - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - ولابی حنیفۃ رح
ان الحاجۃ ہہنا الی اثبات المال ابتداء والاقل وہو میراث الانثیٰ متیقن بہ وفیما زاد علیہ شک
فاثبتنا المتیقن بہ قصرا علیہ لان المال لا یجب بالشک - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ یہان ابتداء سے
مال ثابت کرنے کی حاجت ہے اور لڑکی کی میراث جو کمتر ہے یہان یقینی ہے یعنے بالیقین اسکو حصہ دختر سے کم نہین ہو سکتا
اور اس سے زائد مین شک ہے تو ہمنے یقینی حصہ کو اسکے لیے ثابت کرکے اسیپر مقصور کر دیا اسواسطے کہ شک کے ذریعہ

سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ ف۔ پس مال کے تین حصہ کرکے ایک حصہ یقینی خنثیٰ کے واسطے دیا اور باقی پسر کو دیا۔ لیکن اعتبار وجود یہ ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ میں پسر کو دو سہام لانا یقینی نہیں ہے کیونکہ نصف سے زائد میں اسکے واسطے شک ہے تو نصف اسکے واسطے کیونکر شک کے ساتھ ثابت کیا۔ واضح ہو کہ امام ابوحنیفہؒ کے صرف اقوال تو جسقدر صحیح اسناد سے پہنچے وہ امامؒ کے اقوال ہیں اور رہے انکے دلائل اور وجوہ استنباط و اجتہاد تو وہ خود امامؒ سے منقول نہیں ہیں الا بہت قلیل۔ پھر صاحبین میں سے زیادہ تر امام محمدؒ نے امامؒ کے کل استنباط اکثر آثار۔ مؤطا وغیرہ میں بیان کیے اور باقی مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے استنباط کیے ہیں۔ ولہٰذا امامؒ کے دلائل کا انہیں بیانات پر منحصر ہونا ضرور نہیں ہو سکتا پس شاید کہ امامؒ کے واسطے دلائل اجتہادی اقویٰ ہوں جو معلوم نہیں ہوئے ہیں۔ اور مترجم کے نزدیک اس مقام پر غور و دلیل یوں اولیٰ ہے کہ خنثیٰ بالیقین مانند پسر کے نہیں اسطرح کہ اسکے ساتھ سوائے ذکر کے دوسری علامت نہ ہو اگرچہ وہ قوت ذکر کی وجہ سے مذکر کے حکم میں ہو جاوے پس اسکا نازل ہونا معلوم ہے اور تردد اس امر میں ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو جب یہ بات معلوم ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ خنثیٰ کے ساتھ میں پسر دو سہام کا اور خنثیٰ ایک سہم کا مستحق بظن غالب ہے اور خنثیٰ نصفا نصف کا مستحق بگمان مضطرب و مشکوک ہے اور مال ایسی چیز ہے کہ ظن غالب کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ دو گواہوں کی گواہی پر جو خبر احاد اور مظنون سے زیادہ نہیں ہے ثبوت ہو جاتا ہے چنانچہ شہادات میں یہ مسئلہ مذکور ہو چکا ہے پس بیٹے پسر کے واسطے مال میں دو تہائی کا استحقاق پایا اور خنثیٰ کے واسطے بوجہ شک کے تہائی سے زائد کا استحقاق نہیں پایا کیونکہ شک سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ **وصار کما اذا کان الشک فی وجوب المال لسبب آخر فانہ یوخذ فیہ بالمتیقن بہ کذا ہذا۔** اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے سبب سے (سوائے سبب میراث کے) مال واجب ہونے میں شک ہو تو وہاں بھی متیقن لیا جاتا ہے (اور مشکوک چھوڑ دیا جاتا ہے) پس اسی طرح سبب میراث میں بھی یہی حکم ہوگا ف۔ کہ مقدار متیقن کو لیا جائیگا اور مشکوک نہیں ثابت ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اسباب دیگر کی مثالیں بہت ہیں از انجملہ دو مثال ذکر کرتا ہوں۔ اول یہ کہ زید نے اقرار کیا کہ عمرو بکر کے دراہم ہیں اور بیان سے پہلے بیمار ہو کر مر گیا تو دراہم لفظ جمع ہے پس اگر عربی میں اقرار ہو تو کمتر جمع ۳ ہے کہ اس سے کم نہیں پس اسی متیقن کا حکم ہوگا اور اردو فارسی میں کمتر جمع دو عدد متیقن ہے پس اس سے زائد مشکوک ہے تو زائد کا حکم نہیں دیا جائیگا مگر اسکے بکر گواہ قائم کرے ولیکن اقرار کے سبب سے متیقن سے زائد کا حکم نہ ہوگا۔ مثال دوم یہ کہ دو گواہوں نے بکر کے واسطے زید پر دو ہزار درم کی گواہی میں اتفاق کیا یعنی ایک گواہ نے دو ہزار درم کی اور دوسرے نے دو ہزار پانچ سو درم کی گواہی دی اور زید بھی دو ہزار پانچ سو درم کا مدعی ہے تو جسقدر پر دونوں نے اتفاق کیا یعنی دو ہزار درم کا حکم دیا جائیگا کیونکہ گواہی غلبۃ الظن ہے تو مقدار متفق پر حکم ہوگا اور ایک گواہ کا قول مشکوک ہے تو شک سے کچھ ثابت نہیں ہوگا اسی طرح یہاں بھی پسر کی میراث قدر دو تہائی میں ظن غالب ہے کیونکہ جب خنثیٰ کا مذکر ہونا مشکوک ہے تو یہ مستلزم ہے کہ اسکا مقابل ظن غالب ہے یعنی وہ پسر کے واسطے ہے اور خنثیٰ کو صرف تہائی ملیگا کیونکہ زائد مشکوک ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ سب اس صورت میں کہ حصص میراث میں خنثیٰ کے واسطے لڑکا فرض کرنے میں زیادہ حصہ نکلتا ہو اور لڑکی فرض کرنے میں کم ہوتا ہو جیسے مثال مذکورہ میں کہ میت کا لڑکا و خنثیٰ ہے تو یہی حکم ہے جو مذکور ہوا کہ خنثیٰ کو دختری کا حصہ دیا جائیگا۔ **الا ان یکون نصیبہ اقل لو قدرناہ ذکرا فحینئذ یعطی نصیب الابن فی تلک الصورۃ لکونہ متیقنا بہ۔** لیکن اگر یہ صورت ہو کہ اگر ہم خنثیٰ کو لڑکا فرض کریں تو اسکو جسقدر ملتا ہے وہ کمتر حصہ ہو تو ایسی صورت میں خنثیٰ کو پسری حصہ دیا جائیگا کیونکہ یہی متیقن ہے ف۔ مثلاً یہ تو ظاہر ہے کہ پسر فرض کرنے میں اسکے واسطے دختر کے برابر کمتر حصہ کیونکر ہوگا۔ اسکا بھید یہ ہوتا ہے کہ دختر کا

دو حصہ قرآن مجید مین مفروض ہی جبکہ اسکے ساتھ مین پسر نہو یعنے وہ عصبہ نہو تو ایک کے واسطے نصف ہی اور دو کے واسطے
دو یا دو کے واسطے دو تہائی ہی اور رہا پسر تو وہ ہر حال عصبہ ہی کہ مفروضہ حصہ وارثون کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب پسر کے واسطے
ہی پس ممکن ہی کہ مفروضہ حصہ وارثون کو دینے کے بعد حصہ دختر سے برابر یا کم بچے تو ایسی صورت مین ظاہر ہی کہ اس سے کم نہین
ہو سکتا تو تیقن کی وجہ سے یہ دیا جاوے - وہو ان یکون الورثۃ زوجا واما واختا لاب وام ہی خنثیٰ
اور اسکی صورت ایک یہ کہ میت عورت نے اپنا شوہر و مان و ایک بہن سگی جو مان و باپ کی طرف سے ہی اور یہی خنثیٰ
ہی چھوڑی - او امرأۃ واخوین لام واختا لاب وام ہی خنثیٰ - یا دوسری صورت یہ کہ میت مرد نے اپنی زوجہ
اور مان کی طرف سے دو بھائی اور مان و باپ کی طرف سے ایک بہن جو خنثیٰ ہی چھوڑی ف - ان دونون صورتون
مین خنثیٰ کو دونون حصص مین سے کمتر ملتا ہی - فہذا فی الاولے للزوج النصف وللام الثلث والباقی
للخنثیٰ وفی الثانیۃ للمرأۃ الربع وللاخوین لام الثلث والباقی للخنثیٰ - چنانچہ ہمارے نزدیک اول مسئلہ
مین شوہر کو نصف اور مان کو تہائی دیکر باقی خنثیٰ کے واسطے ہی اور دوسرے مسئلہ مین عورت کے واسطے چوتھائی اور
دونون مادری بھائیون کے واسطے تہائی ہی اور باقی اس خنثیٰ کے واسطے ہی ف - پس یہ کل اسکو دیا جاوے
لانہ اقل النصیبین فیہما واللہ تعالی اعلم بالصواب - اسواسطے کہ دونون مسئلون مین یہی دونون حصہ مین
سے کمتر ہی واللہ تعالے اعلم بالصواب ف - حالانکہ اگر اسکو دختر فرض کرین تو اسکے واسطے نصف ہی اور دونون
مسئلون مین اسکو نصف سے کم ملا اور یہی پسر کو ملتا کیونکہ وہ عصبہ ہوتا ہی کہ اہل فرائض کے بعد جو بچے وہ پاتا ہی تو اسکو دونون
مسئلون مین یہی دیا جائیگا پس خلاصہ حکم یہ نکلا کہ خنثیٰ اگر پسر کے ساتھ ہو تو اسکو دختری حصہ ملیگا اور اگر ایسے وارثون کے
ساتھ ہو کہ اسکو دختر فرض کرنے مین زیادہ ملتا ہی اور پسر فرض کرنے مین کم ملتا ہو تو اسکو پسر فرض کرنے کا کم حصہ دیا جائیگا
کیونکہ اصل جب یہ قرار پائی کہ مفروض متیقن ہی تو خنثیٰ کو کسی حال مین قوی حصہ ملنے کی قوت نہوگی پس پسر کے ساتھ جو
تو اسکا حال بیان ہو چکا اور بیان دیگر اصحاب فرائض کے ساتھ مین ہم دیکھتے ہین کہ انکا مفروضہ قطعی ہی اور خنثیٰ مین
تردد ہی اسواسطے کہ دختر ہونا قطعی نہین حالانکہ دختر فرض کرنے مین وہ اصحاب فرائض کے مال مین کمی کرتا ہی تو بعینہ اسکو
نازل کر دیا اور اس سے مترجم کی تحریر استدلال کی تقریب ہو گئی واللہ سبحانہ تعالے اعلم بالصواب۔

مسائل شتی - مسائل متفرقہ

واضح ہو کہ علمائے مصنفین خصوص فقہاء کی کتابون مین اکثر کتب کے بعد مسائل متفرقہ کا باب علیحدہ لگایا گیا ہی اور اسمین
ایسے مسائل بیان کرتے ہین جو کسی کتاب و باب خاص سے متعلق نہین اگرچہ انکو خصوصیت کسی باب سے زیادہ ہو
اور بعض نے کہا بلکہ اپنے موقع سے چھوٹ گئے ہین پس امام مصنف رح نے یہان جسقدر مسائل بیان فرمائے ہین چاہیے
کہ انکے تعلقات کو کتب و ابواب سابقہ مین لحاظ رکھین اور مترجم بھی انشاء اللہ تعالے بعض مسائل کو لاحق کریگا ومن
اللہ تعالی التوفیق و ہو حسبی ونعم الوکیل - قال واذا قری علی الاخرس کتاب وصیۃ فقیل لہ انشہد
علیک بما فی ہذا الکتاب فاومی برأسہ ای نعم او کتب - مسئلہ - اگر کسی گونگے کو اسکی وصیت کی تحریر
سنائی گئی پھر کہا گیا کہ جو کچھ اس تحریر مین ہی کیا ہم تجھپر اسکی گواہی دین پس اسنے اپنا سر ہلایا کہ ہان یا اسنے لکھ دیا کہ
ہان ف - تو اسکا حکم کیا ہی - جواب جامع صغیر یہ کہ - فاذا جاء من ذلک ما یعرف انہ اقرار فہو جائز - یعنی
جب گونگے کی طرف سے ایسی بات پائی جاوے جو معروف ہو کہ یہ اقرار ہی تو یہ جائز ہی ف - پس حاصل یہ کہ جب گونگا

کا سمجھ جاتا اور جواب ایسے طور پر ہو کہ اسکے روزمرہ کے برتاؤ سے اسکے اشارات وغیرہ سے یہ امر معروف ہو کہ اسنے
اقرار کیا ہو تو اسکو جائز ہے کہ اسکے اقرار کی گواہی دیں اور اس سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہوگیا اور یہ شرط نکلی
کہ گونگے کا اشارہ معروف و مفہوم ہونا چاہیے اور اسکا لکھ دینا بھی معتبر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے مطبع اودھ اخبار میں
گونگا خوشنویس دیکھا جو برابر کتابت کرتا ہے اور تحریری ذریعہ سے جواب و سوال کرتا ہے۔ پس یہ فرضی مسئلہ نہیں جیسا
بعض لوگوں نے زعم کیا ہے۔ م۔ بالجملہ گونگے میں اشارہ معروفہ کے اقرار پر مدار حکم جائز ہے بشرطیکہ معاملات میں ہو نہ حد
میں۔ ولا یجوز ذلک فی الذی یعتقل لسانہ۔ اور جس شخص کی زبان بند ہوگئی اسکے حق میں یہ بات نہیں جائز ہے ف یعنی
پہلے وہ باتیں کرتا تھا پھر کسی وجہ سے اسکی زبان بند ہوگئی تو اسکے اشارہ پر مدار نہوگا جبکہ امتداد سے اشارہ معروفہ نہو جاوے
اور یہی قول سفیان ثوری و احمد و اوزاعی رح کا ہے۔ ع۔ وقال الشافعی رح یجوز فی الوجہین لان المجوز انما ہو العجز
وقد شمل الفصلین۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اشارہ معروفہ پر مدار جائز ہے کیونکہ اسی عاجزی
کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور یہ دونوں صورتوں کو شامل ہے ف کہ جیسے گونگا عاجز ہے اسی طرح جسکی زبان بند ہوگئی ہے وہ
کلام سے عاجز ہے۔ اگر کہا جاوے کہ گونگا اصلی عاجز ہے اور جسکی زبان بند ہوئی وہ عارضی ہے۔ جواب دیا کہ۔ ولا فرق بین الاصلی
والعارضی کالوحشی والمتوحش من الاہلی فی حق الذکاۃ۔ عاجزی اصلی میں اور عاجزی عارضی میں کچھ فرق حکم نہوگا
جیسے ذکاۃ اضطراری کے بارہ میں شکار اصلی وحشی میں اور پالتو کے متوحش ہوجانے میں فرق نہیں ہوتا ہے ف یعنی قیاس کیا کہ ذکاۃ
اضطراری کا حکم اسوقت جائز ہوتی ہے کہ اختیاری طور پر حلق پر ذبح کرنے سے عاجزی ہو جیسے وحشی ہرن کو تیر کے ذریعہ سے حلال کئے
کی طرح حلال ہونے کا حکم ہے اور ہرن اصلی وحشی مخلوق ہے اسی طرح جو پالتو اونٹ مثلاً متوحش ہوجاوے تو اسمیں بھی بالاتفاق ذکاۃ
اضطراری جائز ہے حالانکہ توحش عارضی ہے اسی طرح عاجزی کلام خواہ اصلی گونگا ہو یا عارضی زبان بند ہو دونوں میں یکسان
حکم ہے کہ اسکے اشارہ معروفہ یا کتابت وغیرہ سے جس طرح معروف ہوجاوے جواز کا حکم ہوگا۔ لیکن ہمارے علماء رح نے
دونوں میں فرق کیا ہے۔ والفرق لاصحابنا رحمہم اللہ تعالی ان الاشارۃ انما تعتبر اذا صارت
معہودۃ معلومۃ۔ اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی کے واسطے فرق اخرس و معتقل میں یہ وجہ ہے کہ اشارہ جبھی
معتبر ہوتا ہے کہ وہ معہود و معلوم ہوجاوے ف یعنی ایک مدت دراز تک تجربہ و خویش و اقارب و احباب و ہمسایہ
سے معہود ہوجاوے کہ جب یہ گونگا یوں حرکت کرتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے۔ وذلک فی الاخرس دون المعتقل
لسانہ۔ اور ایسا تجربہ صرف گونگے میں ہوا ہے نہ اس شخص میں جسکی زبان بند ہوگئی ف کیونکہ وہ بیچارہ ابھی اس
حالت میں مبتلا ہوا ہے۔ حتی لو امتد ذلک وصارت لہ اشارات معلومۃ قالوا ہو بمنزلۃ الاخرس۔ حتی کہ اگر
اسکی زبان بند ہوئے بھی زمانہ دراز ہوگیا اور اسکے اشارات بھی معلوم ہوگئے تو مشائخ نے کہا کہ وہ بھی اخرس کے
مانند ہوگیا ف پس محل اختلاف یہ کہ قریب العہد معتقل ہو تو ہمارے نزدیک اشارہ پر مدار نہوگا اور شافعی رح
کے نزدیک جواز ہے۔ اور ہر چند کہ اصل اسمیں یہی کہ اسکا اشارہ معہود و مفہوم ہو اور کبھی فی الحال بوجہ قریب المرگ ہونے
کے ضرورت ہوتی ہے لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ ہو تو وہ افراط و تفریط کرینگے۔ لہذا کہا گیا کہ ایک سال تک زبان
بند ہونے کا زمانہ دراز ہو۔ التمرتاشی۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ موت تک بند رہے اور متاخرین نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے
کما فی الکفایہ۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں روایتوں میں توفیق یہ ہے کہ ایک سال تک زبان بند ہو تو اسکے اشارہ پر حکم ہوگا
لیکن یہ وصیت جبھی جائز رہیگی کہ وہ موت تک زبان بند رہے ورنہ جب بولنے لگا تو اشارہ کا حکم جو بوجہ عاجزی کے تھا
باطل ہوگیا اور اب صحیح زبان سے اقرار ضرور ہے۔ وہذا ہو الصحیح واللہ تعالی اعلم۔ م۔ بالجملہ فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ

اشارہ جب تک سال کی مدت گذر نے میں معہود ہو تو مثل اخرس کے ہوگا پس معتقل کا اشارہ اس سے کم میں معتبر ہوا ولان التفریط جاء من قبلہ حیث اخر الوصیۃ الی ہذا الوقت اما الاخرس فلا تفریط منہ اور اسی وجہ سے بھی فرق کیا گیا کہ معتقل ہی کی جانب سے یہ قصور ہوا کہ اسنے وصیت کو اس وقت تک تاخیر کیا کہ زبان بند ہو گئی (ق شرح نے بھی اسکا لحاظ نہیں رکھا) اور رہا اخرس تو اسکی جانب سے کوئی تقصیر نہیں ہے ف پس اسکا اشارہ معتبر ہوا۔ شارح الافکار میں اعتراض کیا کہ اس دلیل سے تو نکلا کہ جسکی زبان بند ہوئی اُسکی تقصیر کی وجہ سے اسکا اشارہ کبھی قبول نہ ہوگا حالانکہ اوپر لکھا کہ امتداد میں قبول ہے تو دونوں کلاموں میں مخالفت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض ساقط ہے اور جواب یہ کہ جسکی زبان بند ہوئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک اسکے بعد زندہ رہا تو اسکی طرف سے کچھ تقصیر نہیں کیونکہ اسقدر دراز زمانہ سے وصیت لازم نہ تھی پس تقصیر اسی حالت میں کہ جب اتنا زمانہ دراز ہونے پاوے کہ جو پھر امام شافعی رح کے قیاس سے فرق کرنے کا تیسرا جواب دیا کہ۔ ولان العارضی علی شرف الزوال دون الاصلی فلا یتقایسان۔ فرق اس دلیل سے کہ عارضی عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہوئی ہے نہ اصلی تو دونوں کو باہم قیاس نہیں کر سکتے ہیں ف یعنی کلام کرنے سے اگر عارضی طور پر عاجز ہوا تو ممکن ہے کہ پھر اصلی حالت پر عود کرے بخلاف اصلی کے جب پیدائشی گونگا ہو تو امید زوال نہیں ہے پس گویا دونوں میں ضد ہے کیونکہ ایک میں اصلی گویائی ہے اور دوم میں اصلی گونگا ہے اور سادل میں عارضی زبان بند ہوئی تو جب یہ اصلی نہیں تو زوال پذیر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ذکوۃ اضطراری کے لیے اصلی وحشی وعارضی متوحش میں جسکو آبدہ کہتے ہیں اسی قیاس سے فرق نہیں ہے حالانکہ تم کہتے کہ اصلی وعارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ جواب یہ کہ ہاں بے شک عارضی واصلی میں باہم قیاس کی مجال نہیں ہو سکتی ہے۔ وفی الآبدۃ عرفناہ بالنص۔ اور آبدہ میں ذکوۃ اضطراری جائز ہونے کو ہمنے نص سے جانا ہے ف قیاس سے نہیں جانا کیونکہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔ مسئلہ دیگر۔ قال واذا کان الاخرس یکتب کتابا اویومی ایماء یعرف بہ فانہ یجوز نکاحہ وطلاقہ وعتاقہ وبیعہ وشراءہ ویقتص لہ ومنہ ولا یحد ولا یحد لہ جامع صغیر میں ہے کہ اخرس اگر کچھ لکھتا ہو یعنی مافی الضمیر ادا کرتا ہو یا ایسا اشارہ کرتا ہو جو اس سے معروف ہے یعنی لوگ اسکے اس اشارہ کو اس معنی میں پہچانتے ہوں تو اسکا نکاح وطلاق وعتاق وخرید وفروخت جائز ہے اور اسکے واسطے قصاص لیا جائیگا اور اس سے بھی قصاص لیا جائیگا اور حد نہیں مارا جائیگا اور نہ اسکے لیے دوسرے کو حد ماری جائیگی ف مراد یہ کہ اگر اسنے بذریعہ تحریر کتابت کے کسی کو قتل عمد کرنے کا اقرار کیا یا اشارہ معروفہ سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص لیا جائیگا اور اسی طرح اسکے دعوی واثبات سے قاتل سے قصاص لیا جائیگا لیکن اگر اسنے کسی کو قذف و تہمت زنا کا اسطرح اقرار کیا یا اثبات کیا یا خود زنا یا سرقہ یا شراب خواری کا اقرار کیا تو حد نہیں ماری جائیگی نہ اسکے لیے دوسرے سے مثلا حد قذف لیجائیگی کیونکہ یہ صریح اقرار نہیں ہے۔ باجملہ اسکے لکھنے واشارہ معروفہ پر مدار احکام ہے۔ اما الکتابۃ فلان الکتاب ممن نای بمنزلۃ الخطاب ممن دنی۔ نوشتہ میں دلیل یہ کہ کتابت ایسے شخص سے جو دور ہے یعنی غائب ہے بمنزلہ خطاب قریب کے ہے ف یعنی تحریر کتابت بمنزلہ خطاب کے ہوتی ہے لیکن صریح خطاب نہیں ہے پس جن امور میں صریح خطاب شرط ہے اور وہ حدود مذکورہ ہیں انمیں کافی نہیں ورنہ کافی ہے۔ الا تری ان النبی علیہ السلام ادی واجب التبلیغ مرۃ بالعبارۃ وتارۃ بالکتابۃ الی الغیب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رسالت الٰہی عزوجل پہونچانے کا فرض کبھی تو خطاب عبارت سے ادا کیا اور کبھی غائبوں کو بذریعہ تحریر کتابت کے ادا فرمایا ف چنانچہ ہرقل بادشاہ روم کو اور مقوقس شاہ مصر اور کسریٰ فارس وغیرہم کو بذریعہ فرمان کے دعوت اسلام فرمائی لیکن

آپ کی طرف سے اعتماد تھی کہ اپنی حیات شریف میں خود ہی اسکو خوب کر دیا ورنہ آپ کا فرض رسالت بذریعہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے تمام عالم میں ساری ہو گیا اسی وجہ سے انکی خلافت نبوت کہلائی اور بعد اسکے سلطنت اسلام کا نام ہوا اور جیسے آپ کی رسالت میں خلافت عمدہ ہونا فرض ہو اسی طرح ہر عاقل جانتا ہو کہ اسلام میں اول سلطان بھی دیگر اسلام سے بہتر ہونا فرض ہو کیونکہ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیگر انبیاء علیہم السلام پر شرف ہو اسی طرح آپ کی امت کو اور آپ کی خلافت کو اور آپ کے دین اسلام کی سلطنت کو بھی شرف منصوص ہو اور خلافت معروف ہو اور سادل سلطان حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ پس معلوم ہوا کہ لکھنا غائب سے بمنزلۂ خطاب ہو۔ ۔ والمجوز فی حق الغائب العجز۔ اور غائب کے حق میں جو امر کہ کتابت کو جائز کرنے والا ہو وہ یہی عاجزی ہو ف۔ یعنی خطاب کرنے سے وہ عاجز ہو اسی سے اسکی طرف سے کتابت نے خطاب کا کام دیا پس عاجزی خطاب اسکی علت ہو۔ وہو فی الاخرس اظہر والزم۔ اور خطاب سے عاجز ہونا اخرس کے حق میں زیادہ ظاہر ولازم ہو ف۔ یعنی خوب ظاہر ہو کہ اخرس اس سے عاجز ہو اگرچہ حاضر ہو اور برابر لازم ہو کہ کبھی اس سے یہ عاجزی دور نہیں ہوتی بخلاف غائب کے کہ وہ جب حاضر ہوا تو خطاب کر سکتا ہو پس جب اسکے حق میں کتابت جائز تو اخرس کے حق میں بدرجۂ اولیٰ جائز ہو تو یہ قیاس جلی ہو کہ منصوص سے اسمیں علت زیادہ موجود ہو۔ ثم الکتابۃ علی ثلث مراتب مستبین مرسوم وہو بمنزلۃ النطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا ومستبین غیر مرسوم کالکتابۃ علی الجدار واوراق الاشجار وینوی فیہ لانہ بمنزلۃ صریح الکنایۃ فلا بد من النیۃ وغیر مستبین کالکتابۃ علی الہواء والماء وہو بمنزلۃ کلام غیر مسموع فلا یثبت بہ الحکم۔ پھر واضح ہو کہ کتابت کے تین مرتبے ہیں (کیونکہ وہ مستبین ہوگی یا نہوگی یعنی ظاہر ہوگی بذریعہ نقوش کے یا نہوگی پھر جو ظاہر ہو وہ بطور رسم معہود ہوگی یا نہوگی) اول وہ کتابت جو مستبین مرسوم ہو یعنی اسکے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موافق رسم معہود کے ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ پر بعنوان از فلان بجانب فلان لکھنا اس زمانہ میں معہود ہو اور ایسی کتابت کا حکم یہ کہ وہ غائب وحاضر کے حق میں بمنزلۂ گفتگو کے ہو بنا بر قول مشائخ کے یعنی جبکہ یہ امر ثابت ہو جاوے کہ یہ فلان غائب نے لکھی یا جو سامنے حاضر ہو اسنے سامنے لکھی اور مقصود بھی اعلام ہو تو یہ بمنزلۂ خطاب زبانی وگفتگوے لسانی ہو پس گفتگو سے جو احکام ثبوت ہوتے ہیں وہ اس سے بھی ثابت ہونگے سوا اسکے کہ صریح وکتابت کا فرق ہو)۔ دوم وہ کتابت کہ مستبین ہو مگر مرسوم نہو یعنی موافق رسم معہود کے از فلان بجانب فلان معنون نہو جیسے دیوار پر یا درخت کے پتوں پر لکھے تو ایسی کتابت میں حکم یہ کہ لکھنے والے کی نیت پر مدار ہوتا ہو کیونکہ یہ بمنزلۂ صریح کنایہ کے ہو (یعنی جیسے زوجہ کو کہا کہ مجھسے تجھسے کچھ علاقہ نہیں ہو تو نیت پر مدار ہو کہ اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق ہو جائیگی ورنہ نہیں) پس اسمیں نیت ضروری ہو۔ سوم ایسی کتابت جو مستبین نہو یعنی نقوش سے ظاہر ہی نہو جیسے ہوا یا پانی پر لکھا تو یہ بمنزلۂ کلام غیر مسموع کے ہو یعنی ایسا کلام جسکو کہنے والے نے خود بھی نہیں سنا پس اس سے کوئی حکم نہیں ثابت ہوگا ف۔ اور اسی سے کہا گیا کہ قرارت نماز کے بارہ میں اختیار یہ کہ خود سنے اور یہی جمہور کا مختار ہو اگرچہ کرخی رح کے نزدیک کتر اختیار یہ کہ حروف کی تصحیح ہو جاوے اور مترجم نے اپنے مقام پر اسکی تحقیق لکھی ہو اور تنبیہ یہ کہ قرارت میں جبکہ غیر مسموع ہو اور کتابت غیر مستبین میں فرق یہ کہ قرارت درحقیقت ہو اور کتابت درحقیقت نطق نہیں ہو فاحفظہ۔ م۔ یہ سب کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارۃ فجعلت حجۃ فی حق الاخرس فی حق ہذہ الاحکام للحاجۃ الی ذلک لانہا من حقوق العباد

ولا تختص بلفظ دون لفظ وقد تثبت بدون اللفظ۔ رہا اشارہ معہودہ تو وہ اخرس کے بارہ میں ان احکام مذکورہ میں اسواسطے حجت قرار دیا گیا کہ اسکی حاجت درپیش ہے۔ (مثلاً نکاح وخرید وفروخت وغیرہ میں ثبوت کیلئے اخرس کی جانب سے ایجاب قبول کی حاجت ہے) اسواسطے کہ یہ بندوں کے حقوق میں سے ہیں اور انکو کسی خاص لفظ سے اختصاص بھی نہیں کہ فلان الفاظ سے ہوں اور فلان الفاظ سے نہوں اور کبھی بدون لفظ کے بھی ثابت ہوجاتے ہیں ف۔ حتیٰ کہ بیع تعاطی میں لین دین کے فعل سے بیع ہو جاتی ہے تو لفظ کی بھی ضرورت نہیں ہے پس جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہے تو انمیں اشارہ معہود بمنزلہ عبارت کے قرار دیا گیا کیونکہ کسی خاص لفظ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ بعض میں لفظ ہی کی خصوصیت نہیں ہے۔ والقصاص حق العبد ایضا۔ اور قصاص بھی بندہ کا حق ہے ف۔ تو اسمیں بھی ضرورت کی وجہ سے اشارہ اخرس کو حجت ٹھہرایا گیا خلاصہ یہ کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہے حالانکہ اخرس سے لفظ معروف کی ناامیدی ہے تو ضرورت کی وجہ سے اسکے اشارہ معہودہ کو بجائے لفظ قرار دیا گیا۔ ولا حاجۃ فی الحدود لانہا حق اللہ تعالیٰ ولانہا تندری بالشبہات۔ اور حدود میں کوئی حاجت ثابت نہیں ہوتی ہے اسواسطے کہ حدود تو خالص حقوق الٰہی عزوجل میں ہیں وہ غنی حمید ہے اور اسواسطے کہ حدود ایسی چیز ہیں کہ وہ شبہات سے ساقط ہوجاتی ہیں ف۔ حالانکہ صریح کلام کی بہ نسبت پھر بھی اسمیں شبہہ موجود ہے۔ اور قصاص میں اگرچہ بندہ کا حق متعلق ہے لیکن اگر اخرس کو کسی نے زنا کی تہمت دی تو اخرس کے اشارہ سے اسپر مطالبہ قائم نہوگا کیونکہ ایسی بد اخلاقی پر کسی مسلمان کو حد مارنا فواحش کا شیوع ہے اور مطالبہ صریح متحقق نہیں۔ ولعلہ کان مصدقا للقاذف فلا یحد للشبہۃ۔ اور شاید کہ وہ اپنے اشارہ میں قذف کرنے والے کی تصدیق کرنے والا ہو (نہ مطالبہ کرنے والا) تو شبہہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی۔ ولا یحد ایضا بالاشارۃ فی القذف لانعدام القذف صریحا وہو الشرط۔ اور اخرس کو بھی اشارہ سے قذف کرنے کی وجہ سے حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صریحاً قذف کرنا نادر ہے حالانکہ شرط حد یہی کہ اسنے صریح قذف کیا ہو ف۔ یعنی قاذف کو حد قذف اسوقت ماری جاتی ہے جب یہ ثبوت ہو کہ اسنے صریح طور پر زنا کے ساتھ بہتان لگایا حتیٰ کہ اگر تعلق کے الفاظ میں یہ معنی صریح نہوں تو حد نہوگی حالانکہ بیان تو نطق ہی نہیں ہے۔ پھر بیان مذکورہ سے ثابت ہوا کہ جب قصاص لیا جاوے اور حد نہیں تو حدود اور قصاص میں فرق ہے۔ وللفرق بین الحدود والقصاص ان الحد لا یثبت ببیان فیہ شبہۃ الا تری لو شہدوا بالوطی الحرام او اقر بالوطی الحرام لا یجب الحد۔ اور فرق درمیان حدود اور قصاص کے یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے نہیں ثابت ہوتی جسمیں شبہہ ہو (تو اشارہ وکتابت سے کیونکر ثابت ہوگی) کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہوں نے کسی پر وطی حرام کی گواہی دی یا اسنے خود وطی حرام کا اقرار کیا تو حد واجب نہوگی ف۔ کیونکہ شبہہ ہے کہ اسنے آنکھوں سے گھورا ہو یا بوسہ لیا و چھوا ہو کہ یہ بھی بنظر معصیت انکو ہاتھ وغیرہ سے حرام ہے اور اگر اجنبیہ کو پیروں سے روندا تو وطی حرام ہے کیونکہ لغت میں وطی یعنی روندلے وجرلم کر چلنے سے ثبوت ہوجاتی ہے اسی وجہ سے بستر پہ چلنے سے وطی الفراش کا اطلاق ہوتا ہے اور کتاب الحدود میں تو تصریح گذری۔ پس حدود کی تو یہ کیفیت ہے پھر بدون بیان کے خالی اشارہ سے کیونکر ثبوت ہونگی۔ اور قصاص کا یہ حال نہیں ہے۔ ولو شہدوا بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل یجب القصاص وان لم یوجد لفظ التعمد۔ اور اگر گواہوں نے قتل مطلق کی گواہی دی (یعنے عمداً قتل نہیں کہا) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا تو قصاص واجب ہوجائیگا اگرچہ صریحاً لفظ تعمد نہیں پایا گیا ف۔ حالانکہ قصاص کا واجب ہونا تو عمداً قتل کرنے میں ہوتا ہے

وشبہہ بیان معتبر ہوا۔ وہذا لان القصاص فیہ معنی العوضیۃ لانہ شرع جابرا فجاز ان یثبت مع الشبہۃ کسائر المعاوضات التی ہی حق العبد اما الحدود الخالصۃ للہ تعالی شرعت زواجر ولیس فیہا معنی العوضیۃ فلا تثبت مع الشبہۃ لعدم الحاجۃ۔ اور بعید یہ ہے کہ قصاص میں عوض ہونے کے معنی ہیں اسواسطے کہ قصاص تو مقتول کے جبر نقصان کے لیے مشروع ہوا ہے تو شبہہ کے باوجود اسکا ثابت ہونا ممکن ہوا جیسے دیگر معاوضات جنمیں بندہ کا حق ہوتا ہے شبہہ کے ساتھ بھی ثابت ہوتے ہیں یعنی مثلاً بندہ نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا حالانکہ بدون قطعی خبر متواتر کے صرف دو گواہوں کی ظنون گواہی پر حکم دیا جاتا ہے اسی طرح قصاص میں ہوگا کہ باوجود شبہہ اخرس کے ثبوت ہو جائیگا۔ رہے وہ حدود جو خالص اللہ تعالی کے واسطے ہیں تو یہ زجر کے واسطے مشروع ہیں کہ یہ حدود زواجر ہیں اور انمیں عوض کے معنی نہیں ہیں تو بوجہ عدم ضرورت کے شبہہ کے ساتھ انکا ثبوت نہیں ہوگا ف۔ تو اخرس کے اشارہ میں شبہہ کی وجہ سے حدود نہیں ثابت ہونگے لیکن بیان دلدغدغہ موجود ہے کہ حد قذف میں بھی بندہ کا حق غالب ہے اور نیز قصاص میں بھی تلف نفس ایک امر اہم ہے حالانکہ بعض مواضع میں تصریح گزری کہ شبہہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے اور بیان باوجود شبہہ کے اثبات کیا گیا۔ اور غایت جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں عوض کے معنی ظاہر ہیں پس جہاں شبہہ ہو اور تصریح ممکن ہو وہاں شبہہ مسقط ہوگا بخلاف اخرس کے کہ بیان کلام سے تصریح ممکن نہیں ہے اور قتل کا ارتکاب امر شنیع ہے پس عوض کی رعایت سے شبہہ کالعدم سمجھا گیا۔ وذکر فی کتاب الاقرار ان الکتاب من الغائب لیس بحجۃ فی قصاص یجب علیہ۔ اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان فرمایا کہ غائب کی طرف سے تحریر کتابت ایسے قصاص کے بارہ میں جو اسپر واجب آوے کچھ حجت نہیں ہے ف۔ یعنی اگر غائب نے خط لکھا اور اسمیں اپنے اوپر قصاص کا اقرار کیا تو یہ تحریر اسپر وجوب قصاص میں حجت نہوگی اور یہ امر ظاہر ہے کہ اخرس کا اشارہ بہ نسبت کتابت کے ضعیف یا مساوی ہے۔ ویحتمل ان یکون الجواب ہہنا کذلک۔ اور محتمل ہے کہ جواب یہاں بھی اسی مثل ہو ف۔ کہ اخرس کی تحریر اسپر قصاص واجب ہونے میں حجت نہیں ہے۔ فیکون فیہما روایتان۔ تو اخرس کے بارہ میں اور سوائے اخرس کے غیر کے بارہ میں دو دو روایتیں ہو جاوینگی ف۔ یعنی کتاب الاقرار کے موافق غائب کی تحریر سے قصاص نہوگا اور بیان اخرس کی روایت پر قیاس کرکے قصاص ہوگا اور اسی طرح اخرس کے حق میں تحریر سے قصاص ہوگا اور غائب پر قیاس کرکے نہیں ہوگا۔ ویحتمل ان یکون مغایرا فانہ لک۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اخرس کو غائب سے مغایرت ہو ف۔ یعنی غائب کے حق میں تحریری کتابت سے قصاص نہیں ہے لیکن اخرس میں غائب سے فرق ہے تو اخرس کے حق میں کتابت سے قصاص واجب ہے۔ لانہ یمکن الوصول الی نطق الغائب فی الجملۃ لقیام اہلیۃ النطق ولا کذلک الاخرس لتعذر الوصول الی النطق للآفۃ المالعۃ۔ اور فرق کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے فی الجملہ نطق حاصل ہونا ممکن ہے (باین طور کہ وہ حاضر ہو تو صریح اقرار در یافت ہو جاوے) کیونکہ اسمیں گویائی کی لیاقت قائم ہے (تو اسمیں کتابت سے قصاص نہیں ہوا) اور اخرس میں یہ امید نہیں ہے کیونکہ اسمیں جو آفت گویائی سے مانع ہے اسکی وجہ سے اسکے صریح نطق کا حاصل ہونا غیر ممکن ہے ف۔ تو اخرس سے کتابت معتبر ہوکر قصاص لیا گیا کیونکہ جبر نقصان کی ضرورت حق العبد کے قائم ہے۔ ودلت المسألۃ علی ان الاشارۃ معتبرۃ وان کان قادرا علی الکتابۃ۔ اور واضح ہو کہ اخرس کا مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ اشارۂ اخرس مطلقاً معتبر ہے اگرچہ اخرس کو کتابت کی قدرت حاصل ہو۔ بخلاف ما توہمہ بعض

اصحابنا انہ لا تعتبر الاشارۃ مع القدرۃ علی الکتابۃ لانہ حجۃ ضروریۃ ولا ضرورۃ۔ برخلاف اسکے ہمارے بعض مشائخ نے توہم کیا کہ کتابت پر قدرت ہونے کے ساتھ میں اشارہ کچھ معتبر نہیں ہے اسواسطے کہ اشارہ حجت ضروریہ ہے اور یہاں کچھ ضرورت نہیں ف۔ کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے تو اشارہ بغیر ضرورت کے کارآمد نہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ توہم غلط ہے کیونکہ امام محمد رحمہ نے جبکہ اخرس کا مسئلہ بیان کیا سو دلالت کرتا ہے کہ کتابت کی قدرت ہونے کی حالت میں بھی اشارہ معتبر ہے۔ وانہ جمع ہہنا بینہما فقال اشار او کتب۔ اسواسطے کہ امام محمد رحمہ نے اشارہ وکتابت کو جمع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ اخرس نے اشارہ کیا یا لکھ دیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں کی قدرت کی حالت میں اسنے جس فعل کو کیا وہ کارآمد حجت ہے۔ وانما استویا لان کل واحد منہما حجۃ ضروریۃ وفی الکتابۃ زیادۃ بیان لم یوجد فی الاشارۃ وفی الاشارۃ زیادۃ امر لم یوجد فی الکتابۃ لما انہ اقرب الی النطق من آثار الاقلام فاستویا۔ اور واضح ہو کہ کتابت واشارہ کا مساوی مفید ہونا اس وجہ سے ہوا کہ دونوں میں سے ہر ایک خود ضروری حجت ہے یعنی بضرورت اسکو حجت رکھا جاتا ہے تو نہیں سے دونوں یکساں ہوگئے اور کتابت میں ایک طرح کا ظہور زیادہ ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے ویسے ہی اشارہ میں ایک امر زائد ہے جو کتابت میں نہیں پایا جاتا ہے کہ اشارہ بہ نسبت نشان قلم کے نطق سے زیادہ قریب ہے تو دونوں برابر ہوگئے۔ ف۔ کیونکہ اگر کتابت میں ظہور زیادہ ہے تو اشارہ میں اصل نطق سے قرب زیادہ ہے کیونکہ جس شخص سے تکلم ہوتا اسی سے اشارہ ہے برخلاف کتابت کے کہ وہ قلم سے نکلا ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اخرس نے اگر وصیت وغیرہ پر اشارہ یا کتابت سے اقرار کیا تو اسکے اقرار سے گواہی جائز ہے اور اخرس کا اشارہ معہودہ مثل کتابت کے سوائے حدود کے قصاص ونکاح وغیرہ حقوق العباد میں جائز ہوتا ہے اور ہاں وہ شخص جسکی زبان بند ہوگئی ہو بدون زمانہ امتداد کے اسکے اشارہ پر گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ وکذلک الذی صمت یوما او یومین لعارض۔ اور اسی طرح جو شخص کسی امر عارض کی وجہ سے ایک دو روز چپ ہو گیا اسکے اشارہ کے اقرار پر بھی گواہی دینا نہیں جائز ہے لما بینا فی المعتقل لسانہ ان آلۃ النطق قائمۃ۔ کیونکہ جسکی زبان بستہ کے حق میں جو دلیل بیان کی یہاں بھی جاری ہے کہ اسکی گویائی کا آلہ درحقیقت قائم ہے۔ ف۔ اور یہ امر عارضی سریع الزوال ہے تو کوئی مایوسی نہیں اور نہ ضرورت موجود ہے جبکہ اسکی گویائی سے اقرار ممکن ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ زبان بستہ دیگر ہے اور جسکی زبان ایک دو روز بند ہوئی یہ دیگر ہے۔ وقیل ہذا تفسیر لمعتقل اللسان۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ زبان بستہ کی یہی تفسیر ہے ف۔ کہ ایک دو روز اسکی زبان بند ہو لیکن یہ قول صحیح نہیں اسواسطے کہ گیارہ مہینہ تک زبان بند ہو جب بھی زبان بستہ ہے اور اسوقت البتہ اسکا اشارہ معتبر ہو کہ سال گذر جاوے۔

(مسئلہ) قال واذا کان الغنم مذبوحۃ وفیہا میتۃ فان کانت المذبوحۃ اکثر تحری فیہا واکل وان کانت المیتۃ اکثر او کانا نصفین لم یوکل۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر بکریاں مذبوحہ ہیں اور انہیں خود مری ہوئی بکریاں مردار بھی ہیں (تو کیا حکم ہے) پس اگر انہیں مذبوحہ بکریاں زیادہ ہوں (یعنے نصف سے زائد مذبوحہ معلوم ہوں) تو انہیں تحری کر کے کھایا جاوے یعنی مذبوحہ کے دریافت پر دل جماوے پس جسپر جمے وہ کھاوے اور اگر مردار بکریاں زیادہ ہوں یا مذبوحہ ومردار برابر ہوں تو کوئی نہیں کھائی جائیگی۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ اضطرار کی حالت میں مردار کھانا جائز ہوتا ہے تو یہ حکم کس حالت میں ہے۔ جواب دیا کہ۔ وہذا فی حالۃ الاختیار واما فی حالۃ الضرورۃ یحل لہ التناول فی جمیع ذلک لان المیتۃ المتیقنۃ تحل لہ فی حالۃ الضرورۃ فالتی یحتمل ان یکون ذکیۃ اولی غیر انہ یتحری لانہ طریق

یوصلہ الی الذکیۃ فی الجملۃ فلا یترکہ من غیر ضرورۃ۔ یہ حکم مذکورہ حالت اختیاری میں ہے (جب کہ بھوک
سے بیتاب نہو) اور رہی حالت اضطراری تو اس حالت میں اسکو ان سب بکریوں سے کھانا جائز ہے کیونکہ اضطراری حالت
میں تو اسکو یقینی مردار حلال ہوجاتی ہے تو جسمیں یہ احتمال ہے کہ شاید مذبوحہ ہو وہ بدرجہ اولے حلال ہوگی لیکن (فی الحال)
ہے کہ حالت اضطرار میں بھی وہ مذبوحہ کے لیے تحری کریگا اسواسطے کہ تحری بھی فی الجملہ ایسا طریقہ ہے جو اسکو مذبوحہ تک
پہنچاوے تو بغیر ضرورت کے تحری کو ترک نہیں کریگا ف۔ حاصل یہ کہ اضطرار کی حالت میں اسکو یقینی حلال
نہیں ملتی ہے لیکن ایسی بکری ملی جو مختلط ہو اور تحری کرنے میں اسکو اضطرار نہیں ہے پس تحری ایسی چیز ہے کہ
اس سے فی الجملہ ٹھیک بات حاصل ہوتی ہے جیسے جہت قبلہ میں ہے کہ کبھی تحری سے واقعی جہت قبلہ مل جاتی ہے
ورنہ اس سے کم نہیں کہ شرع اسکے لیے یہی جہت قبلہ قرار دیتی ہے پس جب تحری سے فی الجملہ مذبوحہ تک پہونچنا
ممکن ہے اور تحری کرنا بھی ممکن ہے تو بے ضرورت کے اس واجب کو ترک نہیں کریگا۔ ہاں اگر تحری کسی پر واقع
نہو تو اضطراری حالت میں جس سے کھاوے جائز ہے کیونکہ اسنے تحری کی اگرچہ وہ کسی پر واقع نہوئی۔ واللہ
تعالے اعلم۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری سے
تناول جائز ہے لیکن فرق یہ کہ اختیاری حالت میں تحری اسوقت کہ مذبوحہ نصف سے زیادہ ہوں اور اگر ایسا نہو
یا اسکی تحری کسی پر واقع نہو تو تناول نہیں جائز ہے اور اضطراری حالت میں بہرحال تحری کرے اور بہرحال
اسکو قدر ضرورت تناول جائز ہے۔ وقال الشافعی رح لا یجوز الاکل فی حالۃ الاختیار وان کانت
المذبوحۃ اکثر لان التحری دلیل ضروری فلا یصار الیہ من غیر ضرورۃ ولا ضرورۃ لان الحالۃ حالۃ
الاختیار۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اختیاری حالت میں (بغیر مخمصہ کے) انمیں سے تناول نہیں جائز
ہے اگرچہ مذبوحہ نصف سے زائد ہوں (اگرچہ تحری کرے) اسواسطے کہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہوجاتی ہے
پس بغیر ضرورت کے تحری کی جانب رجوع نہوگا اور یہاں ضرورت ندارد ہے اسواسطے کہ حالت تو اختیاری حالت
ہے ف۔ یعنی اضطرار سے مجبور نہیں ہے بلکہ حاجت نہیں یا دوسری چیز میسر ہے۔ ولنا ان الغلبۃ تنزل منزلۃ
الضرورۃ فی افادۃ الاباحۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبوحہ کا غالب ہونا اباحت کا فائدہ دینے میں بمنزلہ
ضرورت کے قرار دیا جاتا ہے ف۔ گویا شرع نے بوجہ غلبہ مذبوحہ کے اس مال کو رایگان کرنا حرام کردیا اور غلبہ
مذبوحہ سے اسکو مال کے حکم میں مباح کیا تو جب اسکو رایگان نہیں کرسکتے ہیں تو ضرور ہوا کہ استعمال کریں تو یہی نکلا کہ
اباحت کو مفید ہونے میں مذبوحہ کی کثرت ہونا بمنزلہ ضرورت ہوگیا جیسے ضرورت کی حالت میں تناول ضروری ہے اسی طرح
اب بھی تحری سے استعمال لازم ہوا اگرچہ اسمیں غیر مذبوحہ کا خلط ہے پس ایسے خلط سے ترک نہیں ہوتا ہے۔ الا تری
ان اسواق المسلمین لا تخلو عن المحرم والمسروق والمغصوب ومع ذلک یباح التناول اعتمادا
علی الغالب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مسلمانوں کی بازارین قلیل محرم ومال مسروقہ ومغصوبہ سے خالی نہیں
ہوتی ہیں اور باوجود اسکے غلبہ پر اعتماد کرکے تناول مباح کیا جاتا ہے۔ وہذا لان القلیل لا یمکن الاحتراز عنہ
ولا یستطاع الامتناع عنہ فیسقط اعتبارہ دفعا للحرج کقلیل النجاسۃ وقلیل الانکشاف۔ اور
یہ حکم اسوجہ سے ہوا کہ قلیل محرم ایسی چیز ہے کہ جس سے احتراز نہیں ممکن ہے اور نہ اس سے باز رہنے کی استطاعت
ہے اور چونکہ بندوں کو بقدر وسعت ہی مکلف کیا گیا ہے تو قلیل کا اعتبار ساقط کیا گیا تاکہ حرج دور ہو جیسے قلیل
نجاست عفو ہے اور قلیل بدن عورت کھل جانا عفو ہے ف۔ لیکن یہ سب قلیل ہی میں عفو ہے۔ بخلاف

ما اذا کانا نصفین او کانت المیتۃ اغلب لانہ لا ضرورۃ فیہ واللہ تعالے اعلم بالصواب والیہ المرجع
والمآب۔ برخلاف اسکے اگر مذبوحہ و مردار نصفا نصف معلوم ہوں یا مردار زیادہ ہوں تو قلیل نہیں ہی اسوجہ سے
کہ یہاں تناول مین کچھ ضرورت نہیں ہی لہذا اباحت نہوئی جبکہ حالت اضطرار نہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع
والمآب ف۔ تم الکتاب بعون اللہ الملک الوہاب اللہم تقبلہ واجعلہ بفضلک ذخرالی یا ارحم الراحمین۔
(فروع) چوہے کی مینگنی بوجہ ضرورت کے تیل وپانی وگیہون کو فاسد نہیں کرتی ہی مگر جبکہ تیل وغیرہ سیال چیز مین
اسکا مزہ یا رنگ ظاہر ہو تو فاسد کریگی کیونکہ یہ جبھی ہوگا کہ بکثرت ہو اور اس سے احتراز ممکن ہی۔ الخانیہ۔ گیہون مین
پس گئی پس اگر مزہ یا رنگ ظاہر نہو تو آٹا کھایا جاوے۔ القاضیخان۔ (مسئلہ) نوافل مین ہر دوگانہ علیحدہ ہی
سبحانک اللہم۔ وآخر درود ہی لیکن ظہر کے اول چار رکعات سنت مین اور جمعہ سے اول وبعد چارگانہ مین اول
دوگانہ کے التحیات کے بعد درود نہ پڑھے بلکہ اٹھکر بغیر سبحانک اللہم پڑھنے کے دوگانہ پڑھکر آخر مین درود پڑھے
اور باقی چار رکعات نوافل مین ہر دوگانہ مع درود اور سبحانک اللہم پڑھنا چاہیے یعنی سبحانک سے شروع کرے
اور بیچ کے قعدہ مین التحیات کے ساتھ درود پڑھے پھر تیسری رکعت مین سبحانک پڑھے اور ختم کرے۔ مسئلہ
جمعہ مین ایک ساعت ہی کہ بندہ حالت نماز یا انتظار نماز مین جو دعا مانگے وہ قبول ہوتی ہی اور یہ حدیث شریف
سے ماخوذ ہی۔ پھر تاتارخانیہ واشباہ مین عامہ مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ ساعت بوقت عصر ہی۔ ت۔ مراد یہ کہ عصر
سے غروب تک ہی اور مترجم کہتا ہی کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے ختم نماز تک ہی اور یہی حدیث مین
وارد ہی۔ اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ دونون اوقات مین امید ہی کیونکہ ایک حدیث مین ہی کہ ہر روز ایک ساعت
قبولیت ہی پس جمعہ کی خصوصیت جبھی کہ اس دن علاوہ معمولی کے ایک ساعت دیگر ہو تو جمعہ مین دو ساعتین مین
اور ممکن ہی کہ ہر روز کسی وقت کی تعیین نہو بلکہ رات دن مین کسی وقت ہو لیکن جمعہ مین وہ انھین دو وقتون مین
ہو۔ فاحفظہ۔ مسئلہ نماز سے تحلیل مین اگر السلام کہا تو نکل گیا اور علیکم ورحمۃ اللہ کہنے پر توقف نہوگا حتی کہ
بعد السلام کہنے کے کسی نے اقتدا کیا تو داخل نہوگا اور یہ نماز مین گذرچکا۔ مسئلہ۔ اگر نجس رسی خشک پر
بھیگا کپڑا لٹکایا۔ یا۔ پاؤن دھوکر نجس خشک زمین یا فرش پر چلا یا نجس فرش پر سویا اور پسینا آیا حالانکہ ان سب
صورتون مین نجاست کا اثر ظاہر نہوا تو نجس نہوگا۔ الخانیہ۔ مسئلہ۔ دل مین زکوٰۃ کی نیت سے زکوٰۃ کا مال کسی کو
قرض لکھکر دیا تو بقول اصح جائز ہی کیونکہ نیت قلبی ہی نہ زبانی۔ مسئلہ۔ بیت المال کے اموال مین سے جس قسم
کے مال کا مصرف کوئی شخص ہو حالانکہ اسکو نہیں دیا جاتا پھر اسنے ایسے مال پر قابو پایا تو اندازہ دیانت اسکو لینا
جائز ہی۔ ت۔ اور اگر وہ اس مال کا مصرف نہو تو مصرف پر خرچ کرے کیونکہ اگر بیت المال مین داخل کریگا تو حاکم
زمانہ اسوقت مصرف شرعی مین خرچ نکرینگے اور اگر کسی کے پاس ودیعت ہو اور مودع بغیر وارث مرگیا تو مستودع
بیت المال مین داخل نکرے بلکہ خود محتاج ہو تو اپنے اوپر خرچ کرے ورنہ جو مصرف ہو اسپر صرف کرے اور بیت المال
بوجہ مذکورہ داخل نکرے۔ قالہ الامام الحلوائی رح۔ ط۔ مسئلہ۔ رمضان کا ایک روزہ عمداً افطار کیا اور
ہنوز کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرا افطار عمداً کیا تو پھر ایک ہی کفارہ ہوگا۔ ت۔ اگرچہ دو رمضانون سے ہو اور یہی
صحیح ہی۔ د۔ مسئلہ۔ قضائے رمضان کی نیت کی اور دن معین نکیا تو صحیح ہی اگرچہ دو رمضانون سے ہو جیسے
قضائے نماز مین بھی یہی حکم ہی اگرچہ اول ظہر یا آخر ظہر وغیرہ کی نیت نہو۔ الکافی ت۔ لیکن زیلعی نے کہا کہ نمازون مین
اور دو رمضان کے روزون مین اصح یہ کہ تعیین کرے۔ د۔ لیکن ولوالجیہ مین قول اول کی تصحیح ہی۔ ط۔ اور

بحرالرائق میں کہا کہ تعیین باعتبار واجب نہیں بلکہ اسلیے کہ ترتیب کی رعایت واجب ہے۔ د۔ سلطان نے زمین کا خراج اسکے مالک کو معاف کیا تو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ت ط۔ اور اگر عشر معاف کیا تو نہیں جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ۔ سفر حج میں بعلے حاجی مقتول ہوے تو یہ ترک حج کے واسطے عذر ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے شوہر کو اپنے گھر میں ناحق اپنے پاس آنے سے روکا تو یہ عورت کی سرکشی ہے اور اگر اسواسطے روکے کہ مجھے اپنے گھر لیچل تو نہیں کیونکہ شوہر پر سکنی واجب ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے اپنا مہر اپنے شوہر کو معاف کرکے مری اور اسکی موت کے بعد اسکے وارثوں نے مہر کا مطالبہ کیا اور کہا کہ عورت بالغہ مرض الموت میں تجھے عفو کیا ہے (یعنی تہائی سے زائد جائز نہیں ہے) اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ صحت میں عفو کیا تھا تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ یہی معتمد ہے۔ الخانیہ۔ اور کنز میں جزم کیا کہ شوہر کا قول قبول ہے اور اسی کو ابن الہمام رح نے قوی کیا ہے۔ مسئلہ۔ زبردستی شوہر وغیرہ نے مار کے اکراہ سے عورت سے مہر معاف کرایا پس اگر مار کی قدرت ہو تو عفو باطل ہے۔ مسئلہ۔ بکری وغیرہ میں سے پیشاب گاہ و مقعد بیکنی وخصیہ و غدہ و مثانہ و پتہ دونوں مسفوح کروہ تحریمی ہیں۔ ت د۔ مسئلہ۔ طفل کو دیکھنے سے گمان ہوتا ہے کہ اسکا ختنہ ہوچکا ہے یعنی حشفہ کھلا ہوا ہے اور کھال کاٹنے میں تکلیف شدید ہو تو چھوڑ دیا جاوے جیسے بوڑھا مسلمان ہوا اور بعضوں نے کہا کہ اسکو ختنہ کی برداشت نہیں تو چھوڑا جاتا ہے۔ مسئلہ۔ اگر ختنہ کو اہل شہر وادن نے موقوف کیا تو امام انسے قتال کریگا اگر نہ مانیں۔ کیونکہ یہ شعائر اسلام سے ہے کہ بغیر عذر کے ترک نہیں ہوسکتا۔ پھر وقت میں اقوال ہیں سات برس یا کم یا ۱۲۔ یا بلوغ تک و اشبہ یہ کہ اسکی طاقت معتبر ہے۔ مسئلہ۔ موذی جانور کا مار ڈالنا جائز ہے جیسے کٹہنا کتا اور بلی کو ذبح کردے۔ تیری و جوں و بچھو کو جلانا مکروہ ہے۔ جس لکڑی میں گھن ہوں اسکا جلانا مضائقہ نہیں ہے۔ جوں وچیلہ کو پھینک دینا ادب سے خارج ہے۔ لیکن مار ڈالے۔ مسئلہ۔ اپنی زوجہ یا موطؤہ باندی کے لیے زینت کے طور پر خضاب لگایا تو اصح قول میں جائز ہے لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے اور بعض نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے۔ د۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔ واضح ہو کہ اصل کتاب مستطاب ہدایہ میں کتاب الحیل و الفرائض نہیں ہے اور یہ بھی ضروری چیز ہے لہذا مترجم نے اسکو ملتقط کرکے لاحق کیا۔ والحمد للہ رب العالمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الحیل

یہ کتاب حیل شرعیہ کے بیان میں ہے۔

اسمیں چند فصول ہیں۔

فصل اول۔ جواز حیل کے بیان میں۔

ہمارے علماء رح کے مذہب میں ہر حیلہ جس سے آدمی دوسرے کا حق دبالے یا اسمیں شبہہ ڈالنے یا امر باطل کو مشتبہ بصدق وصواب کرنے کا وسیلہ کرے تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور ہر حیلہ جسکے ذریعے آدمی اپنے آپ کو حرام سے چھوڑادے یا اس وسیلے سے حلال تک پہونچ جاوے تو وہ اچھا ہے۔ اور اس قسم کے حیل جائز ہونے کے لیے اصل شرعی یہ قول الٰہی عزوجل ہے۔ وخذ بیدک ضغثا فاضرب بہ ولا تحنث۔ اور علمائے تفسیر نے اسکا واقعہ اسطرح روایت کیا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے حالت ابتلا میں یا کسی

زوجہ کو غصہ مین سو چھڑیان مارنے کی قسم کھائی تھی اور حق عزوجل عالم الغیب ہی پس قسم مین چھوٹا نہو نے کے
واسطے حضرت ایوب علیہ السلام کو حکم دیا کہ ایک گٹھا بنا جسمین سو شاخین ہون اور انکو اسطرح ایکبار مار کہ سب
اسکے بدن سے لگ جاوین پس قسم مین حانث نہوگا۔ اور عامہ مشائخ کے نزدیک یہ حکم ہمارے باقی رہا منسوخ نہین ہوا
اور یہی صحیح مذہب ہی۔ الذخیرہ۔ اور کیونکر منسوخ مانا جاوے حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزنا مین ایک شخص نسعہ اللہ
کو زنا کے سو کوڑے مارنے مین خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مانند حکم فرمایا جیسا کہ مترجم نے وہان ذکر
کیا ہی پس اگر بلا دلیل مدعی نسخ ہو تو یہ حدیث تشریح کافی ہی۔ بالجملہ حیل سے بعض فریب و صدق طریق ہی مقصود
ہو کہ حرام و گناہ سے بچے یا حلال و ثواب کا وسیلہ ہو اور اللہ تعالے عالم الغیب ہی حتی کہ بدنیتی سے تو فرائض
و واجبات سے عذاب ہوتا ہی مثلاً سجدہ نمازی برائے ریا یا سلطان وغیرہ کے واسطے ہو۔ اعاذنا اللہ تعالے ربنا
وہو المولے الحق المبین۔

فصل دوم - مسائل وضوء و نماز مین۔ ایک خندق کا طول دس ذراع سے زیادہ ہی لیکن اسکا عرض دس ذراع
سے کم ہی اور اسمین پانی ہی۔ پس بعض مشائخ کے قول پر اس خندق سے وضوء جائز نہین ہی پس ان مشائخ کے
قول پر یہان کیا صورت ہی جس سے وضوء جائز ہو جاوے اور آدمی تلاش کی مشقت سے بچ جاوے۔ جواب
یہ کہ حیلہ ممکن ہی۔ صورت حیلہ۔ اس خندق سے قریب ایک گڑھا کھودے پھر خندق سے گڑھے تک ایک نالی
کاٹ دے جس سے خندق کا پانی گڑھے کی طرف جاری ہو جاوے پس آب جاری کے حکم مین چاہے خندق سے
وضوء کرے اور چاہے اس نالی سے وضوء کرے۔ المحیط۔ مترجم کہتا ہی کہ آب جاری کے واسطے مد و شرط ہی یا نہین
دو قول ہین اور کتاب الطہارات باب المیاہ مین تفصیل موضح ہی۔ اور اس جنس کے حیل دیگر وہان مذکور ہین
مسئلہ۔ آدمی نے وضوء کیا اور اسنے تری اپنے ذکر سے بہتے دیکھی اور شیطان اکثر اسکو یہ دکھلایا کرتا ہی تاکہ
وسوسہ سے اسکا حضور قلبی پریشان کرے۔ حیلہ۔ پہلے پانی چھڑک لیا کرے تاکہ آیندہ وسوسہ بوجہ پانی کے منقطع
ہو۔ لیکن یہ حیلہ جبھی مفید ہوگا کہ پانی چھڑکے تھوڑی دیر ہوئی ہو کہ ابھی تک پانی خشک نہین ہوا۔ اور اگر خشک
ہو جانے کے بعد اسنے ذکر سے ایسی تری دیکھی تو اسپر وضوء کا اعادہ لازم ہی کیونکہ چھڑکے پانی پر محمول نہین ہو سکتی ہی
۔ المحیط۔ اسمین اشارہ ہی کہ یہ حیلہ اسوقت اولے ہی کہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ وسوسہ شیطانی دور
کرنے مین حضرات سلف رضی اللہ عنہم و خلف رحمہم اللہ تعالے سے آثار تاکیدی وارد ہین اور اغاثۃ اللہفان مین
بتوضیح مذکور ہین اور اثر ابن عباس رضہ بعض سنن مین معروف ہی اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایات مین وارد ہی
مسئلہ۔ موزہ یا جوتی کو پیشاب یا شراب سے نجاست لگی جسکے واسطے جرم نہین ہی تو دھونا واجب ہی لیکن حیلہ
یہ کہ خاک باریک مین چلے کہ وہ یہان لتھڑ جاوے اور خشک ہو جاوے پھر اسکو رگڑ ڈالے تو پاک ہو جائیگا۔ یہی
ابو جعفر رح نے ابو حنیفہ رح سے ذکر کیا اور یہی ابو یوسف رح سے روایت ہی اور ابو یوسف رح نے خشک ہو جانا شرط
نہین کیا۔ المحیط۔ مترجم نے تطہیر الانجاس مین بیان کیا ہی۔ م۔ مسئلہ۔ گھر مین مصلی نماز ظہر کی تین رکعات پڑھ چکا
کہ اسنے مسجد مین موذن کی اقامت کہنے کی آواز سنی اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت ادا کرے اور یہی فرض ہو اور جو کچھ
پڑھی یہ بھی فاسد نہو۔ حیلہ۔ یہ کہ چوتھی رکعت پر قعدہ نکرے بلکہ کھڑا ہو کر پانچوین و چھٹی پڑھے تو امام ابو حنیفہ رح
و ابو یوسف رح کے نزدیک یہ نماز نفل ہو جائیگی اور جاکر امام کے ساتھ فرض ادا کرے۔ کذا ذکرہ شمس الائمۃ الحلوانی۔
المحیط۔ اگر اسنے چار تمام کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو جماعت کا ثواب ملیگا لیکن فرض وہی اول ہی اور جماعتی نفل ہوا۔

اگر عصر میں ہو تو جماعت کے لیے یہی حیلہ ہے کیونکہ بعد عصر کے جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا ہے علی ما علیہ
الحنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔م۔ مسئلہ۔ چاہا کہ ایسی صورت نکلے کہ فرض فجر پڑھکر سنت الفجر قبل طلوع آفتاب
کے ادا کر سکے۔ حیلہ یہ کہ سنت فجر شروع کرکے فاسد کر دے پھر امام کے ساتھ فرض میں شریک ہو کر بعد فراغت
کے قبل طلوع کے ادا کرے کیونکہ یہ اسکے ذمہ قرضہ واجب ہو گئی اور قضاء واجبہ اسوقت مکروہ نہیں ہے۔
یون ہی شیخ ابو بکر محمد بن الفضل رح سے منقول ہے اور متاخرین نے کہا کہ اگر ایسی عادت کرے تو مکروہ ہے بعض مشائخ
نے کہا کہ اسمین عمل شروع کرکے عمداً بگاڑنا لازم آتا ہے حالانکہ قولہ تعالےٰ لا تبطلوا اعمالکم۔ سے یہ منع ہے لہٰذا
حیلہ خوب یہ کہ سنت کے لیے تکبیر تحریمہ کہکر دوبارہ فرض کے لیے تکبیر تحریمہ کہے تو سنت سے خارج ہو کر فرض
مین داخل ہو جائیگا اور یہ افساد نہین بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف متجاوز ہوگا۔ المحیط۔م۔ مترجم کہتا ہے
کہ دونون حیلہ فاسد ہین چنانچہ باب ادراک الفریضہ وغیرہ مین مترجم نے موضح بیان کیا ہے اور بعد الفجر ایسی
نفل جائز ہے جسکا سبب وجوب اصلی ہو چنانچہ اوقات مین مصرح ہے بس وہان رجوع کرو۔م۔

فصل سوم۔ مسائل الزکوٰۃ۔ واضح ہو کہ علماء مختلف ہین کہ زکوٰۃ مین حیلہ جائز ہے یا نہین۔ کہا گیا کہ نہین
کیونکہ حقوق فقراء کا ابطال حرام ہے اور کہا گیا کہ ہان اور ابطال اسوقت ہوگا کہ زکوٰۃ واجب ہو کر ساقط کرے
حالانکہ حیلہ سے واجب ہی نہوئی دیبای۔م۔ مسئلہ۔ ایک شخص کے پاس صرف دو سو درم ہین وہ چاہتا ہے
کہ زکوٰۃ واجب نہو۔ حیلہ یہ کہ سال تمام ہونے سے ایک روز پہلے انمین سے ایک درم صدقہ کر دے یا پسر صغیر کو
ہبہ کر دے خواہ ایک درم یا کل مال۔ یا یہ اپنی اولاد پر صرف کر دے تو تمامی سال پر نصاب ناقص ہوگا۔ پس
زکوٰۃ واجب نہوگی۔ امام خصاف رح نے فرمایا کہ ائمہ حنفیہ رح مین سے بعض نے زکوٰۃ ساقط کرنے مین حیلہ مکروہ
رکھا اور بعض نے جائز سمجھا۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ کراہت امام محمد رح سے ہین اور جواز ابو یوسف رح سے ہین اور مراد یہ
کہ زکوٰۃ لازم نہ آوے اور یہ مراد نہین کہ لازم ہو کر دینا نہ پڑے۔ اور ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کا قول اختیار
کیا ہے تاکہ فقیرون سے ضرر دور ہو کیونکہ اگر یہی جائز ہو تو فقراء محروم رہ جاوینگے۔ بیان یہ کہ جنکے پاس چرائی کے
جانور ہین وہ عاجز نہین کہ باہم اسکی جنس یا خلاف جنس سے تبدیل کر لین حتی کہ سال کا حکم منقطع ہوگیا اور اب سے
شروع ہوگا یا وہ ایک روز سال تمام ہونے سے پہلے ایسے شخص کو ہبہ کر دے جسپر اعتماد ہے پھر دوسرے روز
گذرنے کے بعد واپس کر لے یعنی ہبہ سے رجوع کر لے تو رجوع کر لے و قبضہ کرنے کے بعد سے سال شروع ہوگا
پھر وہ سال گذرنے سے ایک روز پہلے یہی فعل کرے تو فقراء کو کبھی کچھ نہین ملیگا۔ شیخ حلوائی رح نے کہا کہ امام
محمد رح نے دو مسئلے ایسے بیان کیے ہین جنمین حق شرعی ساقط کرنے کا حیلہ بتلایا ہے۔ ایک یہ کہ مثلاً زید پر قسم کا
کفارہ لازم ہوا اور اسکے پاس ایک غلام یا باندی ہے تو اسکو روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا جائز نہین ہے۔ ہان اگر اسنے
غلام فروخت کیا یا کسی کو ہبہ کر دیا پھر روزہ رکھکر کفارہ دیا تو جائز ہوا اگرچہ بعد اسکے ہبہ سے رجوع کرے۔ دوم
یہ کہ مثلاً زید پر کفارہ قسم ہے اور اسکے پاس طعام اسقدر موجود ہے جس سے کفارہ ادا ہو اور اسپر قرضہ بھی ہے
تو اناج کی وجہ سے روزہ سے کفارہ ادا نہین کر سکتا اور قرضہ کی وجہ سے اناج سے ادا نہین کر سکتا اور اگر
اسنے پہلے طعام مذکور کو قرضہ مین دیدیا پھر روزہ رکھکر کفارہ ادا کیا تو جائز ہے پس ان دونون مین حیلہ بتلایا
پس اگر جواز حیلہ مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارہ مین امام محمد رح سے دو روایتین ہو جاوینگی۔ الذخیرہ۔ مخفی نہین کہ
امام محمد رح مطلقاً جواز حیلہ سے منکر نہین ہین اور بیان مسئلہ اول مین دلالت نہ دارد ہے اور مسئلہ دوم مین جبکہ

کفارہ ہی نہ ہو محض میں گرفتار ہی اور یہی جواز حیلہ کا موقع ہی بخلاف زکوٰۃ کے ذکر کے پس دونوں روایتوں پر محمول
کرنا بعید ہی کیونکہ دونوں میں فرق بعید ہی پس صواب وہ ہے جو مشائخ نے اختیار کیا واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ مسئلہ
ایک شخص کا دوسرے پر قرضہ ہی مثلاً زید کا بکر پر قرضہ ہی حالانکہ بکر مرد فقیر ہی اور زید کے پاس سوائے اس قرضہ کے
دیگر اعیان اموال ہیں پس اسنے چاہا کہ بکر کو یہ قرضہ اپنے مال کے زکوٰۃ میں دے حالانکہ ائمہ حنفیہ رح سے معروف
یہ کہ اموال عین کی زکوٰۃ دیون یعنے قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہی اور قرضہ دیگر کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا
نہیں ہوتی ہی ۔ حیلہ یہ ہی کہ بکر پر جسقدر قرضہ ہی اسی قدر زید مال نقد میں سے بہ نیت زکوٰۃ مال عین کے دے پس
جب بکر نے قبضہ کیا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہوگئی پھر بکر اسکو ادائے قرضہ میں دیدے تو مقصود حاصل ہوگیا اور نوادر
میں امام محمد رح سے روایت ہی کہ غیر کو دینے سے ایسا کرنا افضل ہی اور ہمارے مشائخ متقدمین اپنے مفلس
قرضداروں کے ساتھ اس حیلہ کا برتاؤ کیا کرتے تھے اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں جانتے تھے ۔ اور رہا یہ امر کہ
زید کو یہ خوف ہو کہ شاید قرضدار بعد قبضہ کے اسکو قرضہ میں ادا نکرے اسواسطے کہ قرضخواہ نے اپنے
قرضہ کی جنس مال پر قابو پایا تو وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے لے سکتا ہی اور اگر قرضدار نے مدافعہ کیا تو وہ قاضی
سے اسی وقت مرافعہ کرکے وصول کرے ۔ اور حیلہ دیگر یہ کہ قرضدار سے کہے کہ میرے خادموں میں سے تو
کسی کو وکیل کر کہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ کو تیرے واسطے مجھسے وصول کرکے اسکو تیرے قرضہ کی ادائی میں مجھے
ادا کرے پس جب اسنے وکیل کیا تو قرضخواہ کا خادم پہلے اپنے موکل کے لیے وصول کریگا پھر وکالت کے حکم
سے قرضخواہ کو ادا کریگا ۔ شیخ حلوائی رح نے کہا کہ بہتر یہ کہ قرضخواہ اسکو زکوٰۃ عین میں سے مقدار قرضہ سے کچھ
زیادہ دے تاکہ وہ خوشی خاطر سے بقدر قرضہ ادا کردے اور اسکے پاس کچھ رہ جاوے جس سے نفع اٹھاوے
اگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ دو شخصوں کا مشترک قرضہ ایک شخص پر ہو مثلاً زید و خالد کے ہزار درم مشترک
قرضہ بکر پر ہیں اور زید نے یہ حیلہ کیا جو مذکور ہوا اور بکر نے ادائے قرضہ میں اسکو واپس دیا تو خالد کو اختیار
ہوگا کہ مقبوضہ میں زید سے اپنا حصہ بانٹ لے ۔ پس اگر زید نے چاہا کہ ایسا حیلہ نکلے کہ خالد کو بٹائی کا اختیار نہ رہے
وصورت یہ ہی کہ زید اپنے مال عین کی زکوٰۃ بکر کو دے اور بعد اسکے بکر کو اپنے حصہ قرضہ سے بری کردے پھر
بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہی یعنے جسکی مقدار اسی قدر ہی جسقدر زید کا اسپر قرضہ تھا پس مال کو بکر بطور ہبہ کے
زید کو دے تو ہبہ میں خالد کو حق شرکت نہوگا کیونکہ اسکو حق شرکت صرف وصول شدہ قرضہ میں ہی ۔ اور دوسری
صورت یہ ہی کہ مدیون کسی سے بقدر حصہ زید کے قرض لیکر زید کو ہبہ کردے تو اسمیں شریک دیگر یعنی خالد کو
مشارکت کا حق نہیں ہی پھر زید اس مال کو اپنی ادائے زکوٰۃ کی نیت سے صدقہ دیدے پھر زید اپنے حصہ قرضہ
سے اسکو بری کردے ۔ الذخیرہ ۔ مترجم کہتا ہی کہ زکوٰۃ دینے کے وقت خالد موجود نہو ورنہ وہ مدیون سے اپنے قرضہ
میں اسکو وصول کریگا ۔ فافہم ۔ م ۔ مسئلہ ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال واجب الادا ہی اور وہ چاہتا ہی کہ میری زکوٰۃ
ادا ہوجاوے اور اسی سے فلان میت کا کفن ہوجاوے حالانکہ زکوٰۃ کو کفن میت میں صرف کرنا جائز نہیں ہی ۔
حیلہ یہ کہ میت کے کسی قرابتی کو یہ مال زکوٰۃ دے پھر وہ قرابتی میت کا کفن دیدے ۔ اور یہی طریقہ عمارت مسجد و
پل و رباط وغیرہ میں ہی جنمیں زکوٰۃ کا مال ابتداءً صرف کرنا نہیں جائز ہی ۔ الذخیرہ ۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ در اصل حیلہ ادائے
زکوٰۃ نہیں بلکہ حصول مقصود کا حیلہ ہی کیونکہ جس فقیر نے کفن دیا ہی یا مسجد و رباط تعمیر کی اسکا ثواب اسی فقیر کے واسطے
ہی اور متصدق کو صرف ادائے فریضہ زکوٰۃ کا اجر عظیم ہی چنانچہ خود ذخیرہ میں مصرح ہی ۔ اور میں کہتا ہوں کہ تم نہ کرو

کو اختیار ہو کہ چاہے ان وجوہ مین صرف کرے - م - اور اسی طرح اگر سلطان نے مال عشر کسی رباط کے واسطے دیا
تو نہیں جائز ہو اور اسمین بھی یہی حیلہ ہو کہ فقراء کے واسطے کرے پھر فقراء اسکو رباط کے لیے کرین - الذخیرہ -
مین کہتا ہون کہ یہ فقراء معلوم کی صورت مین کسی خاص وقت کے لیے ہوگا ورنہ ہمیشہ کے لیے باغیر معین فقیرون
کی صورت مین نہیں ہوسکتا ہو واللہ تعالے اعلم - م - (تذییل) ایک خاندان سیدون یا علوی لوگون کا
لینے چنیز زکوۃ جائز نہیں ہو انمین سے ایک پسر کو دوگری زکوۃ ہو اور والدین محتاج ہین یا دیگر اقارب جنکا نفقہ اسپر
فرض نہیں ہو محتاج ہین اور وہ زائد ثروت نہیں رکھتا ہو پس چاہتا ہو کہ میرے مال زکوۃ سے انکو دو ہووے تو
از حیلہ یہ ہوسکتا ہو کہ اپنی زکوۃ اس محلہ مین کسی فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگون کو ہدیہ کر دے لیکن اس فقیر
کو یہ اختیار باقی ہوگا کہ چاہے نہ دے اور اگر فقیر نے کسی کو وکیل کیا کہ میرے واسطے زکوۃ وصول کرکے مین
سے اسقدر مال فلان وفلان کو دیدے تو وکیل کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا - اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر
کو ہوگا - بلکہ اب تو سید کو جائز ہو - م

فصل چہارم - روزہ مین

(مسئلہ) ایکنے ستائیس ساٹھ روزہ کا التزام کیا پس اسنے رجب وشعبان
دونون مہینہ روزہ مین برابر گذارے مگر آخر مین شعبان ۲۹ - ہی دن کا ہوا یعنی ایک روز گھٹ گیا اور آیندہ
فرض رمضان ہو حتی کہ پھر اسپر ستائیس دو ماہ بعد رمضان کے لازم ہونگے تو اسمین حیلہ یہ ہو کہ اول رمضان شب
رات سے مسافت سفر کی نیت کرکے صبح کو اپنے واجبی روزہ کی نیت سے روزہ رکھے اور اسی سفر کو چلا جاوے
حتی کہ یہ روزہ اسی واجب کی طرف سے ہوگا اور اسپر رمضان کے واسطے ایک روزہ قضاء کرنا رہیگا پھر چاہے
بعد یہ دن تمام ہونے کے سفر سے رجوع کرلے (مسئلہ عجیبہ ضروریہ) ایک مرد فقیر نے چاہا کہ اپنے باپ
میت سے قضاء نمازون و روزون کا فدیہ ادا کرے حالانکہ وہ فقیر ہو تو وہ نصف صاع گیہون حاصل کرکے ایک
نماز کا فدیہ کسی محتاج کو دے پھر یہ گیہون اس سے ہبہ لے لے پس جب محتاج نے اسکو ہبہ دیدیے تو اسکے باپ کا ایک
نماز کا فدیہ ادا ہوگیا اور محتاج کو ہبہ کرنے کا ثواب ملا پھر یہی گیہون دوسرے نماز کا فدیہ دے اور محتاج قبضہ
کرلے تو دوسری نماز کا فدیہ اس فعل سے ادا ہوا پھر اس سے یہ گیہون ہبہ لے لے - اسی طرح برابر کرتا رہے
یہانتک کہ سب نمازون اور سب روزون کی فدیات ادا ہو جاوین اور محتاج کو بھی برابر ہبات کثیرہ کا ثواب
ملتا رہیگا - السراجیہ - واضح ہو کہ یہ بہت غنیمت مسئلہ ہو اور اسپر بہت اہتمام سے عمل کرنا چاہیے لیکن یہ احتیاط
رہے کہ بیکار صرف زبانی کلام نہو کہ مین نے دیے اور محتاج کہے کہ مین نے تجھے ہبہ کیے بلکہ دینا و لینا تحقیقی فعل
کے ساتھ ہو اگرچہ اسمین ہاتھون کو ذرا تکلیف ہو مگر اسی فعل ہی پر ثواب غنیمت عظیم ہو - کیونکہ ہبہ بدون قبضہ کے
پورا نہوگا - اور اعمال شرعیہ مین صرف نیت خیر پر مدار ہوتا ہو جبکہ فعل کو بھی پورا کرے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر آدمی
لذت وتنعم کے طور پر کھاتا اور اولاد کو کھلاتا ہو اور نیت خیر نہیں رکھتا تو کچھ ثواب نہیں ہو اور اگر اللہ تعالی
کی طرف دل متوجہ ہو اور نفس کو اندر سے دبا دے اور یہ نیت کرے کہ اللہ تعالی کے واسطے انکی پرورش اور آسائش
رسانی کرتا ہون تو بھی حلوا و لذائذ اسکے واسطے نعم البدل آخرت مین بھی ہو جاوین - ہان یہ بے شک تجربہ ہوا
کہ ایسی نیک نیت والے باوجود قدرت کے تن پروری نہیں کرتے ہین لیکن کبھی ایسے نیک نیت کو بھی لذیذ وقوی
غذا کی ضرورت بوجہ کمزوری دماغ وغیرہ کے پیش آتی ہو تو وہ بھی یہی لذیذ وقوی غذا وہ کھاتا ہو اور اللہ تعالے
اسکو ثواب بھی جمیل عطا فرماتا ہو بخلاف بد باطن تن پرور کے جسکو آخرت کا یقین نہیں اور نا سمجھ اپنے نفس و

آغاز و انجام سے غافل ہو۔ اسی طرح جملہ مذکورہ میں ہو ئی نیت وفعل طاعت پر فی سبیل اللہ عطا فرمایا اور فضیلت بخشی یہ قبول کیا اور
نیت بغیر ایک ہی فعل میں عمدہ ثواب کثیرہ ہوتی ہو مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھا اور اسنے چند امور کی نیت کی۔ ۱۔
دوسری نمازکا انتظار۔ ۲۔ اتنی دیر تک اعتکاف۔ ۳۔ ذکر خیر۔ ۴۔ کوئی قرآن پڑھیگا یا حدیث تو اسکو پڑھاونگا
۵۔ مسئلہ پوچھنے والے کو بتلاؤنگا۔ ۶۔ مسجد آباد کرنا۔ ۷۔ مسجد میں نجس آنے والے کو روکونگا۔ ۸۔ معاف کرونگا
اگر ضرورت ہوگی۔ غرضکہ اللہ تعالے اسکو جملہ نیات کا ثواب عطا فرماویگا۔ اگرچہ اسکو پڑھانے و بتلانے
وغیرہ کی نوبت نہ پہونچے اور جس فعل کی نوبت پہونچے اسکا دس گونہ ثواب علیحدہ ہو۔ فاحفظ۔ واضح ہو کہ جسنے
بلا ضرورت ولی حاجت کے رمضان میں اس غرض سے سہل لیا یا سفر کیا کہ روزہ ساقط کرے تو یہ کروہ تحریمی ہو پھر
اگر یہ نیت ہو کہ دوسرے سال میں متفرق طور پر قضا کرونگا تو خیر ورنہ عاصی ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہو۔ م

فصل پنجم ۵ – حج میں۔ میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کا حیلہ یہ ہو کہ مکہ کا قصد نہ کرے بلکہ مثلاً بستان
بنی عامر وغیرہ کسی مقام خارج حرم کا قصد کرے تو احرام کی ضرورت نہیں ہو پھر وہاں پہونچکر اسکو بغیر احرام کے
مکہ میں داخل ہونے کا اختیار ہو۔ الذخیرہ وقد ذکرناہ فی الحج۔

فصل ششم – نکاح میں۔ ہندہ نے زید پر نکاح کا دعویٰ کیا اور زید منکر ہو اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک عورت
گواہ قائم کرے ورنہ اسکو قسم نہیں ہو سکتی حالانکہ عورت کے گواہ نہیں ہیں اور وہ بانع کی راہ سے دوسرے
شوہر سے نکاح نہیں کرسکتی ہو پس اسنے درخواست کی کہ قاضی اسکو حکم کرے کہ مجھے طلاق دیدے لیکن اگر شوہر
طلاق دے تو نکاح کا مقر ہو جاوے پس حیلہ یہ ہو کہ قاضی اسکو حکم دے کہ کہے کہ اگر تو میری زوجہ ہو تو میں نے تجھے
بائن طلاق دی۔ قالہ الشیخ علی البزدوی۔ الذخیرہ۔ اور اگر مرد مدعی و عورت منکر ہو لیکن قاضی نے بقول مفتی بہ
اس عورت سے قسم چاہی تو عورت کے لیے حیلہ یہ ہو کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو بعد اسکے قسم لینا
بیفائدہ ہو حتی کہ بعد اسکے اگر یہ عورت صریح طور پر اول کے لیے نکاح کا اقرار کرے تو قبول نہیں ہوتا تو قسم سے
انکار کرنا ضمنی اقرار بدرجۂ اولیٰ قبول نہوگا۔ (مسئلہ) عورت یا مرد ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا ایسا فعل
سرزد ہوا جو کلمات کفر میں شمار ہو اور دوسرا اس سے پاک ہو حتی کہ نکاح ٹوٹ جانے کا حکم یا شبہ ہوا اور اسکے
بعد توبہ و استغفار کے نکاح کو نئے سر سے باندھنا چاہا لیکن مہر جدید لازم آتا ہو تو کیا صورت ہو کہ بلا خلوت دوسرا
مہر لازم نہ آوے۔ جواب یہ حیلہ ہو کہ بدون بیان مہر کے نکاح کی تجدید کرے تو بلا خلوت کوئی مہر دیگر لازم نہوگا۔
(مسئلہ) زید کے غلام نے درخواست کی کہ مجھے زوجہ باندی یا آزادہ بیاہ دے اور زید کو خطرہ ہوا کہ شاید بعد
اسکے وہ کار متعلقہ میں سستی کریگا یا بعد اسکے اگر فروخت کی ضرورت ہو تو کوئی اسکو نہیں خریدیگا پس حیلہ یہ ہو کہ زید
کہے کہ میں نے یہ باندی یا یہ آزادہ اس شرط سے تیرے نکاح میں دی کہ مجھے اسکی طلاق کا اختیار ہو جب چاہوں
طلاق دیدوں اور غلام نے قبول کیا تو مولیٰ مختار ہو جائیگا کہ جب چاہے اسکی زوجہ کو طلاق دے سکتا ہو۔ المبسوط
اسی سے نکلا کہ اگر عورت کو خوف ہو کہ بعد نکاح کے یہ شوہر اسکو نفقہ نہیں دیگا یا کہیں غائب ہو جائیگا یا اسکے نزدیک
امور خطرناک کا خوف ہو تو عورت اسکے ساتھ قبول نکاح میں شرط کرے کہ میں نے اس شرط سے قبول کیا کہ وجود
خطرناک پیش ہونے کے وقت جب کبھی اور جتنی مرتبہ پیش آویں ہر بار ہمیشہ مجھے اختیار ہو کہ میں اپنے محلے کے
محلہ کے چار مسلمانوں کو گواہ کرکے اپنے آپ کو طلاق دیدوں۔ غرضکہ جن امور سے خوف ہو انکے قبضہ پر اپنے کو
اسے اختیار میں لے اور ہر بار ہمیشہ کرلے پس جب شوہر نے یہ امر قبول کیا تو ایسی حالت میں طلاق اسکی

عورت کے اختیار میں واقع ہو جائیگا۔ یہ مسئلہ اس زمانہ میں نہایت ضروری ہے کیونکہ اکثر لوگ اپنی زوجات کو
چھوڑ کر مفقود ہو جاتے ہیں حالانکہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہے اور نہ کوئی حیلہ ہے اور نہ اسلامی عدل کے طریقہ پر اسکو
بیت المال سے مل سکتا ہے اور نہ قاضی ہے جو شرعی طور پر بولایت حکم کر سکے اور چونکہ مفقود نے طلاق نہیں دی تو دوسرے
شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہے اور مذہب حنفیہ میں میعاد ۹۰ یا ۱۲۰ برس وغیرہ ہے حالانکہ عورت کو چھ مہینے دیانت
سے بسر کرنا متعذر یا متعسر ہے لہذا ضرورت کے وقت علماء رحمہم اللہ نے فتوی دیا کہ بمذہب امام مالک رح بعد چار برس کے
فسخ نکاح ہو سکتا ہے حالانکہ اسمیں اکثر مقلدین حنفیہ کو تردد ہوتا ہے علاوہ بریں چار برس تک بھی دشواری و بے باکی
ظاہر ہے لہذا بہتر یہ کہ مذہب حنفیہ کے موافق برابر نکاح ہی اس شرط پر کیا جاوے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ دینے کے
مفقود ہو تو عورت کو امر طلاق کا مو اختیار ہے پس جب شوہر نے قبول کیا تو لازم ہو جب کبھی ایسا واقعہ ہو تو عورت
خود اپنے آپ کو خلاص کر کے دوسرا نکاح کر سکتی ہے اور دوسرا نکاح شعار ابرار اخیار ہے اور بغیر نکاح کے رسوائی
وذلت و خواری کے ساتھ عذاب قبر و عذاب النار ہے نعوذ باللہ تعالیٰ و اسال اللہ تعالیٰ العافیۃ۔ م۔ مسئلہ
عورت نے ایک مرد سے صحیح نکاح کیا اور وعدہ لیا کہ میرے شہر سے پردیس نہ لیجاوے مگر خوف کیا کہ شاید وعدہ وفا
نکرے اور باہر لیجاوے تو حیلہ یہ کہ شوہر سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھے تو میں نے ہزار درم
پر مثلاً نکاح قبول کیا اور اگر باہر لیجاوے تو میرے واسطے میرا پورا مہر مثل ہے اور شوہر اسکے مہر مثل کی نسبت گواہوں
کے سامنے اقرار کرے کہ اس عورت کا مہر المثل دس ہزار درم ہے۔ غرضکہ اسقدر کثیر مہر المثل کا اقرار کرے جو شوہر
کو بہت گراں و دشوار معلوم ہو۔ اس حیلہ سے جب وہ باہر لیجانا چاہے تو عورت اس سے پورے مہر المثل اقراری
کا مطالبہ کر سکتی ہے پس اس خوف سے نہیں لیجائیگا۔ شیخ ابو علی نسفی رح فرماتے تھے کہ یہ اسوقت کہ اقراری مہر المثل
اسقدر ہونا ضروری ہے کہ محتمل ہو ورنہ باطل ہوگا۔ پھر بھی یہ حیلہ ان علماء رح کے نزدیک ہوگا جو خرہ و دم جائز کہتے ہیں
المحیط المبسوط۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دیار میں عرف ہو گیا کہ مہر فی الحال ادا نہیں کرتے ہیں پس احتیاطاً یہ شرط
کرے کہ اگر باہر لیجاوے تو اسقدر مہر المثل فی الحال ادا کرے۔ اور واضح ہو کہ نکاح کے وقوع سے پہلے لازم ہے
کہ شوہر سے مجمع گواہوں کے سامنے اقرار لیا جاوے کہ اس عورت کا مہر المثل اسقدر ہے پھر شرطیہ مذکورہ کے ساتھ
ایجاب و قبول کرے ورنہ بعد ایجاب و قبول کے شاید شوہر اقرار نکرے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اگر شوہر نے باہر لیجانا
چاہا اور اقراری مہر المثل دیا تو دیانت کی راہ سے عورت کو حقیقی مہر المثل سے زائد لینا حلال نہیں ہے۔ یہ سب اسوقت
کہ نکاح ہی میں اپنی احتیاط کرے۔ اور اگر نکاح بغیر شرط مذکور ہو گیا پھر عورت کو خوف ہوا کہ شوہر اسکو باہر لیجائیگا تو
اسکا حیلہ یہ ہے کہ اپنے والد یا فرزند بالغ وغیرہ کے لیے جسپر اعتماد ہو قرضہ کثیر کا اقرار کردے اور اسپر گواہ کرلے کہ تم لوگ
گواہ رہو کہ پھر اس شخص کا اسقدر قرضہ ہے اور اولیٰ یہ کہ مقر لہ اس عورت کے ہاتھ ایک رومال مثلاً اسقدر مال کثیر کے
عوض فروخت کرے جسکا وہ اقرار کرنا چاہتا ہے تاکہ اگر شوہر اس سے قسم چاہے کہ تیرا اسپر یہ قرضہ ہے تو وہ قسم کھا سکے کہ تیرا
مال کے دام ہیں۔ جب عورت نے ایسا کیا پھر شوہر نے چاہا کہ اسکو پردیس لے جاوے تو قول امام ابو یوسف رح قرضخواہ
کو اختیار ہے کہ اس عورت مدیونہ کو باہر جانے سے مانع ہو یہانتک کہ اسکا قرضہ ادا کرے لیکن امام محمد رح کے نزدیک
سوائے بالغ کے مقر لہ نہیں روک سکتا ہے لہذا ایسا حیلہ جسپر سب کا اتفاق ہو یہ ہے کہ عورت مذکورہ صرف اقراری قرضہ
نہ رکھے بلکہ جسپر اعتماد ہو مانند باپ و بھائی وغیرہ کے اس سے کوئی خفیف چیز بعوض اسقدر گراں ثمن کے خریدے
تاکہ واسطے گراں قرضہ کی کفالت کرے اگر چہ وہ مردوں کے بغیر حکم ہو تو ایسی صورت میں بائع و کفیل لیکر بالاتفاق

اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہو یہانتک کہ اسکا قرضہ یا مال کفالت ادا کرے۔ اسی طرح اگر عورت نے کفالت کا اقرار کیا تو بھی مکفول لہ بالاتفاق روک سکتا ہی پس اسکے باپ و بھائی وغیرہ معتمد علیہ کو جو بائع یا مکفول لہ بنایا گیا ہی اسوجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور حاصل یہ کہ جہان اسنے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہی وہان یہ اقرار سبکے حق مین نافذ ہوگا۔ یعنی شوہر کے واسطے بھی لیجانے کا اختیار نہین رہیگا۔ المحیط۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کی درخواست کی اور عورت کو یہ امر گوارا نہین کہ میرے اقارب اولیا اس سے واقف ہون تو حیلہ یہ کہ عورت اپنی تزویج کا کام بھی زید کے سپرد کرے پس جب زید نے اپنے دوستون کے سامنے اپنی طرف سے اصالۃً اور عورت کی طرف سے وکالۃً ایجاب و قبول کر لیا تو یہ نکاح جائز ہوا۔ (مسئلہ) زید کو یہ امر گوارا نہین کہ گواہون کے سامنے اس عورت کا نام بیان کرے جس سے نکاح کرتا ہی تو حیلہ یہ ہی کہ مہر پر اتفاق کرکے اسکو حساب مہر مین کچھ مال دے یا موافقت ہو اور عورت نکاح کا کام اسی کے سپرد کر دے پھر زید تمکو گواہون سے کہے کہ مین نے ایک عورت سے منگنی کی اور اسقدر مہر پر وفاق کیا اور اسنے امر نکاح مجھے سپرد کیا پس مین تمکو گواہ کرتا ہون کہ مین نے اس عورت سے جسنے اسقدر مہر پر اتفاق کرکے امر نکاح میرے سپرد کیا ہی اپنے نکاح مین لیا تو نکاح منعقد ہو جائیگا جبکہ شوہر اسکا کفو ہو۔ یہ امام خصاف رح نے حیل مین بیان کیا ہی اور مشائخ بلخ وغیرہ نے کلام کیا کہ اسقدر بیان سے عورت مذکورہ گواہون کے نزدیک معروفہ نہین ہوئی۔ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ امام خصاف رح خود ائمہ علما اور ایسے علما سے ہین جنکی اقتدا جائز ہی۔ الذخیرہ۔ (مسئلہ) زید و بکر دو بھائیون نے ہندہ و کریمہ دو بہنون سے اسطرح کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا لیکن غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ بھیجی گئی پس رات کی زفاف کے بعد صبح کو معلوم ہوا کہ یہ غلطی واقع ہوئی ہی تو سفیان الثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے واقعہ مین حکم دیا کہ ہر وطی کنندہ پر مہر اور ہر عورت پر عدت ہی اور بعد عدت کے ہر عورت سے اسکا شوہر دخول کرے اور یہ واقعہ کوفہ کے بعض شرفا مین واقع ہوا تھا پس ابو حنیفہ رح نے جو اسوقت جاڑون مین گئے جاتے تھے فرمایا کہ ہر بھائی کے دل مین بعد کو یہ خیال رہیگا کہ میری عورت سے میرے بھائی نے وطی کی ہی لہذا فوراً یہ اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ کو طلاق دیدے اور چونکہ یہ طلاق قبل الدخول ہی تو عورت پر عدت واجب نہوگی پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ دخول کیا تھا اسی سے اسکا نکاح کر دیا اور اسکو مجلس کے علماء رح نے پسند کیا۔ اور یہ منجملہ مناقب ابی حنیفہ رح ہی۔ کما فی المبسوط۔

فصل ہفتم۔ طلاق مین۔ عورت کو تین طلاقین دین اور حلالہ فرض ہوا پھر شوہر اول نے چاہا کہ بعد حلالہ کے اسکے ساتھ نکاح کرے اور عورت بھی راضی ہی لیکن خوف کرتی ہی کہ جس شوہر سے نکاح کرے شاید وہ طلاق نہ دے تو ایسے شخص سے نکاح کرے جو نکاح سے پہلے کہے کہ جب مین نے تجھسے نکاح کیا اور ایک بار وطی کر لی تو تجھے تین طلاق یا ایک طلاق بائنہ ہی پس بعد وطی کے اسپر طلاق بائنہ واقع ہو جائیگی۔ حیلہ دیگر۔ یہ کہ عورت اس مرد سے کہے کہ مین نے تجھسے اس شرط پر نکاح کیا کہ امر طلاق میرے اختیار مین ہی جب کبھی چاہونگی طلاق دونگی تو بھی مقصود حاصل ہو جائیگا۔ (مسئلہ) عورت کو حلالہ کرانے مین جاہل عورتین و مرد عیب لگاتے ہین خصوص اس دیار کفرستان کے مشابہ جہالت مین یہ بہت شائع ہی حتی کہ بہت سے مطلقہ ثلثہ بغیر نکاح جدید کے عمر بھر اسی طرح حرام مین مبتلا رہتی ہین تو کتاب مین امام خصاف رح سے اسکا حیلہ اسطرح مذکور ہی کہ عورت اپنے

سنہ علیہ کو مال ہبہ کرے جس سے وہ ایک غلام جو بلوغ کے قریب اور عورت سے جماع پر قادر ہو خرید کرے پس یہ اسکا غلام ہوا پھر عورت اس غلام کے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے روبرو اس غلام سے نکاح کرے اور بعد جماع کے مولیٰ یہ غلام اسی عورت کو ہبہ کرے تو قبضہ ہوتے ہی نکاح ٹوٹ جائیگا پس شوہر اول سے نکاح صحیح کرلے پھر اس غلام کو کسی اور ملک بعید میں جہاں فروخت کر دیا جاوے تو اس عورت کا پردہ مخفی رہیگا - مترجم کہتا ہے کہ اس ملک میں یہ حیلہ اسوجہ سے نہیں ہوسکتا کہ غلام کی خرید و فروخت ممتنع ہے - پس میرے نزدیک حیلہ یہ ہے کہ عورت مع اپنے معتمد علیہ محارم کے اجنبی شہر میں ہو جاکر کسی مرد صالح سے جو شرعی مسائل سے فی الجملہ واقف ہو بشرط حیلہ خالص کے نکاح کرکے اپنے آپ کو طلاق دیکر واپس آوے اور بعد عدت کے نکاح کرے واللہ تعالیٰ اعلم - م - (مسئلہ) عورت سے کہا کہ واللہ کل تجھے طلاق دونگا - پھر نادم ہوا اور چاہا کہ قسم بھی جھوٹ نہو - حیلہ یہ کہ زوجہ کو کہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ طالقہ ہے - یا کہے کہ میں نے تجھے ہزار درم پر طلاق دی اور عورت اسکو قبول نکرے تو طلاق واقع نہوگی اور قسم میں بھی جھوٹا نہوگا - لیکن ہمارے مشائخ نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں وہ قسم میں سچا نہوگا - الذخیرہ - اقول شاید اسوجہ سے کہ قسم سے ایقاع مقصود تھا اور یہاں طلاق ہی واقع نہوئی - اور میرے نزدیک طلاق کی قسم میں موافق ظاہر الروایۃ کے حیلہ یہ ہے کہ ایک طلاق رجعی دیدے پھر رجوع کرے لیکن تین طلاقوں کی قسم میں یہ حیلہ نہیں ہوسکتا ہے اور چونکہ طلاق ایک فعل مبغوض ہے تو قسم کا کفارہ دیدے واللہ تعالیٰ اعلم - م - اسی طرح اگر قسم کھائی کہ واللہ یہ چیز فروخت کرونگا پھر اسکو بطور بیع فاسد فروخت کیا اور قبضہ نہیں دیا تو قسم پوری ہوگئی - مترجم کہتا ہے کہ شاید یہاں ایقاع بیع سے سچا ہوگیا - واللہ تعالیٰ اعلم - م - (مسئلہ) زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے آج تجھے تین طلاقیں نہ دیں تو تجھے تین طلاقیں ہیں - پھر جہالت کا غصہ فرو ہوا اور نادم ہوکر پریشان ہوا کہ اگر طلاقیں نہیں دیتا ہوں تو بھی تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں - حیلہ یہ ہے کہ عورت کو ایک لاکھ درم پر تین طلاقیں دے اور عورت قبول نکرے پس قسم پوری ہوگئی - اور اسی پر فتویٰ ہے - (مسئلہ) مرد نے زوجہ کو تین طلاقیں دیں پھر منکر ہوگیا حالانکہ عورت اگر اسکے ساتھ رہے تو حرام کار ہوگی - حیلہ یہ ہے کہ عورت کو کسی اجنبی مکان میں لیجا کر چھپا دیا جاوے جہاں اسکا شوہر بھی جاتا ہو پھر اس مرد سے کہا جاوے کہ تو نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے اور وہ انکار کریگا پھر کہا جاوے کہ اچھا قسم تو کھاؤ کہ اس مکان میں جو کوئی میری منکوحہ ہو اسپر تین طلاقیں ہیں پس جب وہ قسم کھا جاوے تو یہ عورت ظاہر ہوجاوے پس اسکی طلاقیں ظاہر ہوجاوینگی - (مسئلہ) قسم کھائی کہ اگر میں اپنے باپ سے کلام کروں تو میری زوجہ کو تین طلاقیں ہیں - حیلہ یہ ہے کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے اور جب اسکی عدت گذر جاوے تو باپ سے کلام کرلے اور اسوقت جزا نازل ہوگی تو لغو ہوجائیگی کیونکہ اسوقت کوئی زوجہ نہیں ہے پھر اس عورت سے جدید نکاح کرلے - السراجیہ -

فصل ہشتم - خلع میں - شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں اگر تو نے خلع مانگا اگر میں نے تجھے خلع نہ دیا اور زوجہ نے قسم کھائی کہ میری سب مملوک آزاد ہیں اگر میں نے آج رات ہونے سے پہلے تجھ سے خلع نہ مانگا - بعد اسکے دونوں پریشان ہوکر ابو حنیفہ رح کے پاس آئے اور اپنا حال بیان کیا پس امام رح نے فرمایا کہ تو اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کر پس عورت نے ایسا کیا پس آپ نے اسکے شوہر کو ارشاد کیا کہ تو اسکو اس شرط پر خلع دے کہ یہ تجھے ایک لاکھ درم دے پس اسنے یہی کیا پھر آپ نے زوجہ کو ارشاد فرمایا کہ تو کہہ کہ میں قبول نہیں کرتی ہوں پس اسنے کہا کہ میں نہیں قبول کرتی ہوں تب آپ نے

فرمایا کہ تم دونون شوہر و زوجہ جاؤ کہ تمھاری قسم بچی ہو گئی۔ بیان حیلہ دیگر یہ ہو کہ عورت اپنی مملوکون وغیرہ کو جنکی قسم
کھائی ہو کسی معتمد علیہ کے ہاتھ دن مین فروخت کر دے اور رات آنے تک شوہر سے خلع نہ مانگے زوجہ داخل ہوگی
لیکن ایسے حال مین کہ عورت کی ملک مین کوئی مملوک نہین ہو۔ پھر معتمد علیہ سے اپنی بیع کا اقالہ کر لے۔ والمحیط۔

فصل نہم۔ قسم مین۔ قسم کھائی کہ کوفہ مین تزوج نہین کرونگا۔ حیلہ یہ کہ باہر جاکر تزوج کر کے کوفہ مین داخل
ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ ہمارے عرف مین متبادر یہ کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہین کرونگا پس بیان مع احتمال
آویگا کہ مجاز متعارف اولیٰ ہو یا حقیقت لغوی پس کتاب الایمان دیکھو۔ م (مسئلہ) اپنی زوجہ کو بخارا مین
طلاق نہ دیگا۔ حیلہ بقیاس سابقہ یہ کہ باہر نکلکر طلاق دیدے۔ (مسئلہ) زوج سفر کو جاتا ہو پس اسکی زوجہ نے
قسم لی کہ جو باندی خریدے وہ آزاد ہو یعنی بخوف اسکے اسپر باندی بٹھادے۔ پس حیلہ یہ کہ شوہر کہے کہ ہان اور جس
(ہان) کے لفظ کو کوئی گاؤن مراد لے یعنی گویا جواب مین گاؤن کا نام لیا۔ حالانکہ عورت یہ سمجھی کہ میری قسم کے جواب
مین ہان کہا ہو تو اب باندی خریدلے سے آزاد نہوگی۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوتا ہو کہ اگر وہ اصلی معنی مین ہان کہتا
تو قسم ہو جاتی اور یہی صحیح ہو اگرچہ بعض مشائخ نے اختلاف کیا اور کہا کہ ہان سے قسم نہین ہوتی جب تک تصریح نکرے
الذخیرہ۔ (مسئلہ) ایسا کام کرون تو میرا سب مال صدقہ ہو۔ حیلہ یہ کہ سب مال کسی کو جسپر اعتماد ہو ہبہ کردے
پھر یہ کام کرے پھر اپنے مال کو رجوع کرے لیکن ہبہ سے رجوع مکروہ تحریمی ہو لہذا اس سے بہتر آگے مسئلہ (مسئلہ)
قسم کھائی کہ فلان سے مال وصول نکریگا۔ تو حیلہ یہ کہ دوسرے کو وکیل کرے جو وصول کرے اسی طرح اگر قسم اس طرح
پر ہو کہ وصول قرضہ فلان کے ہاتھ سے نکرونگا تو اسکے وکیل سے وصول کرے۔ لیکن عیون سے معلوم ہوتا ہو کہ
وکیل سے لینے مین حانث ہو جائیگا بلکہ حیلہ یہ کہ کوئی معتمد علیہ اسکو مدیون کی طرف سے خود دیدے پھر مدیون اس
معتمد علیہ کو مقدار مال دیدے۔ (مسئلہ) بائع نے قسم کھائی کہ یہ مال دس سے کم نہ دونگا اور مشتری نے قسم
کھائی کہ نو درم سے زیادہ نہ دونگا۔ حیلہ قیاسی یہ کہ یہ مال مع ایک رومال کے دس مین دے یا مشتری نو درم یا چار
پیسے یا زیادہ کے عوض لے لیکن پورا درم نہ دے۔ یہ قیاس ہو اور استحساناً حانث ہو جائیگا لیکن مشائخ نے کہا کہ
اگر مشتری نے نو درم و رومال کے عوض خریدا تو قیاساً و استحساناً حانث نہوگا۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ یہ مال فلان
کے ہاتھ کبھی دامون کے عوض نہین بیچونگا۔ حیلہ یہ کہ یہ مال فلان و دیگر کے ہاتھ فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ یہ مال
بعوض کسی اسباب کے فروخت کرے۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ خرید و فروخت نہین کرونگا۔ دیکھا جاوے کہ یہ شخص
مثل سلطان کے ہو جو اپنے ہاتھون خرید و فروخت نہین کرتا ہو یا ایسا شخص ہو جو خود یہ کام کرتا ہو۔ پس اگر سلطان کے
وکیل نے خرید و فروخت بحکم سلطان کی تو سلطان حانث ہوگا اور اگر سلطان نہین تو حانث نہوگا۔ اور سوائے وکیل کے
دوسرا حیلہ یہ کہ کوئی فضولی اسکے لیے خرید و فروخت کرے اور یہ اجازت دیدے۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ اس عورت
نفقہ دے تو اسکو طلاق ہو۔ حیلہ یہ کہ اسکو مال ہبہ کر دے یا دو من غلہ اسکے ہاتھ ایک پیسے کو فروخت کرے یا اس
روپیہ کو اس سے ایک رومال خریدے یا مکان ہبہ کرے جسکے کرایہ سے کھاوے۔ (مسئلہ) ایک جماعت نے
ایک شخص کے گھر مین گھسکر اسکے اموال سے لیے اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر نکرے۔ تو حیلہ یہ کہ اس سے
کہا جاوے کہ ہم لوگون کے نام والقاب بیان کرنے مین لگین سے جو نام غیر سارق کا ہو اسپر نہین کہنا اور اگر
ہو تو خاموش رہنا پس اس حیلہ سے نام ظاہر ہو جاوینگے۔ (مسئلہ) ایک شخص سے قسم لی گئی کہ تو کبھی سلطان وقت
سے مخالفت کرے ورنہ تیرے سب مملوک آزاد اور تیری سب زوجات طالقات ہین۔ حالانکہ وہ بادشاہ کے بہت

احکام کو خلاف شرع و قانون ظلم جانتا ہو اور ہر امر میں اطاعت کو معصیت سمجھتا ہو تو حیلہ یہ کہ بادشاہ کا لفظ تفصیلی
بھی لکھے اور بوقت قسم کے اسی کی جانب اشارہ کرے تو حانث نہوگا۔ السراجیہ

فصل دہم۔ وقف۔ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر وقف لازم ہو جانے کا حیلہ یہ کہ کسی حاکم کا حکم لاحق کر دیا جاوے۔ المحیط

فصل یازدہم۔ شرکت۔ ایک کے پاس ہزار درم ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار درم ہیں اور دونوں نے شرکت کی اور ہر ایک کے واسطے نفع بقدر نصف اس المال کے ہوگا اور اگر چاہیں کہ نصفا نصف نفع ہو تو حیلہ یہ کہ زائد ہزار درم کا مالک اسمیں سے نصف دوسرے کو قرضہ دیدے۔ (مسئلہ) دو شریکوں میں سے حاضر نے شرکت توڑنی چاہی درحالیکہ دوسرا غائب ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور حیلہ یہ کہ حاضر اپنا ایلچی یا خط بنام غائب بھیجدے یا شرکت توڑنے کا وکیل بھیجدے۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی حیلہ ہر عقد میں جو لازم نہیں ہوتا جیسے وکیل کو معزول کرنا اور مضاربت فسخ کرنا۔ المحیط

فصل دوازدہم۔ خرید و فروخت میں۔ ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور خوف ہوا کہ شاید بائع نے اسمیں کوئی بات ایسی کی ہو جس سے یہ مکان میرے قبضہ سے استحقاق میں لے لیا جاوے پس مشتری نے اسکی مضبوطی کے لیے چاہا کہ ایسا حیلہ نکالے کہ مشتری پر ثمن کا دوچند لازم آوے اگر استحقاق میں لیا جاوے تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری اس بائع کے ہاتھ سو روپیہ کو ایک کپڑا جو ایک درم قیمت کا ہے فروخت کرے پھر بعوض ان سو روپیہ کے اور نقد دیگر سو روپیہ کے یہ مکان خریدے حتی کہ اگر بائع مکان نے کوئی حرکت کی ہو تو استحقاق کے وقت اسپر دو سو روپیہ لازم آوینگے اور یہ مشتری مکان کو حلال ہوگا۔ (حیلہ بطریق دیگر) یہ کہ مکان کا خریدار بائع کے ہاتھ ہزار درم کا دوشالہ بعوض دو ہزار درم کے فروخت کرے پھر دو ہزار درم کے عوض میں اس سے یہ مکان خریدے حالانکہ مکان کی قیمت ہزار درم ہے پھر بعد قبضہ کے بائع مکان کے دو ہزار درم مشتری پر ہیں اور مشتری کے دو ہزار درم بذمہ بائع ہیں پس باہم مقاصہ کر لیں پھر اگر مکان مذکور میں استحقاق ثابت ہوا تو مشتری اپنے بائع سے دو ہزار درم واپس لے سکتا ہے۔

فصل سیزدہم۔ مہر میں۔ ایک عورت نے چاہا کہ اگر وہ حالت نفاس میں مرجاوے تو اسکے شوہر کو مہر معاف ہو جاوے اور اگر بچ رہے تو عود کرے۔ حیلہ یہ کہ اس سے کپڑا وغیرہ بعوض مہر کے خریدے اور اسکو نہ دیکھے پھر اگر مرے تو بیع لازم ہو گئی اور مہر ساقط ہوا اور اگر بچ رہی تو اس کپڑے کو دیکھکر بخیار رویت واپس کرے پس مہر عود کریگا۔ (مسئلہ) عورت سے کہا کہ اگر تو نے آج مجھے مہر معاف نکیا تو تجھے تین طلاق ہیں اور اسکے باپ نے کہا کہ اگر تو نے معاف کیا تو تیری ماں کو تین طلاق ہیں۔ حیلہ یہ کہ شوہر سے بعوض مہر کے ایک چیز رومال میں لپٹی ہوئی خریدے اور جب یہ دن گذر جاوے تو دیکھکر واپس کرے۔

فصل چہاردہم۔ طلب معاملہ۔ زید نے بکر سے ہزار درم قرض مانگے اور اسکو خیال ہوا کہ میری تجارت میں اس سے سو درم نفع ہوتا۔ حیلہ یہ ہے کہ زید گیارہ سو درم کو بکر سے ایک چیز خریدے بوعدہ ایک سال کے پھر اس چیز میں خفیف نقصان کر کے بکر کے ہاتھ نو سو درم کو نقد فروخت کرے تو صاحبین رح نے اسکو جائز رکھا اور کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم دام پر بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام شافعی رح وغیرہ علماء رح کے نزدیک جائز ہے تو ایک خفیف نقصان کے مقابلہ میں سو درم قرار دیکر جواز کا حکم دیدیا۔ حیلہ دیگر یہ ہے کہ زید یہ چیز کسی معتمد علیہ اپنے بیٹے وغیرہ کو ہبہ کرے اور وہ بکر کے ہاتھ نو سو درم کو فروخت کرے کہ

وصول کرے وہ زید کو ہبہ کر دے۔ انتہیٰ۔

فصل پانزدہم۔ رہن میں۔ (مسئلہ) اگر زید نے چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین مشترک غیر مقسوم بکر کے پاس بعوض ہزار درہم کے رہن کرے حالانکہ یہ باطل ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ بکر کے ہاتھ ہزار درم کے عوض نصف مکان یا نصف زمین بیع کرے اس شرط پر کہ مشتری کو تین روز تک خیار ہے پھر وہ تین روز کے اندر بعد قبضہ کے بیع فسخ کرے۔ پس بعد فسخ کے مقبوضہ اسکے قبضہ میں اسی ثمن کے عوض محبوس رہیگی حتیٰ کہ اگر تلف ہو تو بعوض ثمن کے تلف ہوگی اور اگر اسمین عیب آوے تو ثمن میں سے اسی قدر ساقط ہوگا۔ (فائدہ) یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مشتری کے خیار شرط میں بعد فسخ کے مبیع مشتری کے پاس بعوض ثمن کے محبوس ہوتی ہے نہ بعوض قیمت کے اور یہی امام محمد رح نے جامع کے باب القبض وغیرہ میں ذکر کیا ہے اور اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو بیع فسخ ہونے کے بعد مبیع مشتری کے قبضہ میں بعوض قیمت کے محبوس ہوتی ہے جیسے فسخ سے پہلے تھی اور خیار رویت کے واپسی میں یا خیار عیب کے واپسی بحکم قاضی میں ثمن کے عوض محبوس رہتی ہے۔ (مسئلہ) زید نے بکر سے مکان یا زمین رہن لی اور چاہا کہ مرہون سے انتفاع حاصل کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ باہمی قبضہ کے بعد مرتہن اس سے انتفاع کی اجازت لے یعنی عاریت لے حالانکہ عاریت لینے سے رہن کا حکم نہیں ٹوٹتا ہے پس جب بکر نے عاریت دی تو نفع اٹھانا حلال ہے لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہوگا حتیٰ کہ اگر تلف ہو یا نقصان آوے تو قرضہ سے کچھ ساقط نہوگا۔ بلکہ جب انتفاع سے فراغت کرے تو وہ رہن ہو جائیگی۔

فصل شانزدہم۔ مزارعت۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہو جانے کے واسطے حیلہ یہ ہے کہ ایسے قاضی کے پاس مرافعہ کرے جو اسکو جائز جانتا ہے بلکہ صحیح قول میں اگر دونوں نے حکم مقرر کیا اور اسنے حکم دیدیا تو جائز ہے اسواسطے کہ مزارعت کا جواز مجتہد فیہ ہے۔

فصل ہفدہم۔ افعال مریض۔ یعنی جو مرض الموت میں ہو۔ مریض پر بعض وارثوں کا قرضہ ہے اور ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر مریض نے اقرار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ حیلہ اجماعی یہ ہے کہ مریض مذکور کسی اجنبی کے واسطے اسقدر قرضہ کا اقرار کرے جسپر دونوں کو اعتماد ہو پس اجنبی مذکور وصول کر کے قرضخواہ وارث کو دیدے۔ اگر اجنبی نے کہا کہ شاید وارثوں نے قاضی کے سامنے مجھے قسم دلائی کہ تیرا مریض پر اسقدر قرضہ ہے تو میں کیونکر قسم کھاؤنگا یعنی وارث لوگ اس خیال سے ضرور قسم لینگے کہ شاید اسنے قرضہ مذکورہ میں سے کچھ وصول کیا ہو یا کچھ معاف کر دیا ہو تو قسم لیجاوے تاکہ مال محفوظ رہے یا میت نے وصیت کے طور پر قرضہ کے پیرایہ میں تہائی سے زائد اقرار کر دیا ہو تو ایسی حالت میں اجنبی کیونکر قسم کھا سکتا ہے تو حیلہ یہ ہے کہ مریض اس اجنبی کو حکم کرے کہ وہ وارث کے ہاتھ اپنے اعیان مال میں سے کوئی مال بعوض اس قرضہ کے جو وارث کا مریض پر آتا ہے فروخت کرے تو جب وارث نے اس عین مبیع پر قبضہ کیا تو وارث کا جو قرضہ مریض پر تھا وہ اجنبی کے واسطے ہو جائیگا۔ قال المترجم۔ پھر اولیٰ یہ کہ وارث اس مال عین کو نہ دیکھے یہانتک کہ اجنبی مذکور یہ قرضہ وصول کرے بعد اسکے وارث مذکور یہ چیز دیکھکر واپس کرے تو اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کریگا۔ اور واضح ہو کہ مبسوط میں یہ امر مذکور نہیں کہ قاضی ان قرضخواہوں سے قسم لیگا جنکے واسطے مریض نے اقرار کیا ہے اور امام خصاف رح نے افادہ فرمایا کہ قاضی پر بنظر احتیاط واجب ہے کہ وہ ان قرضخواہوں سے قسم لے اگرچہ ورثہ مطالبہ نکریں۔ اگر اجنبی نے اپنا مال عین فروخت کرنا منظور نکیا تو وارث خود اپنا کوئی مال عین اسکو ہبہ کر دے تاکہ بعد قبضہ کے وہ وارث کے ہاتھ بعوض اس قرضہ کے

جو میت پر ہو فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ وارث اپنے کسی مال مین کو جسکی قیمت اسی قدر ہو جسقدر قرضہ ہی مریض
کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ گواہون کے سامنے وارث مذکور کا قرضہ میت پر ثبوت ہو جاوے۔ پھر مریض مذکور یہ چیز
کسی معتمد علیہ کو خفیہ ہبہ کرے پھر معتمد علیہ یہ چیز اس وارث کو ہبہ کر دے۔ علماء رح نے کہا کہ بظاہر یہ حیلہ خوب ہی لیکن
باطن مین یہ کیفیت ہی کہ میت پر ایک قرضہ واجب تھا اور اب اس خرید سے دوسرا قرضہ واجب ہوا حالانکہ وارث
مذکور نے ایک قرضہ وصول کیا اور جب تک ترکہ پر قرضہ ہو تو وارثون مین سے کسی کو تصرف حلال نہین ہی۔ مترجم
کہتا ہی کہ اسکا دفیعہ تو آسان ہی کہ وارث قرضہ اول کو معاف کر دے علاوہ ازین جب وارثون کو قرضہ مخفی کا حال
ہی معلوم نہین ہی تو انکے حق مین حلت کی نفی نہین ہوتی ہی ورنہ کسی وارث کو کبھی اپنے مورث کا ترکہ حلال نہو
بجہت اس احتمال کے کہ شاید میت کے مال سے مخفی حق قرضہ یا غصب وغیرہ متعلق ہو جو معلوم نہین ہی۔ ہان
یہ امر اس وارث پر لازم ہی کہ غور کرے اسواسطے کہ اسکو معلوم ہی کہ میت سے ادائی ممکن نہین ہی۔ فافہم۔ م
حیلہ دیگر یہ ہی کہ امام شافعی وغیرہ علماء رح کے نزدیک مریض کا اقرار قرضہ واسطے وارث کے جائز ہی تو چاہیے کہ
ایسے قاضی کے سامنے مرافعہ کرے جو اسکو جائز جانتا ہی پس وہ حکم دیدے تو بالاتفاق مریض کا اقرار صحیح ہو جائیگا
قال المترجم۔ یہ دلیل ہی کہ اختیارات قضاء بدون تقلید کے مجوز ہین لیکن متاخرین نے سلطان کی طرف سے قاضی
کے حق مین تقلید کی شرط صحیح رکھی اور بعید یہ ہی کہ اصل مین فیصلہ قضاء بذمہ سلطان ہی اور وہ قاضی کو اپنی طرف
سے نائب کرتا ہی پس ولایت اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہی لیکن سلطان کو عامہ مسلمانون کی طرف سے شرعًا
فیصلہ کی ولایت ہی پس وہ شرع کی طرف سے نائب ہی اسی وجہ سے اسکا فیصلہ قضاء جو قطعًا خلاف شرع ہو باطل ہی
اور مجتہدات مین کسی جانب قطع نہین ہوتا اور حکم دینا روا جب تو جس حکم پر قضاء نافذ کرے وہی لازم ہو جاتی ہی۔
فاحفظہ۔ م۔ ایک شخص نے اپنی دختر صغیرہ کے واسطے اسکے نکاح کے حق مین زیور و اسباب جہیز وغیرہ کر دیا
اور ہنوز اسپر گواہ نہین کیے تھے کہ وہ بیمار ہوا کہ آخر اسی مرض مین مر جائیگا اور اسکو خوف ہوا کہ بعد میرے ورثہ
دیگر اسکو نہین دینگے۔ تو حیلہ یہ ہی کہ یہ زیور و اسباب کسی مرد معتمد علیہ کو وصی کر کے خفیہ دیدے اور آگاہ کرے کہ اسکو
محفوظ رکھے اور یہ میری فلانہ دختر کا مال ہی جب وہ بالغہ ہو تو اسکو سپرد کرے۔ لیکن یہ حیلہ صرف مال منقولات مین
ہوا اور اگر گھر و باغ و زمین جو غیر منقولہ معروف ہو تو اسکا حیلہ یہ ہی کہ کسی اجنبی معتمد علیہ کو خفیہ مال دے جسقدر اس
عقار کی قیمت ہی پس اجنبی مذکور گواہون کے سامنے یہ عقار مریض سے مثل قیمت پر خریدے لیکن یہ نام نکرے
کہ اسکو مریض کی دختر فلانہ کے واسطے خریدتا ہون اور نہ مریض بیع مین یہ لفظ کہے بلکہ مطلق خرید فروخت کرین پھر
جب وہ بالغہ ہو تو اسکو دیدے۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے واسطے اس فعل کو حلال
نہین جانا کیونکہ اس سے دوسرے وارثون کا حق باطل ہوتا ہی۔ لیکن امام خصاف رح نے زیور و اسباب
کی صورت مین اشارہ کیا کہ اجنبی کو حلال ہی۔

فصل ہیژدہم۔ متفرقات۔ زید نے چاہا کہ میری فوت شدہ نمازون کے عوض مین اسقدر صدقہ دیا جاوے
لیکن معلوم ہوا کہ ورثہ اسکو نافذ نکرین۔ تو حیلہ یہ ہی کہ اپنی حیات و صحت کی حالت مین کسی مرد ثقہ صالح کے ہاتھ اپنی
املاک مین سے کوئی چیز فروخت کرے اور سپرد کر دے پھر اسکے ثمن سے بری کرے پھر اجنبی اسکے وفات کے بعد
اسکو فروخت کرکے اسکے حکم کے موافق خیرات کرے تو یہ ان شاء اللہ تعالی جائز ہوگا۔ پھر اگر اسکو اجنبی کی طرف سے
بھی خوف ہو کہ شاید وہ ایسا نکرے تو حیلہ یہ ہی کہ اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو بعوض کپڑے مین لپٹی ہوئی چیز کے جسمین کچھ

معیب ہو فروخت کرے اور بیچی ہوئی چیز کسی عادل کے پاس رکھ دے اور اسکو وصیت کرے کہ اگر مردود کر دیں
میری وصیت کے قبول نہ کرے قرضین نے تجھے وصی کیا کہ اسوقت اسکو دیکھکر بوجہ عیب کے واپس کیجیو تو چیز مذکور
اسکے وارثوں کی طرف واپس آویگی- (مسئلہ) جب کل وارث صغیر ہوں جنمیں کوئی بالغ نہیں ہے اور وصی یہ چاہے
کہ انمیں بٹوارہ کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے جیسے ایک صغیر کا مال دوسرے کے ساتھ خود بہ فروخت کرے تو نہیں جائز ہے
پس حیلہ یہ ہے کہ مثلاً دو صغیر ہوں تو کسی متعلیہ کے ہاتھ ایک کا حصہ فروخت کر کے اسکے ساتھ بٹوارہ کرے پھر اسکا
حصہ علیحدہ خرید لے- یا کل ایک شخص متعہد کے ہاتھ فروخت کر کے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید کیا جاوے
(مسئلہ) میت نے وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے اور بعد خرچ کے جو باقی رہے وہ اسی شخص
کے واسطے ہے جو حج کرنے کے واسطے مامور ہو پس اگر یہ شخص معین ہو تو جائز ہے اور اگر وہ شخص غیر معین ہو تو
نہیں جائز ہے پس حیلہ یہ ہے کہ وصی کو کہے کہ خرچ سے باقی جسکو چاہے دیدے تو وصی جسکو مامور کرے اسی کو دیدے
پس جائز ہوگا جیسے اصل وصیت میں کہے کہ میرا تہائی مال جسکو چاہے دیدے تو وصی مختار ہوگا کہ جسکو چاہے دیدے

فصل نوزدہم معاریض کے بیان میں- واضح ہو کہ معاریض ایسے کلام ہیں کہ متکلم نے اُسکے ایک معنی مراد
لیے حالانکہ سامع نے دوسرے معنی خیال کیے- پس انکا استعمال جبکہ دوسرے کے حق تلفی و نقصان مقصود نہ ہو
جائز ہے تاکہ خود جھوٹ بولنے سے بچ جاوے- اور بعض سلف سے روایت ہے کہ معاریض کے استعمال میں کذب
سے بچاؤ کی خوب گنجایش ہے- اور واضح ہو کہ معاریض کے واسطے دو طریقہ ہیں- ایک یہ کہ بنا بر جس معنی کے
واسطے لفظ موضوع ہے اسکے سواے معنی مراد لے بشرطیکہ یہ معنی بھی اسکے لفظ سے محتمل ہوں مثلاً کوئی کافر
کسی مرد صالح کا دشمن اور ایک مرد صالح اس بزرگ کا مرید ہے پس مرید صالح اپنے بزرگ شیخ کو خفیہ لیے جاتا تھا
اور کافر ملاعون نے دیکھکر پوچھا کہ تمہارے آگے کون ہے اسلیے جواب دیا کہ مجھے راہ بتانے والا آدمی میں نے
لے لیا ہے پس کفار خاموش رہے یہ سمجھکر کہ کوئی رہبر لیا ہے حالانکہ اسنے یہ مراد لی کہ میں نے اس دنیا میں راہ جنت
کے واسطے ہادی لیا ہے- طریقہ دوم یہ کہ کلام میں شاید و امید وغیرہ الفاظ لا دے حتی کہ ان الفاظ سے بمنزلہ
استثنا و ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے کے حتمی ہونے سے کلام خارج ہو جاتا ہے مثلاً کہا کہ امید ہے کہ یہ کام دو روز میں
پورا کروں یا امید ہے کہ پرسوں آپ کا قرضہ ادا کروں جیسے ان شاء اللہ تعالیٰ ادا کرونگا- اور معاریض کے
جائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عدت والی عورت سے صریح منگنی کا وعدہ دینا منع کیا لیکن تعریض
کلام کی اجازت دی بایں طور کہ عورت سے کہے کہ تم تو ماشاء اللہ تعالیٰ حسینہ جمیلہ ہو- تمہاری خواہش کون
نہیں کرتا ہے- چنانچہ تفسیر میں روایت ہے- اور حضرت ابراہیم نخعی تابعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ جب استراحت
کے لیے گھر میں جا لیتے تو خادم سے کہتے کہ جب کوئی آوے اور دریافت کرے تو کہیو کہ شیخ یہاں نہیں ہے اور دو
جگہ مراد لیجیو جہاں تو کھڑا ہے یعنے یہاں جہاں میں کھڑا ہوں شیخ نہیں ہے- اور نیز روایت ہے کہ جب کسی سے
ملاقات کرنا منظور نہوتا تو گھوڑے وغیرہ پر چڑھ جاتے اور خادم سے کہتے کہ تو ان کہدے کہ شیخ سوار ہو گیا
پس وہ شخص سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے ہیں اور نیز روایت ہے کہ جب کوئی شخص
ایسی چیز مستعار مانگتا جسکے دینے میں کچھ حرج ہے تو اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ لیتے اور اس سے کہتے کہ یہ چیز آج
اسوقت میں یہاں نہیں ہے پس وہ سمجھتا کہ شیخ کے مکان میں نہیں ہے- الذخیرہ- حـ- اور ان سب روایات میں معنی
ایسے ہی صورت میں ہیں کہ جس سے غیر کا کچھ حق متعلق نہیں ہے کیونکہ استراحت چھوڑکر کلفت اٹھانا اور ملاقات

کی نماز میں خلل پیدا کرنا جس سے ملاقات کرنے میں اوقات میں خلل ہوگا کچھ ملاقات لازمی نہیں ہے اور
ستعار چیز دینا شرع میں مندوب ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ یمنعون الماعون۔ کی یہی تفسیر آئی کہ برتاؤ کی چیز مانگے
نہیں دیتا ہے لیکن یہ جبھی کہ اپنی ضرورات میں حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔

کتاب الفرائض

یہ کتاب فرائض یعنی ترکات وحقوق کے بیان میں ہے۔

اس علم کی فضیلت میں اور تاکید تعلم وتعلیم میں احادیث ہیں مانند حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو
کہ وہ نصف علم ہیں۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی والحاکم۔ حدیث ابن مسعود رض کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھلاؤ
کہ میں مرد مقبوض ہوں۔ رواہ احمد والنسائی والحاکم۔ حدیث افرضکم زید یعنی تم میں زید بن ثابت سب سے زیادہ
فرائض جاننے والا ہے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان ۔ن۔ اس علم سے ترکہ میں سے
ہر ایک کے حقوق بذریعہ حساب واصول کے معلوم ہوتے ہیں۔ اور اسمیں ارکان ہیں مورث ومال ترکہ ووارث
بشرطیکہ مورث مرے اور وارث درحقیقت زندہ ہو یا حمل کے مانند تقدیراً ہو اور وجہ میراث معلوم ہو اور بعض
موانع سے میراث نہیں ملتی ہے جنکا بیان آویگا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ واضح ہو کہ لغت میں فرض وہ جو قطعی
دلیل سے ثبوت ہو اور اس کتاب فقہ کو فرائض اسواسطے کہتے ہیں کہ غالب اسمیں وہ سہام ہیں جو اللہ تعالیٰ
کی تقدیر سے مقطوع ہیں بدلیل قطعی ثابت ہیں پس معنی لغوی وشرعی دونوں کو شامل ہے۔ الاختیار۔ اور
لغت میں ارث بمعنی بقاء ہے اور شرع میں ایک کا مال دوسرے کی طرف بطور خلافت منتقل ہونا ارث ہے۔
خزانۃ المفتین۔ حقوق یہاں پانچ ہیں۔ ۱۔ میت کے واسطے اور وہ تجہیز وتکفین ہے۔ ۲۔ میت کے ذمہ ہو
وہ قرضہ متعلق ہے۔ ۳۔ ذمہ نہیں اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو۔ د۔ جیسے میت نے کوئی مال رہن کیا
جس سے مرتہن کا حق متعلق ہے یا اسکے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے ولی جنایت کا حق متعلق ہے تو یہ حق نسبت
حق میت یعنی تجہیز کے مقدم ہے۔ خزانۃ المفتین جیسے ماذون مدیون ومبیع محبوس بثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی
چیز جسکو بائع نے ثمن کے عوض روک لیا اور رقبہ مستاجر ہو۔ د۔ ۴۔ میت کے لیے یا میت پر نہیں پس اگر وہ اختیاری
ہے تو وصیت ہے اور یہی چارم ہے۔ ۵۔ غیر اختیاری ہے اور وہ میراث ہے۔ د۔ اور اصح یہ کہ ارث کا تعلق بعد
موت مورث کے ہوتا ہے شرح الوہبانیہ۔ حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہونے ہیں
تجہیز و تدفین۔ اور۔ قرضہ ووصیت ومیراث۔ پس اول اسکی تجہیز وتدفین کیجاوے اور بطور معروف اسمیں صرف
کیا جاوے۔ المحیط۔ کفن ایسے کپڑے میں دیا جاوے جیسے زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا اگر مقدار ترکہ
کا لحاظ کر لیا جاوے اور اسمیں اسراف و کمی نہ کی جاوے۔ الاختیار۔ ضوء السراج میں ہے کہ تین کپڑے مسنون
ہیں اس سے زیادہ اسراف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خفتی کے کفن میں ہدایہ سے معلوم ہوا کہ زیادہ کرنے میں مضائقہ
نہیں ہے اور یہی اوفق ہے۔ ان قیمت میں توسط چاہیے اور ان سب میں مقدار ترکہ کا لحاظ ضروری ہے اور اسی سے
معلوم ہوا کہ تجہیز وتکفین واداے دیون ووصایا کے بعد جو کچھ رہے وہ ارث ہے لیکن تجہیز وتکفین ودیون جو یعنی
وصیت نہوں وہ کل مال ترکہ سے معتبر ہوتے ہیں اور وصیت یا قرضہ جو بمعنی وصیت ہو وہ تہائی سے معتبر ہے چنانچہ
کتاب الوصایا میں گذرا ۔م۔ اور اگر کفن تلف ہوا تو میت کے بدن پوشیدہ ہونے سے پہلے بار بار اسکو کل

مال سے کفن دیا جاوے ورنہ ایک کپڑے مین لپیٹ کر دفن کیا جاوے جو ترکہ سے ہوگا۔ مثلاً کفن آیا اور چوری گیا
پھر آیا اور چوری گیا۔ یا میت کو کفنا کر دفن کیا اور کفن چور نے نکالکر باہر ڈال دیا اور کفن لے گیا پھر ترکہ سے کفن دیکر
دفن کیا اور یہی ہوا۔ تو ہر بار کل ترکہ سے کفن دیا جاوے اور اگر بدن پاشیدہ ہوگیا ہو تو ترکہ سے ایک کپڑے مین لپیٹ
دفن کرین اور اگر قبر مین ہو تو کچھ لازم نہین ہے اور اگر تقسیم ترکہ ہو چکی ہو اسوقت معلوم ہوا تو بقدر تکفین کے وارثون
سے حصہ رسد واپس لیا جاوے۔ طد۔ پھر اسکے قرضہ مقدم کیے جاوین یعنی بعد تجہیز وتکفین کے اسکے قرضون
کا ادا کرنا وصیت ومیراث پر مقدم ہے۔ اور واضح ہو کہ قرضے یا کل حالت صحت کے ہونگے یا کل حالت مرض کے ہونگے
اوران دونون صورتون مین کل برابر ہین یعنے بعض کو بعض پر تقدیم نہوگی بلکہ سب قرضخواہون کو برابر ادا کیا جاوے۔
یا بعض حالت صحت کے اور بعض حالت مرض کے ہونگے اور اس صورت مین دیکھا جاوے کہ مرض کے دیون گواہی
ثابت ہین یا صرف مریض کے اقراری ہین پس اگر دیون مرض کل یا بعض بگواہی ومعائنہ ثابت ہون تو قرضہ صحت اور
یہ قرضہ گواہی دونون برابر ہین اور اگر صرف مریض کے اقرار سے ثابت ہون تو قرضہ صحت مقدم ہونگے۔ ایضاح
اور واضح ہو کہ حق ادا لازم ہونے مین قرضہ صحت واقراری سب برابر ہین اور اس تقدیم کا مفاد یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص پر
قرضہ صحت دو ہزار درم ہے اور قرضۂ اقراری ایک ہزار درم ہے اور ترکہ صرف دو ہزار درم بعد تجہیز وتکفین کے باقی ہے
تو قرضہ صحت وجو بگواہی ثابت ہوا اگرچہ مرض مین ہو پہلے ادا کر دیا جائیگا اور کچھ باقی نہین رہا تو اقراری قرضخواہ
محروم ہونگے اور اگر ترکہ تین ہزار درم ہو تو پہلے دو ہزار درم ادا کرنے کے بعد باقی ہزار درم ان اقراری قرضخواہون
کو ادا کر دیے جاوینگے بشرطیکہ ورثہ اجازت دین اسواسطے کہ حالت مرض مین مال سے وارثون کا حق متعلق ہو چکا
اور اقرار مذکور صرف مریض پر حجت ہے تو وارثون کے حق مین ظاہر نہوگا لہذا اگر وارثون نے اجازت نہ دی تو یہ بمنزلہ
وصیت ہے کہ میت کی تہائی سے دیا جائیگا حتی کہ مثال مذکورہ مین صرف ہزار درم کی تہائی سے یہ لوگ حصہ رسد پاوین
بلکہ وصیت دیگر ہو اور اگر مریض موصی لہ ہو تو اسکا بیان کتاب الوصیۃ مین گذرا اور اس سے ظاہر ہوا کہ قرضہ اقراری
بھی یعنی وصیت ہو جاتا ہے تو یہ بھی وصایا مین شامل کیا جائیگا۔ م۔ پھر تجہیز وتکفین وادائے دیون کے بعد جو کچھ
باقی رہا اسکی تہائی سے میت کی وصیتین نافذ کیجاوینگی لیکن اگر وارثون نے تہائی سے زائد مین اجازت دی تو زائد
سے نافذ کیجاوین۔ التاتارخانیہ وغیرہ۔ لیکن وارثون کی اجازت اسوقت معتبر ہوگی کہ انکو اجازت کی لیاقت ہو حتی کہ
صغیر یتیمون کے حق مین اجازت کے کچھ معنی نہین ہین اور ولی یا وصی کو انکی طرف سے اجازت کا اختیار اسوجہ سے
نہین کہ انکو نظری ولایت ہوتی ہے تو جس امر مین بہتری کی نظر ظاہر نہو وہ جائز نہین ہے۔ پھر بالغ وارثون مین سے
جسنے اجازت دی اسکے حق مین نفاذ معتبر ہے کیونکہ وہ اپنے حق مین خود مختار ہے۔ مسئلہ۔ ایک شخص مرا اور اسکے
وارثون مین صغیر وکبیر ہین اور اسنے نقد وجائداد غیر منقولہ چھوڑی پس بالغون نے موافق رسم معروف کے مال نقد
کو بعد تجہیز وتکفین وادائے دیون کے میت کے سوم ودسوین وبیسوین مین صرف کیا اور بعد ازان چہلم کے لیے
اسکی کچھ جائداد فروخت کی یا رہن مقبوضہ کیا جسکا نفع تا ادائے قرض مرتہن کے واسطے ہے یا بکفالت جائداد مسودی
روپیہ لیا کیونکہ انکو قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہین ہے اور وہ اسکو ضروری کام سمجھتے ہین کہ برادری کو کھانا چالیسوین
کا تقسیم کیا جاوے ورنہ بدنامی ورسوائی ہوگی۔ ان امور مین کیا حکم ہے۔ جواب یہ کہ بالغون نے سوم ودہم وبستم مین
جو کچھ خرچ کیا اسمین سے حصہ صغار کے ضامن ہین کہ قیامت مین انکے حقوق کا مواخذہ ہوگا اور جب انھون نے رسم
و بدنامی کی بد نیتی سے یہ مال برادری کے آنے والیون اور رونے والیون پر صرف کیا تو اضاعت مال ومعصیت [illegible]

مین صرف کرنے کے گنہگار ہین۔ پھر جلیل کے واسطے وہ املاک رہن کی بوجہ حصہ صغار کے رہن مین غصب ہی اور غصب کے
صغار کا غصب متحقق ہوا اور مرتہن غاصب الغاصب ہو اور نہ مال غیر کو بدون اسکی اجازت کے رہن کرنے کا
مسئلہ متعلق ہو اور رہن باطل ہو اور مرتہن نے جو کچھ منافع حاصل کیے وہ اسپر بقول اول بطور غاصب الغاصب
کے ہین اور بقول دوم حرام ہین بقدر حصہ صغار و کبار دونون کے کیونکہ رہن فقط وثاقت ہو اور حیلہ صرف استغلال
مین منافع کا ہو حالانکہ یہان صغار سے اجازت باطل ہو اور بکفالت جائداد سودی روپیہ لینا درحقیقت بے کفالت
باطل ہو لیکن رہن ہو بشرطیکہ قبضہ ہو ورنہ رہن باطل ہو اور سود دینا بلا خلاف یہان حرام ہو اور بالیقین مع مرتہن
کے صغار کے واسطے عاقبت مین ضامن ہین اور جو کچھ مال لیکر ان لوگون نے صرف کیا وہ اسراف اموال ایتام
ہو اور معصیت کا عذاب ہوگا اگر بغیر توبہ مرین اور اس بدنیتی کی وجہ سے جب سوائے عذاب کے کچھ ثواب نہین
تو وہ میت کو کچھ ثواب نہین پہونچا سکتے ہین جبکہ انکا فعل خود معصیت و عذاب ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔
بالجملہ جب تہائی سے زائد مین وارثون کی اجازت معتبر ہو تو زائد سے نفاذ وصیت جائز ہو۔ م۔ پھر اسکے بعد جو باقی
رہے وہ وارثون مین موافق فرائض الٰہی عزوجل کے تقسیم ہوگا۔ انتہٰی۔ خانیہ۔ م۔ پس وصیت کا نافذ کرنا
میراث کی تقسیم سے مقدم کیا۔ م۔ اور یہ تقدیم ایسی وصیت مین ہو کہ جو کسی معین چیز کی وصیت ہو۔ التاتارخانیہ
مثلاً میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے واسطے وصیت ہو۔ پھر بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے جو ترکہ بچا
اسکی تہائی دیکھی جاوے پس اگر اسمین سے یہ مکان برآمد ہوا تو زید کو دیا جاوے اور اگر تہائی سے زائد ہو اور
وارثون کو بحالت معتبرہ سے اجازت دے تو دیا جاوے۔ پھر میراث تقسیم ہو اور اگر تہائی اس مکان کو دیکر باقی
رہے تو وہ بھی وارثون کی میراث مین شامل ہو۔ پس وصیت اسوقت مقدم ہوئی کہ معین چیز کی وصیت تھی۔ م۔ اور
اگر وصیت شائع ہو (اسی کو وصیت مرسلہ کہتے ہین) یعنی میرا تہائی مال یا چوتھائی مال زید کو دیا جاوے بالفعل
مین تقسیم ہو تو ایسی وصیت کو میراث پر مقدم نہین کیا جائیگا بلکہ موصی لہ بھی وارثون کے ساتھ حصہ دار ہوگا پس ترکہ
کی زیادتی سے اسکے حصہ مین بھی زیادتی ہوگی اور کمی سے اسکے حق مین بھی کمی ہوگی۔ التاتارخانیہ۔ م۔ اور
درمختار مین بھی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کرکے لکھا کہ صحیح یہ کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہو انتہٰی
مترجم کہتا ہو کہ دونون قولون مین فرق یہ ہوگا کہ مقدم کرنے مین موصی لہ کو بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے
باقی مال کی تہائی مل جائیگی پھر وارثون کے سہام پورے نہ پڑین تو انھین مین کمی ہوگی اور وارثون کے شریک
کرنے مین اسکو بھی حصہ رسدی کمی برداشت کرنی ہوگی مثلاً میت عورت نے لڑکی و شوہر و باپ چھوڑا اور ہندہ
کے لیے تہائی کی وصیت کی اور فرض کرو کہ بعد تجہیز و دیون کے ۔ ۱۲۔ اشرفیان باقی ہین تو تقدیم وصیت مین
ہندہ کو چار اشرفیان ملین۔ اور شرکت کے قول پر لڑکی کا نصف اور شوہر کا چہارم و باپ کا چھٹا اور ہندہ کا
تہائی ہو پس ۱۲۔ سے یہ حصص نکالے جاوین کہ ۶۔ دختر۔ ۳۔ شوہر۔ ۲۔ باپ۔ ۴۔ ہندہ۔ یہ سب ملکر ۱۵
ہوتے ہین حالانکہ صرف ۱۲۔ اشرفیان ہین تو بارہ اشرفیون کے ۱۵۔ ٹکڑے کرکے ہر ایک کو دیے جاوین پس
ہندہ کے حق مین بھی چار اشرفیون سے کم آویگی۔ اور اس قول کی وجہ یہ کہ جب وصیت معین نہین تو ترکہ
کے حصہ دارون کی طرح موصی لہ بھی تہائی کا حصہ دار ہو اور یہ تقسیم ترکہ سے معلوم ہوگا تو وہ انکا شریک ہوا۔ اور
قول تقدیم کی وجہ یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے حصص وارثون کو بعد وصیت و دین کے قرار دیا تو پہلے وصیت نکال لیکر
اور جب وہ تہائی سے زائد نہین ہو تو میت کا حق ہو پس نکالنا واجب ہو اور یہی منصوص صحیح ہو۔ م۔ (فائدہ)

حقوق الٰہی عز و جل بھی دیون ہیں مثلاً حج کرنا باقی ہے یا نماز روزہ کے کفارات ہیں لیکن بندہ کی جانب سے اسکا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے لہٰذا اگر میت نے وصیت کی ہو کہ یہ ادا کیے جاویں تو تہائی سے نفاذ واجب ہے مگر اسکے زائد سے ورثہ کی اجازت ہو اور اگر وصیت نہ کی تو پھر واجب نہیں ہے۔ ت۔ و غیرہ ۔ اب صرف وارثوں کے ذکر کا ارث کا بیان رہا سو موانع ارث کے۔ (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں۔ مانع اول یہ کہ رقیق ہو مثلاً غیر کی باندی سے نکاح کیا اور یہ شرط نہیں کی کہ اولاد آزاد ہوگی تو جو لڑکا یا لڑکی ہوئی وہ بھی مثل ماں کے غیر کی مملوک ہے حتی کہ جب باپ مرا اسوقت تک یہ اولاد آزاد نہیں ہوئی تو وارث نہ ہوگی اور اگر تھوڑا حصہ نصف چہارم وغیرہ آزاد ہوا تو بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو وارث ہوگا اور اگر غیر کی باندی سے زنا کیا نعوذ باللہ منہا تو یہ لڑکا اگر آزاد ہو جاوے تو بھی وارث نہ ہوگا جیسے آزاد عورت سے زنا سے پیدا ہو اگرچہ نطفہ میں وہ اسی کا نطفہ ہے حتی کہ نکاح کی حرمت متعلق ہوگی اور اگر منکوحہ کی اولاد اسکی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے۔ و فی الہندیہ اور مدبر و مکاتب و ام ولد بھی وارث نہیں ہے۔ التبیین۔ راہن گندست کے اعتاق ہیں جو کمائی کرکے مرتہن کو ادا کرتا ہو وہ وارث و مورث ہوتا ہے۔ الکافی مانع دوم یہ کہ قاتل ہو حتی کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو یہ میراث سے بھی محروم ہوگا لیکن قتل وہ معتبر ہے جو اسکے ذاتی فعل سے واقع ہوا ہو اگرچہ خطاء سے ہو حتی کہ سوتے میں اس پر گرا کہ وہ مر گیا۔ المبسوط۔ ہ۔ برخلاف اسکے اگر یہ سبب ہو تو محروم نہ ہوگا مثلاً اسنے راہ میں پتھر ڈال دیا اور اتفاق سے اسکا مورث ہی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو یہ محروم الارث نہ ہوگا۔ اور اگر عمداً باپ نے بیٹے کو قتل کیا تو قصاص بوجہ احترام پدری کے ساقط ہے لیکن باپ اسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اسنے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا۔ م۔ اگر مقتول سے پہلے قاتل مر گیا تو مقتول بالاجماع اسکا وارث ہوگا۔ د۔ مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا اور وہ بستر سے لگ گیا اور وہ ہنوز مرا نہیں تھا کہ زید ہیضہ کرکے مر گیا پھر زخمی مرا حالانکہ زید کی میراث اسکے زخمی بھائی کو پہونچتی ہے مثلاً سوائے اسکے زید کا کوئی عصبہ وارث نہیں ہے تو زید کی میراث سے اسکے واسطے عصبہ کا حصہ ہوگا پھر زخمی مقتول نے جو کچھ مال چھوڑا مع اس حصہ میراث کے وہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ م۔ مانع سوم یہ کہ وارث و مورث کے درمیان ملت کا اختلاف ہو۔ ت۔ یعنی توحید و شرک کا اختلاف ہو مثلاً ایک مسلمان ہے اور دوسرا یہودی نصرانی مجوسی ہندو وغیرہ ہے پس مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہوگا اسی واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ و جعفر رضی اللہ عنہ نے ابوطالب اپنے باپ کی میراث نہیں پائی بلکہ عقیل نے جو اسوقت تک شرک پر تھے وارث ہوئے چنانچہ حدیث صحیحین وہل ترک لنا عقیل الحدیث اسکا بیان ہے۔ اور اسی طرح مشرک بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا مثلاً بیٹا مسلمان مرا اور اسکا باپ مشرک ہے تو وہ میراث نہیں پاویگا۔ واضح ہو کہ اگر اسلام لایا اور مال کمایا پھر نعوذ باللہ مرتد ہو کر دیگر مال کمایا پھر مرا یا قتل کیا گیا اور اسکے وارثوں میں بعض مسلمان اور بعض مشرک ہیں تو مسلمانوں کو اس مال کی میراث ملیگی جو اسنے حالت اسلام میں کمایا تھا اور مشرکوں کو حالت شرک کی۔ کیونکہ وہ جسوقت سے مرتد ہوا اسی وقت سے بعد زندہ ہونے کے مردہ ہو گیا لیکن ابھی تحقیق معلوم نہیں ہے کہ اگر پھر وہ مسلمان ہو جاوے تو زندہ ہو جاوے اور جب وہ دار الحرب میں مل گیا یا قتل کیا گیا یا مر گیا تو اسکا مردہ ہونا محقق ہو گیا پس جو اسنے اسوقت تک کمایا وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے اور یہ مسئلہ ملت اسلامیہ میں سے بعض فرقے جنکے واسطے کفر کا حکم ہوا وہ مرتد کے حکم میں ہیں۔ کما فی وصیۃ الہدایہ۔ حدیث اسامہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث

ہوگا مسلمان کسی کافر کا اور نہ کافر کسی مسلمان کا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ
عنہ مروی کہ دو دینوں والے باہم کچھ وارث نہ ہونگے۔ رواہ احمد والنسائی وغیرہما۔ اور حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ
مروی تھا کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ رواہ النسائی۔ ورواہ الدارقطنی من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما
ورواہ الترمذی وابن ماجہ من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ۔ اور عبدالرزاق نے حدیث ابن عباس رضی اللہ
عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اسکا وارث نہوگا اگرچہ
مقتول کا اسکے سوائے کوئی وارث نہو۔ ن۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہے۔ لیکن واضح ہو کہ قتل میں شرط ہے کہ قاتل
کا قتل حرام ہو پس اگر طفل یا مجنون یا معتوہ یا برسم یا موسوس نے قتل کیا تو وہ مقتول مورث کی میراث سے محروم
نہوگا اسواسطے کہ محرومی تو قتل حرام کی سزا ہے اور ان لوگوں کا فعل بوجہ مکلف نہونے کے حرام سے متصف نہیں ہوتا ہے
اگر امام المسلمین سے ایک قوم مسلم باغی ہوکر لڑی تو انمیں باہمی قتل مانع ہونے سے تفصیل و اختلاف ہے جو
سیر میں مذکور ہوا۔ الاختیار شرح۔ اور رابع یہ کہ عادل نے باغی کو جس حالت میں قتل کرنا مامور ہے قتل کیا تو محروم
نہوگا اور باغی نے عادل کو قتل کیا تو وہ مفصل کتاب السیر میں مذکور ہے۔ م۔ باپ نے اگر فرزند کا ختنہ کیا یا زخم
چیرا و مانند اسکے اور وہ مرا تو باپ محروم نہوگا۔ اور اگر ادب کے لیے مارا کہ ناگاہ وہ مرگیا تو امام رح کے نزدیک
دیت کا ضامن و میراث سے محروم ہے اور صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں اور محروم نہیں ہے اور اگر باپ
کی اجازت سے معلم نے مارا کہ وہ مرگیا تو بالاتفاق باپ کچھ ضامن یا محروم نہیں ہے۔ المبسوط۔ کافروں کی ملتیں
مختلف مانند یہودی و نصرانی و مجوسی و بت پرست کے تو انکا اختلاف باہمی توارث سے مانع نہیں ہے حتی کہ یہودی و
نصرانی میں باہم توارث جاری ہوتا ہے۔ التبیین۔ اگر دارالحرب میں کوئی مسلمان جاکر مرا تو دارالاسلام میں جو اسکا
بیٹا مسلمان موجود ہے وہ وارث ہوگا۔ الکافی۔ مانع چہارم۔ یہ کہ دارین مختلف ہوں جیسے دارالاسلام و دارالحرب
اور یہ اختلاف بذریعہ لشکر و سلطنت کے ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں میں باہم عصمت منقطع ہوتی ہے پس اگر دارالحرب
میں حربی مرا اور دارالاسلام میں اسکا باپ یا بیٹا ذمی موجود ہے تو وہ وارث نہوگا۔ اسی طرح اگر دارالاسلام میں ذمی
مرا تو دارالحرب میں جو اسکا باپ یا بیٹا ہے تو وارث نہوگا۔ اسی طرح اگر حربی امان لیکر یہاں آیا اور مرگیا تو یہاں جو
اسکا وارث ذمی ہے وہ وارث نہوگا بلکہ جو کچھ اسنے چھوڑا وہ اسکے ملک کو بھیجدیا جائیگا۔ اور اگر یہاں ذمی مرگیا
جسکا یہاں کوئی وارث نہیں حالانکہ دارالحرب میں اسکے وارث ہیں تو ذمی کا ترکہ بیت المال میں رہیگا۔ الکافی۔
پھر جب ان چاروں امور میں سے کوئی امر مانع نہو اور استحقاق ارث کا سبب موجود ہو تو بترتیب سبب باہم میراث
جاری ہوگی۔ م۔ اور استحقاق ارث کے لیے تین باتوں میں کوئی بات ہونا چاہیے۔ اول نسب یعنی قرابت
دوم سبب یعنی زوجہ و شوہر ہونا۔ سوم ولاء خواہ ولاء عتق ہو یا ولاء موالات ہو۔ التبیین۔ ولاء عتق
مثلاً زید نے کلو غلام آزاد کیا تو وہ خود مختار ہوگیا لیکن اسکی ولاء ہمیشہ زید کے واسطے و اسکے عصبات کے واسطے
رہیگی اور یہ ہی آزاد کرنے والا و اسکا قائم مقام بنام اعلیٰ کہلاتا ہے اور آزاد شدہ کو اسفل کہتے ہیں اور اسی طرح
کلو نے جو غلام آزاد کیا مثلاً بدھو تو اسکی ولاء بھی بواسطہ کلو کے زید کی طرف منتقل ہوگی اور اگر کلو نے خالد کی باندی
سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی جو خالد کی ملک ہے تو اولاد کی ولاء ابھی خالد کی طرف ہے پھر جب یہ اولاد آزاد ہو جاوے
یا کلو نے نکاح میں حرہ لی ہو کہ اولاد آزاد ہوگی تو اولاد کی ولاء بھی بواسطہ کلو کے زید کی طرف کھینچ آویگی اور موالات
کی صورت یہ کہ ایک مشرک بلو نامی زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور وہ سب مسلمانوں کا بھائی ہوگیا لیکن تنہائی سے

اسلئے چاہا کہ کسی مسلمان سے موالات کروں پس اگر اسلئے زید ہی کو پسند کیا اور موالات کی پھر اگر بغیر اولاد وارث کے
مرا تو زید ہی اسکا وارث ہوگا۔م۔ ولاء عتق و ولاء موالات دونوں میں صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوتا ہے اور
اسفل اسکا وارث نہیں ہوتا ہے لیکن اگر ولاء موالات میں اعلیٰ نے شرط کی ہو کہ جب میں لاوارث مروں تو میرا وارث
ہے تو اس صورت میں اسفل بھی وارث ہوگا۔ خزانۃ المفتین۔ پھر واضح ہو کہ قرابت یا زوجیت یا ولاء کے سبب سے
صرف وارث ہو جاتا ہے لیکن میراث پانے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس سے اعلیٰ وارث اسکو محروم نہ کرے مثلاً جبکہ
قرابتی وارث عصبہ ہو تو مولی اعلیٰ کو میراث نہیں ملیگی اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں مندرج ہے۔م۔ اور وارثوں کے
تین اقسام ہیں۔ ۱۔ اصحاب الفرائض۔ ۲۔ عصبات۔ ۳۔ ذوی الارحام۔ المبسوط۔ اصحاب الفرائض وہ وارث
ہیں جنکے واسطے اللہ تعالیٰ نے نصف و ثلث وغیرہ حصص مفروض کر دیے ہیں اور بعض کے لیے ایک حالت میں
مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چہارم ہے حتی کہ وہ اس جہت سے کل مال کے مستحق نہیں ہیں۔ اور عصبات
وہ وارث ہیں کہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب انکے واسطے ہے تو کبھی کم اور کبھی زیادہ بچتا ہے اور انھیں
میں مولی عتاقہ و موالات داخل ہے۔س۔ اور ذوی الارحام کے معنی وہ لوگ جنکو رحمی قرابت ہے اور انکو بھی بطور عصبہ ہی
کے میراث پہونچتی ہے اور کبھی ایک وارث میں دو جہت ہوتی ہیں کہ ایک راہ سے وہ اصحاب الفرائض میں ہے اور
دوسری راہ سے عصبہ ہے لیکن واضح ہو کہ استحقاق ترکہ میں ترتیب رکھی گئی ہے۔م۔ اور ترکہ کے مستحق ترتیب وار
دس اقسام ہیں۔س۔ اعتبار۔ پھر بعضے وارث تو کبھی محروم نہیں ہوتے ہیں اور بعضے کبھی پاتے اور کبھی محروم ہو جاتے
ہیں لہذا ترتیب وار بیان میں اسکا لحاظ رکھنا چاہیے۔م۔ پس پہلے اصحاب الفرائض کو دینا شروع کیا جاوے
۲۔ پھر انکے بعد عصبات ہیں اور عصبات میں یہ ترتیب ہے کہ عصبہ قرابتی مقدم ہے۔ ۳۔ پھر اگر وہ نہو تو عصبہ سببی
میں سے مولی عتاقہ۔ ۴۔ پھر اگر مولی عتاقہ مر چکا ہو تو جو اسکا عصبہ اعلیٰ موجود ہو۔ ۵۔ پھر اگر وہ بھی نہو تو میت کے
قرابتی اصحاب فرائض کو بقدر انکے حقوق کے واپس دیا جاوے۔ ۶۔ پھر اسکے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہے۔ ۷۔ پھر
انکے بعد مولی الموالات ہے۔ ۸۔ پھر وہ شخص جس شخص پر اپنے نسب کا اقرار کیا اس طرح کہ اسکے اقرار سے نسب ثابت
نہوا لیکن مقر اپنے اقرار پر جارہا یہانتک کہ مر گیا۔ مثلاً کسی کو بھائی یا بہن بتلایا۔ ۹۔ پھر وہ موصی لہ جسکے لیے
کل مال کی وصیت کی تھی۔ ۱۰۔ پھر بیت المال ہے۔ الکافی م۔ باقی رہا مختصر بیان دلائل پس قولہ تعالیٰ یوصیکم اللہ
فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین تا آخر رکوع میں دلائل اصحاب فرائض موجود ہیں۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ
عنہ میں ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض سے لاحق کرو پھر جو کچھ بچے وہ اولی مذکر کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری و مسلم
اور روایت میں معلوم ہوا کہ جب لڑکا و لڑکی جمع ہوں تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہے بایں معنی کہ
تین سہام میں سے ایک سہم لڑکی اور دو لڑکا پاتا ہے۔ پس اصحاب فرائض مقدم ہیں۔ بعد انکے اقرب عصبہ نسبی ہے
بدلیل حدیث متفق علیہ۔ حدیث ام المومنین عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے کہ ولاء اسی کے واسطے جسنے آزاد کیا
متفق علیہ۔ اپنے آزاد کیے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اسکا عصبہ نہو تو اسکی میراث تیرے
واسطے ہے۔ رواہ عبد الرزاق عن الحسن مرسلا۔ حدیث دختر حمزہ رضی اللہ عنہما میں ہے کہ آپ نے دختر حمزہ کو اسکے
مولی یعنی آزاد کیے ہوئے سے میراث دلائی۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ۔ و رواہ الدارقطنی عن ابن عباس رض
پس معلوم ہوا کہ عصبہ نسبی کے بعد مولائے عتاقہ کا درجہ ہے۔ حدیث مقدام بن معدی کرب رضی اللہ عنہ میں ہے
کہ جسکا کوئی وارث نہیں میں اسکا وارث ہوں اسکی طرف سے جرمانہ خطاء ادا کرونگا اور اسکا وارث ہونگا۔ رواہ ابو داؤد

والنسائی وابن ماجہ وابن حبان - مراد یہ کہ موالات لیکن میراث بیت المال ہی اور حدیث کے واسطے شرح طویل ہو

فصل - اصحاب فرائض کے بیان مین - ذی فرض ہر وہ وارث ہی جسکے واسطے کوئی حصہ مقدر ہو خواہ قرآن مجید مین یا حدیث شریف مین یا بالاجماع - الاختیار - ذوی الفروض بارہ ہین ازانجملہ دس نسبی ہین اور دو سببی ہین پھر دس نسبی مین سے تین مرد ہین اور سات عورتین ہین - خزانۃ المفتین - مرد باپ - دادا - اور مادری بھائی ہین - عورتین - دختر - دختر پسر - مان - جدہ صحیحہ - سگی بہن - باپ سے بہن - مان سے بہن - اور سببی مین صرف شوہر و زوجہ ہین - واضح ہو کہ جن بھائی بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں انکو اعیانی کہتے ہین اور جو فقط باپ کی طرف سے ہوں یعنے باپ ایک ہی اور مان دو ہین وہ علاتی ہین اور جو فقط مان کی طرف ہوں اسطرح کہ مان نے بعد شوہر اول کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو اخیافی کہلاتے ہین - م -

(باپ کا حال)

اول یہ کہ جب میت کا پسر ہو یا پسر کا پسر چاہے جسقدر نیچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر و علی ہذا القیاس - تو باپ کے واسطے صرف چھٹا حصہ فرض ہی - دوم یہ کہ جب سوائے باپ کے میت نے کوئی وارث نہین چھوڑا تو باپ کو کل مال بطور عصبہ ملیگا - اسی طرح اگر ایسے وارث چھوڑے جنکے واسطے فرض حصہ ہی تو انکے فرائض دیکر باقی باپ کے واسطے بطور عصبہ ہی اور یہ اسطرح کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہین چھوڑا بلکہ مثلاً زوجہ و مان چھوڑی تو زوجہ کو چہارم و مان کو تہائی دیکر باقی سب باپ کے واسطے بطور عصبہ ہی - پس حال اول مین محض ذی فرض ہی - اور حال دوم مین محض عصبہ ہی - سوم یہ کہ ذی فرض و عصبہ دونوں ہو اسطرح کہ میت نے بیٹی یا پوتی چھوڑی یعنے اپنی اولاد مونث یا اپنے پسر کی اولاد مونث چھوڑی اگرچہ ذوی الفروض مین سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت مین باپ کے واسطے چھٹا حصہ بطور فرض کے اور دختر میت کے لیے جب ایک ہو تو نصف اور زیادہ ہوں یا دختر میت کے ساتھ پوتی ہو تو دو تہائی دیکر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملیگا -

(دادا کا حال)

دادا یعنی جد صحیح - اور اسکے نسب کا کلیہ ہی کہ میت کا نسب اسکے ساتھ لگانے مین مان درمیان مین نہ آوے اگرچہ وہ اونچے درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کا باپ - میت کے باپ کے باپ کا باپ - علی ہذا القیاس اور اگر میت کی نسبت لگانے مین مان درمیان مین آوے تو وہ جد فاسد ہوتا ہی اور وہ یہان مراد نہین ہی - جیسے میت کے مان کا باپ - میت کے باپ کی مان کا باپ - علی ہذا القیاس - پھر جد صحیح یعنی دادا جب میت کا باپ موجود ہو تو وارث نہین ہوتا ہی اور باپ نہو تو وہ باپ کے مثل ہی لیکن اتنا فرق ہی کہ دادا کے ساتھ مین میت کی مان ہو تو مان کو کل تہائی مل جاتا ہی اور وہ باپ کی مان کو محجوب نہین کرتا ہی اور وہ مثل باپ کے سب قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہی اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہی - اور اسی پر فتوی ہی - الکافی - م -

(مادری بھائی کا حال)

اگر اکیلا ہو تو اسکے لیے چھٹا حصہ ہی اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لیے ایک تہائی ہی اور اگر مادری بھائیون کے ساتھ بہنین مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی مین مساوی حقدار ہونگے یعنی اسمین عورت و مرد کا حصہ برابر ہی - اور یہ لوگ میت کے فرزند و پسر میت کی اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہو جاتے ہین اگرچہ نیچے درجہ پر ہو - اور باپ دادا کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتے ہین اور اسمین اتفاق ہی - السراجیہ - دلائل مختصر یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا

ولابویہ لکل واحد منہما السدس ان کان لہ ولد یعنی اگر میت کا فرزند ہو خواہ لڑکا یا لڑکی تو اسکے والدین میں سے ہر ایک کے واسطے چھٹا حصہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ فرزند کے ہوتے ہوئے وارث ہے لیکن جب میت کی دختر یا پسر میت کی دختر ہو تو آیت کریمہ سے دختر کا نصف اور دو یا زیادہ کا دو تہائی فریضہ ثابت ہوا ہے پس مال باقی رہا تو پہلے حدیث صحیح پائی کہ صاحبان فرائض کو انکا فرض دیدو پھر جو باقی رہے وہ اولی مذکر کے واسطے ہے جیسا اوپر گذرا پس اولی مذکر یعنی سب سے مقدم عصبہ تو پسر یا اسکا پسر نیچے تک ہوتا ہے اور بعد پسر کے باپ ہے تو دختر کے ساتھ باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملا۔ اور مادری بھائی بہنوں کے واسطے دلیل قولہ تعالے وان کان رجل یورث کلالۃ الآیۃ ہے اور کلالہ وہ میت کہ بیٹا بیٹی یا باپ نہ چھوڑے لہذا دادا چھوڑے تو اختلاف ہوا پس صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ میں یہ لوگ وارث ہونگے اور امام رح کے نزدیک باپ کے مثل دادا ہے تو وارث نہونگے اور اسی پر فتوی ہے۔ رہا ذوی الفروض میں ایک مرد یعنی اور وہ شوہر

(بیان شوہر)

اسکے واسطے دو حال ہیں اور کبھی ساقط نہیں ہوتا۔ حال اول یہ کہ جب زوجہ میت کا فرزند یا اسکے پسر کا فرزند نہو حتی کہ نیچے درجہ پر بھی نہو تو شوہر کے واسطے نصف ترکہ ہے اور اگر فرزند یا پسر کی اولاد اگرچہ نیچے درجہ پر ہو تو شوہر کے واسطے چہارم ہے۔ السراجیہ۔ اور یہی قولہ تعالی ولکم نصف ما ترک ازواجکم الآیۃ میں منصوص ہے۔ رہا بیان عورتوں کا

(زوجہ کا بیان)

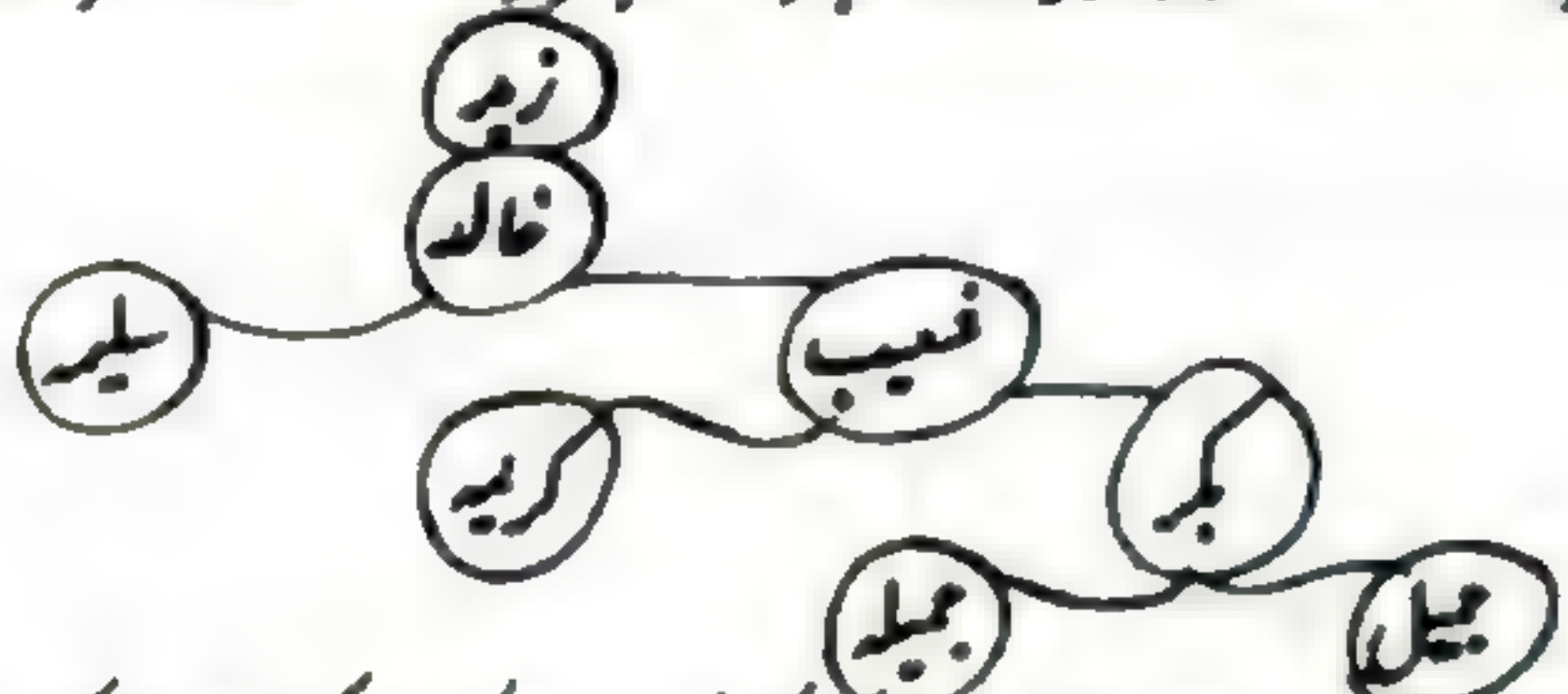
اسکے واسطے بھی دو حالتیں قولہ تعالے ولہن الربع مما ترکتم الآیۃ میں منصوص ہیں یعنی ایک یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد نیچے تک نہو تو زوجہ کے واسطے چہارم ہے پس اگر اکیلی ہو تو کل چہارم اسی کے واسطے ہے ورنہ چار تک جسقدر ہوں سب بانٹ لیں۔ اور دوم یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد ہو اگرچہ نیچے درجہ پر ہو تو زوجہ یا زوجات کے واسطے آٹھواں حصہ ہے جسمیں سب مساوی شریک ہونگے۔ اور وہ کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے۔ (فائدہ)۔ زوجہ کا مہر باقی ہو تو وہ قرضہ ہے پس ترکہ سے پہلے ادا کیا جائیگا م۔

(دختران صلبی)

یعنی میت کے نطفہ سے جو بیٹیاں ہوں خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو۔ م۔ انکے تین حالات ہیں۔ ایک یہ کہ دختر صلبی اکیلی ہو تو اسکے لیے نصف ترکہ ہے۔ دوم یہ کہ دو ہوں یا زیادہ ہوں تو انکے واسطے دو تہائی ہے۔ س جبکہ پسر نہو۔ م۔ سوم یہ کہ دختر کے ساتھ میں پسر ہو تو دختر بھی عصبہ ہو جائیگی یعنے باقی مال میں پسر کو دختر سے دوچند کے حساب سے ملیگا۔ س۔ دلیل یہ کہ قولہ تعالی ان کانت واحدۃ فلہا النصف۔ یہ خاص واحدہ کے لیے ہے اور اگر اسکے ساتھ میں پسر ہو تو فرمایا۔ للذکر مثل حظ الانثیین۔ یعنی پسر کو دو دختر کے برابر ہے۔ پس اگر پسر و دختر ہو تو پسر کے لیے دو تہائی ہے اور دختر کے لیے تہائی ہے۔ اس نص میں دلالت ہے کہ فقط دو دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ہے جیسے ایک پسر کے لیے تھا اور دو سے زیادہ کے لیے فرمایا۔ فان کن نساء فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک۔ یعنی اگر دو سے زیادہ دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ترکہ ہے۔ اب اوپر کے حکم سے ملا کر معلوم ہوا کہ دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں بہر حال دو تہائی ترکہ پاوینگی اور قولہ للذکر مثل حظ الانثیین۔ سے نکلا کہ جب پسر کے ساتھ میں دختر ہو تو وہ عصبہ ہو جاتی ہے اور پسر اسکے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

(بیان دختران پسر)

انکے واسطے چھ حال ہین - تین حال یہی ہین جو دختران صلبی مین مذکور ہوے ہین اور تین حال دیگر ہین - پس جملہ چھ حال ہین - اول یہ کہ جب صلبی دختر نہون تو ایک کے لیے نصف ہی - دوم صلبی نہو تو دو کے واسطے یا زیادہ کے واسطے دو تہائی ہی جبکہ پسر نہو اور اسپر اجماع ہی - سوم ایک دختر صلبیہ اور ایک دختر پسری موجود ہو تو دونو کے لیے دو تہائی چاہیے اسمین سے صلبیہ واحدہ کے لیے نصف ہی اور باقی چھٹا حصہ دختر پسری کے لیے ہی خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فتوی دیا جیسا کہ صحیح بخاری مین ہی - چہارم یہ کہ صلبیہ دو دختر کے ساتھ مین دختر پسر ہو تو وہ وارث نہوگی - کیونکہ دو تہائی دونون دختران صلبیہ نے لی تو دختر پسری کے لیے کچھ باقی نہین رہا - پنجم یہ کہ اگر دختر پسری کے ساتھ مین اسکا بھائی ہو اور میت کا صلبی پسر نہ موجود ہی یا برابر کا اس سے نیچے ہو مثلا پسر کے پسر کا پسر ہو وعلی ہذا القیاس تو یہ لڑکا انکو عصبہ کریگا کیونکہ میت کا صلبی پسر نہو تو پسر کا پسر جہان نیچے درجے ہو وہ مثل پسر صلبی کے عصبہ ہوتا ہی اور پسر اپنی بہن کو اپنے ساتھ مین عصبہ کر لیتا ہی - لہذا دونون دختر صلبیہ کو دیکر جو مال باقی کہ ہے پسر اسفل کے واسطے ہو اور اپنے ساتھ مین ان دختر ون کو مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے شریک کریگا - ششم یہ کہ پسر کی دختر بوقت میت کا پسر موجود ہونے کے ساقط ہو جاتی ہین خواہ ان دختر ون کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا پسر موجود ہو - اسواسطے کہ پسر عصبہ ہی خواہ اسکی بہن ہو یا نہو تو دختران پسر کے واسطے کچھ باقی نہین رہا بخلاف دختر میت کے کہ وہ فرضی حصہ دار ہی جبکہ پسر نہو - اور صورت مسئلہ کے واسطے مثال بغیدہ ذکر کی جاتی ہی - ایک میت زید کے پسر خالد کے واسطے شعیب و سلیمہ ہین اور پسر کے پسر شعیب کے بیے بکر و کریمہ ہین - اور پسر کے پسر کے پسر بکر کے واسطے جمیل و جمیلہ ہین پھر سب پسر مر گئے اور سب دختر باقی ہین -

زید
خالد
سلیمہ　شعیب
کریمہ　بکر
جمیلہ　جمیل

پس سلیمہ کے مقابل مین کوئی نہین کیونکہ شعیب مر چکا تو اسکو نصف ترکہ ملا اور دو تہائی مین سے باقی چھٹا حصہ کریمہ کو ملیگا تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہو تو وہ باقی نصف کو اپنے و کریمہ کے درمیان بطور عصبہ تقسیم کریگا اور بکر کی اولاد ساقط ہین اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہی تو کریمہ کو چھٹا حصہ دیکر باقی تہائی درمیان جمیل و جمیلہ کے بطور عصبہ کے مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگی اسواسطے کہ سلیمہ و کریمہ کو انکا فرض دیکر باقی ترکہ کا مستحق جمیل بطور عصبہ ہی کہ وہ میت کے پسر کے پسر کے پسر کا پسر ہی اور اسنے اپنی بہن کو عصبہ کر لیا -

(ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنون کا بیان)

اعیانی بہنون کے واسطے پانچ احوال ہین - ایک یہ کہ عینی ایک بہن ہو تو اسکے واسطے نصف ہی - لقولہ تعالے وله اخت فلها النصف - اور مراد عینی بہن ہی یا علاتی کیونکہ مادری بہن کا حکم علحدہ بیان فرمایا ہی پھر عینی و علاتی مین سے

عینی مقدم ہے۔ دوم یہ کہ دو یا زیادہ ہوں تو انکے واسطے دو تہائی ہے۔ سوم یہ کہ انکے ساتھ میں عینی بھائی ہو تو عصبہ ہیں کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ملیگا۔ چہارم عینی بہن کے ساتھ میں میت کی صلبیہ بیٹی ہو تو بیٹی کا نصف دیکر باقی بہنوں کے واسطے ہے اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دیکر باقی بہن یا بہنوں کے لیے ہے پنجم۔ میت کی صلبیہ بیٹی نہیں مگر میت کی بیٹی یا بیٹیاں ہیں یا پسر کے پسر کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے ہوں تو بھی حکم وہی ہوگا جو صلبیہ بیٹی کی صورت میں ہے۔ الکافی م م۔

(علاتی یعنی پدری بہنوں کا بیان)

جب عینی بہن نہوں تو علاتی بہنوں کا حکم مثل عینی بہنوں کے ہے۔ الاختیار۔ پس عینی بہنوں کے ساتھ میں علاتی ساقط ہیں م۔ اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اسکو نصف دیکر دو تہائی پوری کرنے تک جو رہا یعنی چھٹا حصہ وہ علاتی بہن یا بہنوں کے واسطے ہوگا اور اگر عینی کوئی نہو تو علاتیوں سے ایک کے لیے نصف اور دو کے لیے دو تہائی ہے۔ لیکن اگر عینی بہنیں موجود ہوں اور علاتیوں کے ساتھ میں علاتی بھائی ہو تو عینی واحدہ یا زیادہ کو انکا فرض دیکر جو بچے اسکے واسطے علاتی بھائی عصبہ ہے پس وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ کریگا حتی کہ جو کچھ ترکہ رہا وہ ان علاتی بھائی بہنوں میں مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اگر میت کی دختر صلبی یا پسری دختر ہو خواہ بھی کیوں نہو تو اسکا فرض دیکر جو بچے وہ علاتی بہن یا بہنوں کے لیے ہے جبکہ عینی بہن نہوں ہے۔ الکافی

(اخیافی یعنی مادری بہنوں کا بیان)

ایک ہو تو اسکے واسطے چھٹا حصہ ہے اور دو یا زیادہ ہوں تو انکے واسطے تہائی ہے۔ س ع۔ واضح ہو کہ سب بھائی بہنیں جب میت کا بیٹا یا پوتا پڑپوتا موجود ہو اگرچہ نیچا ہو یا باپ موجود ہو تو بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں اور جب دادا موجود ہو تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں۔ اور علاتی بھائی بہن جیسے انکے ساتھ میں محروم ہوتے ہیں اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں اور مادری بھائی بہن بوجہ فرزند میت کے اگرچہ دختر ہو ساقط ہوتے ہیں اور بوجہ باپ و بوجہ دادا کے بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں۔ الکافی

(ماں کا بیان)

میت کی ماں کے تین حالات ہیں۔ ١۔ یہ کہ جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا پسری اولاد ہو یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو ماں کے واسطے چھٹا حصہ ہے۔ ٢۔ جب ان میں سے کوئی نہو تو ماں کے واسطے کل ترکہ کی تہائی ہے۔ ٣۔ میت شوہر کی زوجہ ہو یا میت زوجہ کا شوہر ہو تو زوجہ یا شوہر کا فرض نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کے لیے ہے۔ ع س۔ اور یہ دو جگہ ہے ایک یہ کہ زوجہ مری اور اسنے شوہر و والدین چھوڑے۔ دوم یہ کہ شوہر مرا اور اسنے والدین و زوجہ چھوڑی تو اس صورت میں شوہر یا زوجہ کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کو ملیگی اور جو کچھ بچا وہ سب باپ کے واسطے ہے اور یہی جمہور کا قول ہے اور اگر بجائے باپ کے دادا ہو تو ماں کو کل مال کی تہائی ملیگی۔ الکافی۔ اور باقی دادا کے واسطے ہے۔ اور حساب صورت اول یہ کہ ترکہ کے ٦۔ حصہ کیے جاویں جنمیں سے نصف۔ ٣۔ سہام شوہر کو دیں اور باقی ٣۔ میں سے تہائی کا ایک سہم ماں کو اور باقی دو سہام باپ کے ہیں اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ٣۔ اور ماں کو ٢۔ سہام دیکر باقی ایک سہم دادا کے لیے ہے۔ صورت دوم کا حساب یہ کہ شوہر کا ترکہ چار سہام کرکے زوجہ کو چہارم ایک سہم دیا جاوے اور باقی ٣۔ کی تہائی ایک سہم ماں کو دیا جاوے اور باقی ٢ سہام باپ کے ہیں

اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو ترکہ شوہر کے ۱۲- سہام کرکے زوجہ کو ۳- اور ماں کو ۴- دیگر باقی پانچ سہام دادا کے لیے ہیں -م-

(جدہ صحیحہ کا بیان)

یعنی جو فاسدہ نہو اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ میت کی نسبت لگانے میں دو ماں کے درمیان باپ آوے جیسے میت کی ماں کے باپ کی ماں - جدہ فاسدہ ہے اور اگر درمیان میں باپ نہ آوے تو جدہ صحیحہ ہے جیسے میت کی ماں کی ماں اگرچہ اونچی ہو مثلاً میت کی ماں کی ماں کی ماں - علی ہذا القیاس - اور جیسے میت کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی ماں علی ہذا القیاس - کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں - اور جدہ صحیحہ کے واسطے چھٹا حصہ ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں پس سب اسی چھٹے حصہ میں مشترک ہو جاوینگے بشرطیکہ درجہ میں ثابتہ متحاذیہ ہوں - الکافی - یعنی قرب میں باہم مقابل پڑیں و ساقط نہوں مثلاً میت کی ماں کی ماں - اور میت کے باپ کی ماں - دونوں متحاذی تو چھٹے حصہ میں دونوں شریک ہونگے جبکہ زندہ ہوں اور کوئی ساقط نہو اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو جہت سے قرابت ہے اور دوسرے کو صرف ایک ہی جہت سے قرابت ہے تو بھی دونوں باہم برابر شریک ہونگے اور اسی پر فتوی ہے - المضمرات م

(بیان فرائض مقدرہ)

کل مقادیر چھ ہیں جو دو سلسلہ حسابی میں منحصر ہیں - سلسلہ اول - نصف - چہارم - آٹھواں اور یہ سب (۸) سے نکلتے ہیں چنانچہ اگر ترکہ میں یہی حصص جمع ہوں تو ترکہ ۸ - حصہ کرکے سب نکال سکتے ہیں - سلسلہ دوم - دو تہائی - تہائی - چھٹا - اور یہ سب - (۶) سے نکلتے ہیں - چنانچہ چھٹا حصہ - ایک ہے اور تہائی دو ہے اور دو تہائی ۴ - ہے - جیسے اول میں ۸ - سے آٹھواں ایک اور چہارم - ۲ - اور نصف چار ہے لیکن کبھی بعض سلسلہ اول کا اور بعض سلسلہ دوم کا جمع ہوتا ہے تو مخرج دیگر نکالنا پڑتا ہے مثلاً ترکہ میں سے چھٹا و آٹھواں دینا منظور ہے تو لامحالہ ۸ و ۶ - میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیکر مخرج نکالو اور وہ (۲۴) ہے جسکا آٹھواں - ۳ - اور چھٹا - ۴ - ہے - چنانچہ طریقہ آتا ہے - پس جان رکھنا چاہیئے کہ موافق بیان فرائض کے جو اصحاب الفروض میں گذرا ہے - نصف پانچ اصناف کا فرض ہے - ۱ - شوہر جبکہ زوجہ میت کا صلبی فرزند یا پسری فرزند نہو - ۲ - دختر صلبیہ - ۳ - دختر پسری جبکہ دختر صلبیہ نہو - ۴ - عینی بہن - ۵ - علاتی بہن جبکہ عینی بہن نہو اور چہارم دو صنف کا فریضہ ہے - ۱ - شوہر جبکہ میت کا فرزند یا پسری اولاد ہو - ۲ - زوجہ جبکہ میت کا فرزند اور پسری اولاد نہو - اور آٹھواں حصہ فقط زوجہ یا زوجات کا فریضہ ہے جبکہ شوہر میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو - اور دو تہائی چار اصناف کا فریضہ ہے - ۱ - دو دختر صلبیہ یا زائد ہوں جبکہ پسر نہو - ۲ - دو یا زیادہ دختران پسری کا جبکہ صلبیہ دختر نہوں - ۳ - ماں باپ سے عینی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ انکا بھائی نہو - ۴ - علاتی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ عینی بہنیں نہوں - اور ایک تہائی دو صنف کا فریضہ ہے - ۱ - ماں جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد نہو اور نہ دو بھائی یا بہنیں ہوں - ۲ - مادری اولاد دو یا زیادہ کا خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں - اور چھٹا حصہ سات اصناف کا فریضہ ہے - ۱ - باپ جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو - ۲ - اسی طرح دادا کا فریضہ ہے جبکہ باپ نہو - ۳ - یہی ماں کا فریضہ جبکہ میت کے اولاد یا پسری اولاد ہو یا دو بھائی یا بہنیں ہوں - ۴ - یہی جدہ یا جدات کا فریضہ جبکہ جمع وارث ہوں - ۵ - دختر پسری کا فریضہ جبکہ ایک دختر صلبیہ کے ساتھ ہو تاکہ دو تہائی کا تکملہ ہو جاوے - ۶ - پدری بہن جبکہ عینی بہن

ساتھ جمع ہو۔ ۷۔ مادری اولاد ایک خواہ بہن ہو یا بھائی ہو۔ خزانۃ المفتین۔

فصل - عصبات کے بیان میں۔ عصبہ ہر وہ کہ جسکا حصہ کوئی مقدر نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے اسکے واسطے ہو اور جب وہی تنہا ہو تو کل مال لے لے۔ الاختیار۔ عورت عصبہ نہیں ہوتی مگر بالتبع اور اصل میں مرد عصبہ ہے۔ م۔ عصبہ دو قسم ہیں۔ ایک عصبہ نسبی اور دوم عصبہ سببی۔ پھر عصبہ نسبی کے تین اقسام ہیں۔ ایک بذات خود عصبہ۔ اور وہ ہر مذکر کہ میت کی نسبت میں درمیان میں کوئی عورت نہ آوے اور چار اصناف ہیں۔ ۱۔ جزو میت ۲۔ اصل میت مانند پدر وغیرہ۔ ۳۔ باپ کا جزو۔ ۴۔ دادا کا جزو۔ التبیین۔ عصبات میں جو سب سے اقرب ہے وہی پاتا ہے اور سب سے اقرب میت کا بیٹا۔ پھر پسر کا پسر۔ اگرچہ نیچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر۔ وعلیٰ ہذا القیاس پھر باپ۔ پھر باپ کا باپ اگرچہ بہت اونچا ہو یعنی باپ کے باپ کا باپ۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ پھر باپ وماں سے عینی بھائی۔ پھر علاتی بھائی۔ پھر عینی بھائی کا پسر۔ پھر علاتی بھائی کا پسر۔ پھر ایک ماں باپ سے چچا یعنی میت کے باپ کا عینی بھائی۔ پھر باپ کا علاتی بھائی۔ پھر عینی چچا کا بیٹا۔ پھر علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کا چچا عینی یعنی سگے دادا کا سگا بھائی۔ پھر باپ کا علاتی چچا۔ پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر دادا کا چچا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی درجہ میں جماعت عصبات جمع ہوئے تو مال انپر باعتبار ابدان کے تقسیم ہوگا نہ باعتبار اصول کے۔ مثال یہ کہ میت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہے اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو مال کے گیارہ حصہ ہونگے کہ ہر ایک کو ایک سہم دیا جاویگا۔ الاختیار۔ اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کے لیے نصف اور دوسرے کے لیے نصف ہر ایک کا نصف اسکے پسر کو دیا جاتا۔ اور دوم کا نصف اسکے دس بیٹوں کو دیا جاتا۔ لیکن یہ نہیں ہوا بلکہ گیارہ حصہ ہوکر ہر ایک کو حصہ واحدہ دیا جاوے۔ یہ بیان عصبات کا بیان ہے کہ جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں اور انمیں جو سب سے اقرب موجود ہو وہ ابعد کو محجوب کرتا ہے اور ایسے عصبہ کو عصبہ ذاتی کہتے ہیں۔ م۔ قسم دوم وہ عصبہ جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے اور وہ ہر عورت ہے جو اپنے مقابل مذکر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے اسکو عصبہ بالغیر کہتے ہیں۔ اور یہ چار عورتیں ہیں۔ ۱۔ دختر جو پسر کی وجہ سے عصبہ ہو۔ ۲۔ پسری دختر جو پسری پسر کی وجہ سے ہو۔ ۳۔ عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے ہو۔ ۴۔ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے ہو۔ الحاوی للقدسی۔ اور باقی عصبات تو میراث لے لیتے ہیں اور اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں اور وہ بھی چار ہیں۔ ۱۔ چچا۔ ۲۔ چچا کا بیٹا۔ ۳۔ بھائی کا بیٹا۔ ۴۔ آزاد کرنے والے کا بیٹا۔ خزانۃ المفتین۔ قسم سوم وہ عصبہ جو غیر کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے اسکو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں۔ اور وہ ہر عورت کہ دوسری عورت کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں جو میت کی دختروں یا پسری دختروں کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہیں۔ محیط السرخسی۔ بحدیث کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ میں عصبہ کرو۔ م۔

مثال - یہ کہ میت نے ایک دختر چھوڑی اور ایک عینی بہن اور علاتی ایک بھائی یا زیادہ چھوڑے تو دختر کے ساتھ میں عینی بہن عصبہ ہو گئی۔ پس نصف ترکہ دختر کو ملا اور باقی عصبہ بہن کو مل گیا اور علاتی بھائی محروم رہے۔

مثال دیگر - زید کی ماں نے بعد وفات زید کے والد کے زید کے چچا سے نکاح کیا اور اس سے خالد پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری زوجہ سے ہے پھر زید مرا اور اسنے فقط خالد و بکر دونوں چچازاد بھائیوں کو چھوڑا جنمیں سے خالد اسکا مادری بھائی بھی ہے تو زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ فریضہ بطور مادری بھائی کے ملیگا اور باقی میراث کے لیے خالد و بکر دونوں عصبہ ہیں پس باقی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی۔ تقسیم یہ کہ میراث زید کے ۱۲ - سہام

کیے جاوین جنین سے خالہ کو دو سہام بطور فریضہ دین اور باقی دس سہام دونون کو نصفا نصف دین تو خالہ کو
کل سات سہام ملینگے اور بکر کو پانچ سہام ملینگے۔ **مثال دیگر**۔ ہندہ مری اور اسنے چچا کے دو بیٹے خالد و
بکر چھوڑے جنکے سوائے کوئی وارث نہین ہے لیکن خالد اسکا شوہر بھی ہے تو میراث کے چار حصہ کرکے اسمین سے
دو سہام خالد کو فریضۂ شوہر ملیگا اور باقی ان دونون مین بطور عصبہ کے نصفا نصف ہوگا پس خالد کو جملہ ۳۔ سہام
اور بکر کو ایک سہم ملیگا۔ م۔ اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے اپنی زوجہ حاملہ کو زنا کا اتہام دیا اور گواہ نہین ہین تو
قاضی نے باہمی لعان کے بعد دونون مین جدائی کی اور بچہ کا نسب اسکے شوہر سے منقطع کیا تو یہ لڑکا جو یا لڑکی
ہو فقط اپنی ماں کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ ملاعنہ یعنی لعان کرنے والی عورت کا بچہ گویا بدون باپ کے ہوتا ہے
پس ولد الملاعنہ کے عصبہ اسکی ماں کے قرابتی ہوسکتے ہین۔ اور اسی طرح ولد الزنا کے واسطے بھی گویا باپ نہین ہے
تو ولد الزنا کے عصبہ بھی اسکی ماں کے قرابتی ہین پس حکم یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ و ولد الزنا کے عصبات اسکی ماں کے قرابتی ہین
کہ وہی اسکے وارث ہونگے اور یہ بچہ بھی انکا وارث ہوگا پس یہ جو سابق مین مذکور ہوا کہ ولد الزنا و [illegible] کے واسطے میراث
نہین ہے تو معنی یہ کہ اسکے باپ سے یعنی جسکے نطفہ سے پیدا ہوا ہے وہ شرعاً اسکا باپ بحق میراث نہوگا اگرچہ وہ مدعی
ہو لیکن ولد الملاعنہ کا باپ اگر مدعی ہو تو نسب ثابت و میراث قائم ہوجائیگی اور اگر مدعی نہوا تو کچھ نہوگا۔ لیکن ولد الزنا
و ولد الملاعنہ اپنی ماں و اسکے قرابتیون سے میراث پاوینگے اور وہ بھی اسکے وارث ہونگے م سع۔ اگر ولد الملاعنہ
نے وفات پائی اور ایک دختر و ماں چھوڑی اور وہ مرد چھوڑا جسنے لعان کیا ہے یعنی اپنی ماں ملاعنہ اور اسکا شوہر ملاعن
چھوڑا اور اپنی ایک دختر چھوڑی تو دختر کے واسطے نصف ہوگا اور ماں کے واسطے چھٹا حصہ ہوگا اور ملاعن کو کچھ
نہین ملیگا بلکہ جو باقی رہا وہ بھی اسکی دختر و ماں پر حصہ رسد پھیر دیا جائیگا۔ گویا باپ ہی نہین ہے۔ اور صورت تقسیم
یہ ہے کہ ترکہ کے ۶۔ سہام کرکے دختر کو ۳۔ اور ماں کو ایک سہم دیکر باقی دو سہام بھی انھین دونون کو حصہ رسد
بحساب مذکور دیے جاوین اور یہ حساب آیندہ انشاء اللہ تعالے مذکور ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر و ماں کے ساتھ
مین اسنے زوجہ چھوڑی ہو یا ولد الملاعنہ لڑکی تھی کہ اسنے دختر و ماں کے ساتھ مین شوہر چھوڑا مع ملاعن کے تو
ملاعن گویا کچھ نہین ہے اور زوجہ یا شوہر اور دختر و ماں اپنا اپنا فرضہ لے لین اور باقی صرف دختر و ماں پر رد کیا جائیگا
مثال دیگر۔ اگر ولد الملاعنہ مرگیا اور اسنے اپنی ماں و ملاعن شوہر کا بچہ اور ماں کے دوسرے شوہر کا فرزند
چھوڑا جو اسکا مادری بھائی یا بہن ہوگا تو ماں کو تہائی ملیگا اور مادری بھائی یا بہن کو چھٹا حصہ ملیگا اور باقی بھی انھین
دونون پر رد کردیا جائیگا اور ملاعن کے بچہ کو کچھ نہین ملیگا اسواسطے کہ وہ اسکا پدری بھائی یا بہن نہوگا کیونکہ ملاعن
سے اسکا نسب منقطع ہے۔ اور ولد الزنا کی صورت مین بھی ان مسائل مین یہی حکم ہے جو ولد الملاعنہ مین مذکور ہوا
یعنی کہ زانی یا اسکا بچہ کچھ نہین پاوینگے۔ لیکن ولد الملاعنہ اور ولد الزنا مین ایک مسئلہ مین فرق ہوتا ہے اور وہ یہ
کہ اگر ولد الزنا جوڑیا پیدا ہوے جسکو توام کہتے ہین تو ولد الزنا اپنے توام سے مادری بھائی کی میراث پاتا ہے
یعنی چھٹا حصہ پاویگا۔ اور ولد الملاعنہ اپنے توام سے عینی بھائی یا بہن کی میراث پاویگا یعنی جوڑیا بھائی ہو تو بھائی
عینی ہوگا اور بہن ہو تو عینی بہن ہوگی۔ الاختیار م۔ بعیدیہ ہے کہ ملاعنہ کے حق مین دنیاوی احکام مین زنا کا
بہتان جائز نہین ہے جبکہ اسنے آخرت پر مدار رکھا ہے تو درحقیقت ولد کا جوڑیا ایک ہی ماں و باپ سے اگرچہ باپ سے
نسب منقطع کیا گیا ہے۔ اور ولد الزنا کے واسطے شرعاً باپ ہی قرار نہین دیا گیا تو اسکا جوڑیا گویا اسکی ماں سے
بھائی یا بہن ہے۔ فافہم م۔ اور جب میت کے عصبات کئی قسم کے جمع ہوے بعض ذاتی عصبہ ہین اور بعض عصبہ

بالغیر ہیں اور بعض عصبہ مع الغیر ہیں تو انمین ترجیح اس عصبہ کو ہوگی جسکو میت سے زیادہ قرب ہو اور خالی ذاتی عصبہ ہونے کی جہت سے ترجیح نہوگی حتی کہ اگر عصبہ مع الغیر بہ نسبت عصبہ ذاتی کے میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہوگا۔ مثال یہ ہی کہ ایک شخص مرا اور واسطے ایک دختر اور ایک عینی بہن اور ایک پدری بھائی کا لڑکا چھوڑا تو دختر کے واسطے نصف میراث ہی اور بہن کے واسطے باقی ہی اور پدری بھائی کا لڑکا محروم ہوگا۔ المحیط میں کہتا ہون کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہو گئی اور پدری بھائی کا لڑکا بنات خود عصبہ ہی اور محروم ہی اسی طرح اسکا باپ بھی ہی۔م۔ یہانتک عصبہ نسبی کا بیان گزرا۔ رہا عصبہ سببی تو وہ آزاد کرنے والا ہی اور اگر وہ نہو تو اسکے نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے نقدم ہوگی جو ہمنے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی۔ الکافی۔ چنانچہ اگر آزاد کرنے والا نہو تو اسکا بیٹا مقدم ہی آخر تک جیسا کہ اوپر گزرا۔م۔ واضح ہو کہ بعض ورثہ بعض دیگر کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہین تو اسکا بیان ضرور ہوا۔

فصل- حجب کے بیان مین - حجب دو طرح ہوتا ہی۔ ایک حجب نقصان - دوم حجب حرمان - پس حجب نقصان یہ کہ اگر فلان وارث نہوتا تو اس وارث کو زیادہ ملتا مگر بوجہ فلان کے کم ہوگیا مثلاً میت کی اولاد نہو تو شوہر کے لیے نصف ہی اور ولد کے ساتھ مین شوہر کا چہارم ہی - تو عورت میت کے ولد نے اسکے شوہر کو نصف سے محجوب کر کے چہارم کر دیا۔ اور حجب حرمان یہ کہ ایک وارث کو بوجہ وجود دوسرے وارث کے کچھ نہ ملے مثلاً سگی بہن دو ہون تو پدری بہن کے واسطے کچھ نہین ہی۔ واضح ہو کہ بعض ایسے وارث ہین جو بالکل محروم کبھی نہین ہوتے ہین اگرچہ کمی سے محجوب ہون اور وہ شوہر و زوجہ ہین اور بعضے ایسے ہین کہ کبھی کسی طرح محجوب نہین ہوتے ہین اور یہ چار ہین - باپ و ماں و بیٹا و دختر۔ اور بعض ایسے ہین کہ ایک وجہ مین محروم اور ایک وجہ مین ناقص محجوب ہو جاتے ہین مثلاً پدری بھائی ہی کہ جب میت کی دختر و زوجہ ہو تو باقی پدری بھائی کے لیے ہی اور اگر دختر و عینی بہن ہو تو کچھ نہین پاویگا۔ اور مثلاً پدری بہن ہی کہ جب میت نے باپ و عینی بہن چھوڑی تو پدری بہن کو چھٹا حصہ ملیگا اور اگر دو عینی بہنین چھوڑین تو کچھ نہین پاویگی اور اگر کوئی عینی بہن نہو تو نصف پاویگی - پس قاعدہ یہ ہی کہ اقرب وارث اپنے سے ابعد کو محجوب کرتا ہی خواہ محروم کرے یا ناقص کرے جیسے بیٹا کہ پسری اولاد کو محجوب کرتا ہی۔ اور سگا بھائی پدری بھائیون کو محجوب کرتا ہی۔ (قاعدہ دیگر) جو وارث بذریعہ کسی شخص کے میت کی جانب وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہی وہ اس شخص کے ہوتے ہوئے محروم ہوتا ہی سوائے اولاد مادری کے - چنانچہ ماں موجود ہو تو بھی مادری بھائی بہنون کو حصہ ملتا ہی۔ اور میت کا پوتا بیٹے باپ کے ہوتے ہوئے ساقط ہی۔ مثالین یہ ہین کہ میت کا شوہر اور عینی بہن و علاتی بہن ہی پس شوہر کے لیے نصف اور عینی کے لیے نصف اور علاتی کے لیے چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو۔ واضح ہو کہ اس صورت مین حصص بڑھ جاتے ہین کیونکہ نصف شوہر اور نصف عینی پر کل تمام ہو گیا پس علاتی نے کمی کر دی - مثلاً - ۶ - سہام کرکے ۳ - شوہر کو - اور ۳ - عینی بہن کو اور ایک علاتی کے واسطے چاہیے تو کل سات سہام ہو گئے پس ترکہ کے ۷ سہام کرو۔ اور اسی کو عول کہتے ہین - اور انشاء اللہ تعالیٰ بیان آویگا یعنی اگر اس مسئلہ مین علاتی بہن کے ساتھ مین اسکا بھائی ہو جو اسکو عصبہ بنادے تو علاتی بہن کچھ نہین پاویگی - اسواسطے کہ علاتی بھائی کے ساتھ مین یہ بہن بطور عصبہ باقی اور عصبہ کو جو باقی بچے وہ ملتا ہی حالانکہ یہان نصف شوہر کو اور نصف عینی بہن کو دیکر کچھ باقی نہین بچا جو علاتی بھائی کو ملتا جسکے ساتھ علاتی بہن پاتی کیونکہ اس صورت

یہ علاتی بہن بکچھ اصحاب الفرائض میں سے نہیں رہی تو جب عصبہ کو نہیں ملا تو بہن بھی محروم رہی۔ اسی واسطے یہ بھائی
اپنی بہن کے حق میں شوم ہو گیا۔ **مثال دیگر**۔ شوہر و والدین و دختر و پسری دختر چھوڑے۔ پس ترکہ کی
تقسیم کے لیے اصل مسئلہ ۱۲۔ سے نکالا۔ شوہر کے ۳۔ دختر کے ۶۔ باپ ۲۔ ماں ۲۔ اور دو تہائی
پوری کرنے کے لیے پسری دختر کو چھٹا حصہ ۲۔ سہام ملے۔ اور یہ سب ۱۵۔ ہو گئے تو عول کے طریق پر کل ترکہ
کے ۱۵۔ سہام کرکے دیے جاویں۔ اور اگر اس مسئلہ میں بھی پسری دختر کے ساتھ میں اسکا بھائی ہو تو پسری دختر
محروم ہو جائیگی۔ پس یہ بھائی بھی شوم نکلا۔ کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے جسکے ساتھ میں بہن بھی عصبہ ہوئی حالانکہ ترکہ
میں کل نہیں بچا تو بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا اور اصل مسئلہ ۱۲۔ سے اور اسکا عول ۱۳۔ سے
ہوا۔ **مثال دیگر**۔ میت کے دو عینی بہنیں ہیں اور ایک پدری بہن ہے۔ تو اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا یعنی
دونوں عینی بہنوں کو دو تہائی کے ۴۔ سہام ملے اور چونکہ بہنوں کے لیے دو یا زیادہ ہوں دو تہائی سے زائد
فریضہ نہیں ہے اور دو تہائی دونوں بہنیں لے گئیں تو پدری بہن کے لیے فریضہ نہیں رہا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے
تو محروم رہی پس باقی دو سہام بھی وارثوں پر رد کیے جاویں اور چونکہ وارث فقط دونوں سگی بہنیں ہوئیں
تو یہ دو سہام بھی انھیں کو مل گئے اور پدری بہن نے کچھ نہیں پایا۔ پھر اگر اس مسئلہ میں پدری بہن کے
ساتھ میں بھائی ہو تو وہ عصبہ ہے پس باقی دو سہام وہ لیجائیگا اور بہن اسکے ساتھ میں عصبہ ہے تو ان دو سہام کے
تین ٹکڑے کرکے ایک پدری بہن کا اور دو پدری بھائی کے ہونگے پس ظاہر ہوا کہ یہ بھائی مبارک ہے اور اگر
اس مسئلہ میں شوہر بھی ہو تو یہ بھائی بھی محروم ہو گا کیونکہ اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا پس دونوں سگی بہنوں کے
لیے ۴۔ اور شوہر کے لیے ۳۔ پس سات ہو گئے اور کچھ نہیں بچا بلکہ عول ہو کر ۷۔ سہام کیے گئے۔ تو
علاتی بھائی و بہن دونوں محروم رہے۔ (**قاعدہ**) جو وارث محروم الارث ہو جیسے کافر یا قاتل یا رقیق
ہو تو وہ کسی مستحق وارث کو محجوب نہیں کرتا نہ محرومی سے نہ نقصانی سے گویا محروم الارث کالعدم ہے۔ الاختیار ش
(**قاعدہ**) اگر محروم الارث نہ ہو بلکہ مقدم کی جہت سے محجوب ہو تو یہ ہر چند خود محجوب ہے لیکن بالاتفاق دوسرے مستحق
وارث کو نقصان سے محجوب کر دیتا ہے جیسے میت نے ماں و باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے
تو بھائی بہنوں کو بذریعہ باپ یا فقط ماں کی میت کی جانب قرب ہے پس باپ کے ہوتے ہوئے انمیں سے
کوئی وارث نہ ہوگا لیکن ان بھائی بہنوں نے ماں کو تہائی ملنے سے محجوب کرکے چھٹا حصہ دلوایا چنانچہ ماں کے
فریضہ میں اوپر بیان ہو چکا ہے۔ الکافی۔ (**توضیح ساقطین**) یعنے ایسے ورثہ جو دوسروں سے ساقط
ہو جاتے ہیں۔ اگر میت کا پسر یا پسری پسر موجود ہو تو میت کے سگے بھائی ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی طرح میت
کا باپ ہو تو بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر دادا ہو تو اختلاف ہے یعنے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دادا سے بھی
ساقط ہوتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور اگر علاتی بھائی ہوں تو وہ میت کے پسر و پسری پسر و باپ دادا
سے ساقط ہونے اور عینی بھائیوں سے بھی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر اخیافی بھائی ہوں تو وہ میت کا لڑکا لڑکی
یا میت کے پسری اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہوتے ہیں اور باپ یا دادا کے ساتھ میں بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں
الاختیار۔ ھ م۔ میت کی ماں موجود ہو تو سب جدات خواہ از جانب مادر ہوں یا پدر ہوں ساقط ہو جاتی ہیں۔
اور پدری جدات تو باپ کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے باپ کے ساتھ میں دادا ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح
اگر دادا موجود ہو اور اس سے اوپر کی جدات اسی کی جہت سے ہوں تو جدات سب ساقط ہو جاوینگی۔ اور

باپ کی ماں اس وجہ سے ساقط نہین ہوتی کہ وہ دادا کی جہت سے نہین ہو بلکہ باپ کی جہت سے ہو - اور باپ کے ساتھ بہت وجہ ات کہ ماں کی جانب سے ہون وہ نہین ساقط ہوتی ہین مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی ماں چھوڑی اور ماں کی ماں چھوڑی تو باپ کی ماں بوجہ باپ کے ساقط ہو - لیکن ماں کی ماں نہین ساقط ہوگی پھر اسمین اختلاف ہو کہ نانی کو چھٹا حصہ ملیگا یا بارھوان حصہ - واضح ہو کہ جدات مین قریب والی دور والی کو ساقط کرتی ہو - واضح ہو کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے ایک کے کہ وہ نانی ہو دیگر متصور نہین کیونکہ باقی سب فاسدہ ہونگی اور باپ کی طرف سے البتہ جدات صحیحہ بہت متصور ہین - الاختیار ؀ -

فصل - مرتد کسی کا وارث نہوگا نہ مسلمان کا اور نہ کسی مرتد کا - المحیط - اور جب مرتد مرا یا قتل ہوا یا دار الحرب مین مل جانے کا حکم ہوگیا تو مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ اسنے کمایا وہ اسکے مسلمان وارثون کی میراث ہو - عورت مرتدہ جب مری تو اسکا کل مال اسکے مسلمان وارثون مین موافق فرائض کے تقسیم ہوگا خواہ مرتدہ ہونے سے پہلے کمایا ہو یا پیچھے کمایا ہو - المحیط - ؀ -

فصل - میراث حمل کے بیان مین - ایک مرد نے انتقال کیا اور اسکی زوجہ یا اسکی موطوءہ باندی اس سے حاملہ ہو تو باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم یہ حمل وارث ہوگا اور اسکا حصہ رکھ چھوڑا جائیگا پھر اگر وہ دو برس تک مین زندہ پیدا ہوا تو یہ اسکی میراث ہوگی - لیکن یہ میت کے حمل مین حکم ہو - اور اگر ایسا ہوا کہ میت مرا اور اسکی ماں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا جو حاملہ ہو اور اسکا شوہر زندہ ہو پس جو بچہ ہو وہ میت کا مادری بھائی یا بہن ہوگا لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہوا تو احتمال ہو کہ شاید بعد موت کے حمل رہا ہو پس شک کی وجہ سے وارث نہوگا مگر جبکہ وارثین اقرار کرین کہ حمل مذکور موت سے پہلے تھا اور اگر چھ مہینہ سے کم مین پیدا ہوا تو وارث ہوگا - پھر یہ بتلاؤ کہ تقسیم ترکہ کیونکر ہو اور کسقدر حصہ حمل کے لیے رکھا جاوے - جواب یہ کہ اس حمل کی نسبت غور کیا جاوے کہ پیدا ہو تو وہ تین حال سے خالی نہین یا تو وہ ورثہ موجودین کو محروم کریگا یا انکے حصہ مین نقصان کریگا یا صرف شریک حصہ دار ہوگا - پس اگر وہ سب موجودین کو محروم کرتا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا و انکی اولاد ہین اور شاید حمل لڑکا ہو تو سب محروم ہونگے تو ایسی حالت مین کل ترکہ روک لیا جاوے - اور اگر وہ محروم نہین بلکہ ناقص کرتا ہو جیسے میت کا حمل ہو کہ وہ میت کی زوجات کو چہارم سے آٹھوان کریگا تو کمتر حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے - مثلاً میت کی ماں و باپ وارث ہین اور ماں حاملہ ہو پس حمل اسکی ماں کو تہائی سے محجوب کرکے چھٹا کریگا تو ماں کو چھٹا حصہ اور باپ کو چھٹا حصہ دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے کیونکہ شاید لڑکا ہو - اور اگر موجودہ وارث ایسے ہون کہ حمل مذکور انکو محجوب نہین کریگا اور نہ انکا شریک ہوگا مثلاً میت کی دادی دادا و نانی موجود ہو تو جدات و جد کو انکا حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے اور اگر موجودہ وارث ایسے ہون کہ حمل خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو انکے ساتھ شریک ہوجائیگا مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیان اور حمل چھوڑا تو خصاف رح نے ابو یوسف رح سے روایت کی کہ صرف ایک پسر کا حصہ روک لیا جاوے اور اسی قول پر فتوی ہی پھر اگر حمل مذکور مردہ پیدا ہوا تو اسکے واسطے کوئی حکم یا میراث نہین ہی اور حیات کی شناخت یہ کہ پیدا ہوکر سانس لے یا روئے یا کوئی حرکت کرے جس سے زندگی معلوم ہو تو زندہ ہی اور اگر حمل مذکور کا اکثر مین زندہ نکلا پھر مرگیا تو وارث ہوگا ورنہ نہین - پس اگر کمر کا نکلا تو سینہ نکلنے تک زندگی معتبر ہی اور اگر اوندھا نکلا تو ناف نکلنے تک زندہ ہو - اور اگر رونے کے بعد مرگیا تو وہ وارث ہوگیا اور اس سے بھی میراث لی جائیگی - الاختیار - اور اگر حمل مردہ

ہو تو بھی وارث نہیں ہوتا کہ خود مردہ نکلا ہو اور اگر مردہ نکالا گیا تو وہ منجملہ وارثون کے ہی کیونکہ پیٹ مین اسکی زندگی معلوم تھی تو شاید نکالتے مین مرگیا ہو پس یقین مذکور کا شک سے ازالہ نہین ہوگا اور بیان یہ کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ مین مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو یہ جنین منجملہ وارثون کے ہی اسواسطے کہ شرع نے مارنے والے پر تاوان واجب کیا اور یہ زندگی اعتبار کرنے کی دلیل ہی تو اسکے لیے میراث ہوگی اور اسکا حصہ بھی میراث ہوگا جیسے اسکی دیت میراث ہوتی ہی شرح المبسوط۔

فصل۔ مفقود اور کافرون کے قیدی و غرقی و حرقی کے بیان مین۔ جاننا چاہیے کہ جو مسلمان کہ کفار پکڑ لے گئے وہ کافرون کا قیدی ہی اور غرقی وہ جماعت جو غرق ہوگئی اور حرقی وہ جماعت جو جل گئی۔ مفقود وہ شخص ہو کہ کسی طرف نکلکر گم ہوگیا کہ اسکا ٹھکانا اور زندگی و موت معلوم نہین یا حربی کفار لے گئے کہ اسکا مرنا یا جینا کچھ معلوم نہین ہی۔ المحیط۔ مشائخ نے فرمایا کہ مفقود اپنے مال مین زندہ اور غیر کے مال مین مردہ اعتبار کیا جاتا ہی یہانتک کہ اتنی مدت گزر جاوے کہ معلوم ہو کہ وہ اتنی مدت زندہ نہین رہ سکتا ہی یا اسکے ہم عمر مرجاوین پھر جس روز یہ مدت یا ہمعمرون کی موت سے علامت حجت متحقق ہو اس روز وہ اپنے مال کے بارہ مین مردہ شمار ہوگا گویا آج مرا ہی (حتی کہ آج جو ورثہ موجود ہین وہ وارث ہونگے) اور غیر کے مال مین اسی روز سے مردہ ٹھہرایا جاوے جس دن گم ہوا ہی۔ الذخیرہ۔ حتی کہ غیر کی میراث بعد مفقود ہونے کے نہین پاویگا جبکہ اسکا گم ہونا اس نوبت کو پہنچ جاوے کہ اسکی موت کا حکم ہو۔ مفقود ہونے کے بعد جو شخص ایسا مرا کہ مفقود اسکے مال مین وارث ہی تو مفقود کا حصہ روک لیا جائیگا۔ یہانتک کہ وہ آجاوے یا اسکی موت کا حکم بعد مدت مذکورہ ہوجاوے پھر اگر موت کا حکم ہوا تو جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس میت کے ترکہ سے تھا اسی کے وارثون کو حصہ رسد پھیر دیا جائیگا حتی کہ اگر وہ وارث مرگئے ہون تو ہر وارث کو جو حصہ پہونچتا وہ اسکے وارثون کو دیدیا جائیگا۔ کیونکہ یہ امر ظاہر ہوا کہ ورثہ مذکور اسی وقت اس حصہ کے مستحق تھے جو مفقود کے واسطے روکا گیا تھا کیونکہ مفقود مردہ تھا۔ اصل یہ ہی کہ اگر مفقود کے ساتھ وہ لوگ وارث ہون جو مفقود سے مجوب ہوتے ہین تو انکو کچھ نہین دیا جائیگا اور اگر بالکل مجوب نہون تو انکا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر حجب نقصان ہو تو انکو کم حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید مرا اور دو دختر اور ایک مفقود پسر اور ایک پسری لڑکا چھوڑا تو دخترون کو نصف دیا جاوے کیونکہ یہ متیقن ہی اور باقی روک لیا جاوے اور پسری لڑکا بھی نہ پاوے کیونکہ مفقود کے ساتھ یہ لوگ مجوب ہین اور یہ اسواسطے کہ دونون دختر کے واسطے مفقود نہو تو دو تہائی ہی اور مفقود ہوتا تو نصف ہی پس نصف سے کم کسی حال مین نہین ہی۔ اور اگر مفقود کے ساتھ مین ایسا وارث ہو جو مجوب نہین ہوتا جیسے جد یا جدہ تو اسکو پورا حصہ دیدیا جاوے۔ الاختیار۔ جو مسلمان کہ کفار کے پنجہ مین قید ہوگیا اور مفقود الحال نہین ہوا بلکہ معلوم ہی کہ وہ اپنے دین پر ہی تو اسکے واسطے دیگر مسلمانون کا حکم ہی۔ السراجیہ۔ حتی کہ جو مورث مرے اسمین اسیر کا حصہ ہی اور اسیر مرے تو اسکے وارثون کا حصہ ہی۔ م۔ اگر ایک جماعت غرق ہوکر مری یا جل گئی اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ کون پہلے مرا ہی تو گویا یہ سب ساتھ ہی مرے پس ہر ایک کا مال اسکے ورثہ پاوینگے اور یہ لوگ باہم وارث نہونگے۔ اور اگر معلوم ہو کہ فلان مقدم مرا پھر فلان مرا تو اگلے کا پچھلا وارث ہوگا۔ اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب گئے یا معرکہ مین مرے ہون۔ اور اگر اسقدر معلوم ہو کہ فلان و فلان کی موت آگے پیچھے واقع ہوئی ہی لیکن یہ دریافت نہین ہوتا کہ اول کون مرا تو اس صورت مین ہر تقدیر جسقدر یقینی حصہ ہو وہ دیا جاوے اور باقی روکا جاوے

یہان تک کہ حال دریافت ہو یا ورثہ باہم صلح کرلیں۔ الخزانہ۔ م۔

فصل۔ ذوی الارحام کے بیان میں۔ ذوی الارحام میں وہ کل قرابتی داخل ہیں جنکے واسطے مقدر حصے نہیں اور نہ وے عصبہ ہیں۔ انکا حکم بھی مثل عصبات کے ہے کہ جو منفرد ہو وہ کل ترکہ لے جائیگا۔ الاختیار۔ ذوی الارحام چار اصناف ہیں۔ صنف اول جو میت کی جانب منتسب ہوں اور وہ دختر میت کی اولاد اور دختر پسر کی اولاد ہیں۔ یعنی میت کے نواسے نواسیان اور پرنواسے وپرنواسیان۔ علی ہذا القیاس صنف دوم وہ کہ جنکی طرف میت منتسب ہو اور وہ جدات فاسدہ واجداد فاسد ہیں۔ صنف سوم۔ وہ قرابتی جو والدین میت کی جانب منتسب ہیں۔ جیسے عینی بھائی کی لڑکیان یا علاتی بھائی کی لڑکیان یا اخیافی بھائی کی اولاد خواہ لڑکیان ہون یا لڑکے ہون۔ اور سب بہنون کی اولاد یعنی بہن خواہ عینی ہو یا علاتی ہو یا اخیافی ہو اور انکی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو۔ صنف چہارم۔ وہ قرابتی جو میت کے دادا دادی کی جانب منتسب جیسے مادری چچا وانکی اولاد اور پھوپھیان وانکی اولاد اور ماموں وخالائین وانکی اولاد اور عینی چچاؤن کی یا علاتی چچاؤن کی لڑکیان۔ پس یہ نوع مع دیگر اسافل کے جو انکی جانب منتسب ہون سب ذوی الارحام ہین پھر جب میت کے وارثون مین ذوی الفروض وعصبات نہون بلکہ ذوی الارحام اپنے درجہ پر وارث ہون بترتیب سابق مین بیان ہوا ہے تو ان چارون قسمون مین سے قسم اول مقدم ہونگے اگرچہ وہ بہت اسفل ہون یعنے مثلاً دختر کی اولاد یا دختر کے دختر کی اولاد اسی طرح۔ اور پسر کی دختر کے لڑکے لڑکیان اور اس دختر کی دختر کے لڑکے لڑکیان علی ہذا القیاس پس جب انمین سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت نیچی ہو وہی وارث ہوگا پھر قسم دوم پھر قسم سوم پھر قسم چہارم ہے لیکن واضح رہے کہ ہر قسم مین اسکے عصبات کی ترتیب معتبر ہوگی یہی ذکر کیا گیا ہے۔ الکافی۔ یعنی قسم اول مطلقاً مقدم ہے اگرچہ بہت نیچی ہو اور یہی فتوی کے لیے مختار اور یہی معتمد ہے فعلے ہذا دختر کی دختر اگرچہ بہت نیچی پشت مین ہو بہ نسبت مان کے باپ کے مقدم ہے۔ الاختیار۔ اور بالاجماع جب اصحاب فرائض ہون کہ جنپر باقی رد کیا جاوے یا کوئی عصبہ ہو اسوقت ذوی الارحام وارث نہین ہوتے ہین لیکن اجماع ہے کہ شوہر وزوجہ کی وجہ سے ذوی الارحام نہین محجوب ہوتے ہین بلکہ شوہر یا زوجہ کو اسکا حصہ دیکر باقی ذوی الارحام مین سے اقرب کو دیا جائیگا جیسے یہ ذی رحم تنہائی مین پاتا تھا مثال یہ کہ میت کا شوہر ودختر کی دختر وخالہ وچچا کی دختر موجود ہین تو شوہر کو نصف دیکر باقی دختر کی دختر کو دیا جاوے اور باقی سب محروم ہین۔ پھر واضح ہو کہ قسم اول مین سے بھی جو میت سے زیادہ قریب ہو وہی وارث ہے مثلاً میت کی دختر کی دختر ہے اور میت کے پسر کی دختر کی دختر ہے یا دختر کی دختر کی دختر ہے تو دختر کی دختر پاویگی۔ پھر اگر دو شخص ذوی الارحام مین سے قرب ودرجہ مین برابر ہون تو جو وارث کی اولاد ہو وہ اولی ہے خواہ وارث عصبہ کی اولاد ہو یا وارث فرض کی اولاد ہو مثلاً پسر کی دختر کی دختر مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ اور پسر کے دختر کا لڑکا مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ الکافی۔ اور اگر وارث کی اولاد نہو یعنی اسکے والدین وارث نہون بلکہ والدین سے اونچی پشت مین وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہین اور اونچی پشت مین بھی وارث نہین تو کیا اول مقدم ہے۔ اسمین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اس سے تقدیم نہوگی۔ خزانۃ المفتین۔ پھر جس صورت مین تقدیم نہو تو مال ان دونون مین مساوی تقسیم ہوگا بشرطیکہ سب مذکر ہون یا سب مونث ہون اور اگر مذکر ومونث خلط ہون تو مذکر کو مونث سے دوچند دیا جاوے اور یہ بلاخلاف ہے

بشرطیکہ مذکر و مونث ہونے میں انکے ماں باپ کی صفت متحد ہو اور اگر یہ صفت مختلف ہو تو امام ابو یوسف رح کے
نزدیک صفت والدین کا اعتبار نہیں اور مال ان دونوں کے وصف پر تقسیم ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک
شمار تو انکے ابدان سے لیا جاوے اور وصف اس پشت سے لیا جاوے جہاں اختلاف ہوا ہے چنانچہ اگر
پسر دختر ہو اور دختر کی دختر ہو تو اصول کی صفت مختلف ہے اور مال ان دونوں میں مذکر کو مونث سے دوچند کے
حساب سے تقسیم ہوگا - اسی طرح اگر دختر کی دختر کے پسر کا پسر ہو - اور دختر کی دختر کی دختر ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ
اصول متفق ہیں پس یہ تو صاحبین میں اتفاقی ہے اور اگر دختر کے دختر کی دختر ہو اور دختر کے پسر کی دختر ہو
تو ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں میں نصفا نصف ہے یعنے دونوں دختروں کو مساوی ملیگا اور امام محمد رح
کے نزدیک مال کے تین حصہ کیے جاویں جنمیں سے دو تہائی دختر کے پسر کی دختر کو ملے اور ایک تہائی دختر
کے دختر کی دختر کو ملے - امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتوں میں سے اشہر یہی ہے جو امام محمد رح کا قول ہے اور اسی پر
فتوی ہے اور شیخ اسبیجابی رح نے مبسوط میں کہا کہ قول ابی یوسف رح اصح ہے کہ وہ اسہل ہے اور محیط میں
کہا کہ مشائخ بخارا نے قول ابی یوسف رح اختیار کیا ہے - الکافی - اگر بعض کے واسطے دو جہت یا زیادہ کے
ساتھ قرابت ہو تو ان جہتوں کا اعتبار کیا جائیگا پس بالاتفاق وہ ہر جہت سے وارث ہوگا لیکن اختلاف یہ کہ
ابو یوسف رح ان جہتوں کو فروع میں اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رح اصول میں اعتبار کرتے ہیں بخلاف جدہ کے
کہ وہ ابو یوسف کے نزدیک بھی صرف ایک ہی جہت سے وارث ہوتی ہے اور ذی رحم انکے نزدیک صحیح قول میں
دو جہتوں سے وارث ہوتا ہے - التبیین - ہ - قسم دوم یعنے اجداد فاسدہ و جدات فاسدہ میں جو میت سے زیادہ
قریب ہو وہ وارث ہے اور اگر قرب میں برابر ہوں تو مساوی ہیں اور وارث کے ذریعہ سے تقرب کچھ تقدیم کا موجب
نہوگا یہی اصح ہے - پھر جنکے ذریعہ سے میت تک قرب ہے اگر انمیں اختلاف ہو تو جہاں اختلاف ہوا اسی کی صفت
لیکر مال کی تقسیم ہو مثلاً - جدات مادری اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصہ اور جدات مادری کی طرف
ایک حصہ دیا جاوے جیسے قسم اول میں تھا - پھر جو کچھ جدات مادری کو ملا اگر اس جانب جد و جدہ ہوں تو انمیں
مذکر کو مونث سے دوچند دیا جاوے - علی ہذا القیاس پدری جانب ہے - الخزانہ - ہ - قسم سوم - میں تین فرقہ
ہیں - فرقہ اول عینی بھائی بہنوں کی لڑکیاں و انکی اولاد - فرقہ دوم علاتی بھائی بہنوں کی لڑکیاں و انکی اولاد
فرقہ سوم اخیافی بھائی بہنوں کی اولاد و انکی اولاد کی اولاد کیونکہ قسم سوم میں مذکر و مونث برابر ہیں - پس اگر
فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو صنف اول کی طرح مساوات درجہ و قرب میت و تقرب بوارث میں اعتبار ہوگا پھر اگر
وصف اصول میں اختلاف ہو تو ابو یوسف رح الشیخین کے ابدان کے شمار پر تقسیم ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک
ابدان کے ساتھ میں اصول کا وصف لیا جائیگا - الاختیار - مثال یہ کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی
کے اولی ہے اسواسطے کہ وہ اقرب ہے - بھائی کے پسر کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی دختر کی لڑکی کے اولی ہے اسواسطے
کہ وہ وارث کی لڑکی ہے - اسواسطے کہ ذاتی عصبات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے - ایک میت کے قرابت میں صرف بہن
کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہے تو مال ان دونوں میں مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا - خواہ ایک ہی
بہن کی لڑکی و لڑکا ہو - یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو لیکن دونوں بہنیں عینی ہوں یا علاتی ہوں
میت کے بھائی کے پسر کی دختر - اور بھائی کی دختر کا پسر - اور بہن کی دختر کی دختر ہو تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک
ابدان معتبر ہیں - اور امام محمد رح کے نزدیک مال کے پانچ سہام کرکے بہن کی نواسی کو ایک سہم دیا جاوے اور باقی چار

سہام مین سے بھائی کی دختر کی پسر کو دو تہائی دیا جاوے اور ایک تہائی بھائی کے پسر کی دختر کو دیا جاوے - اقول امام ابو یوسف رح کے نزدیک صرف چار حصہ کرکے ایک ایک دونون دخترون کا اور دو حصہ پسر کو ہیے بنا برین کیونکہ پسر کو دختر سے دوچند ملتا ہی - اور امام محمد رح کے قول کی دشوار تخریج یہ ہی کہ ہمنے انکے اصول مین اختلاف پایا چنانچہ ایک لڑکا و ایک لڑکی تو بھائی کی اولاد ہی اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہی پس گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتدا سے ہی پس دو بھائیون کے واسطے دو دو حصہ اور بہن کے واسطے ایک حصہ ہوا - پس بہن کی دختر کی دختر کو ایک حصہ دیا گیا اور باقی چار حصہ رہے پھر انمین ہمنے دوسرا اختلاف دیکھا اور وہ یہ ہی کہ دختر تو پسر کی اولاد ہی اور پسر دختر کی اولاد ہی - لیکن اصول بالائی متحد ہین کیونکہ دونون بھائیون ہی کی اولاد ہین تو جب اصول متحد ہون تو باتفاق ابدان کا لحاظ ہوگا اور ابدان مین ایک دختر ہی اور دوم پسر ہی پس پسر کو دختر سے دوچند دیا جاوے - اور مخفی نہین کہ اسمین صعوبت ہی حالانکہ شرع کی سہولت مقتضی ہی کہ ایسی صعوبت نہو تا یئد حدیث انا امۃ امیون لانکتب ولانحسب الحدیث و آیات دیگر پس اظہر قول ابی یوسف رح ہی اسی واسطے مشائخ بلخ نے اسی کو مختار کیا اور شیخ اسبیجانی رح نے اسی کی تصحیح کی اگرچہ فتوی بقول امام محمد رح ہی حالانکہ خلاف صحیح کے کبھی فتوی بنظر رفق و سہولت ہوتا ہی اور یہان اسکے خلاف ہی - م - واضح ہو کہ جب عینی اولاد ذوی الارحام نہون تو علاتی ذوی الارحام کا حکم مثل عینیات کے ہی - الخزانہ - م - اور اگر فریق سوم کے ذوی الارحام ہون یعنی اخیافی ہون تو انمین مرد و عورت کا حال مساوی ہی کیونکہ انکے اصول یعنی اخیافی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہی - (**مسئلہ**) - اگر تینون فریق سے مجتمع ہون اور درجہ مین مساوی ہون تو جس ذی رحم کو بذریعہ وارث کے میت کی جانب تقرب ہو وہ اولی ہی پھر امام ابو یوسف رح کے نزدیک جو فریق اول سے ہی وہ دوم سے اولی ہی اور جو دوم سے ہی وہ سوم سے اولی ہی - اور امام محمد رح کے نزدیک ترکہ انکے اصول پر تقسیم کیا جاوے پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ مین جو مال پڑتا ہی وہ اسکی اولاد کی جانب منتقل کیا جاوے - مثال یہ کہ زید کی تین بہنون کی لڑکیان موجود ہین - لیکن ایک بہن عینی تھی اور دوم علاتی تھی اور سوم اخیافی تھی تو ابو یوسف رح کے نزدیک کل مال فقط عینی بہن کی دختر کو ملیگا - اسواسطے کہ درجہ مین سب برابر ہین اور سبھی بہنین وارث ہوا کرتی ہین لیکن عینی بہن مقدم ہوتی ہی تو کل مال اسی کی دختر کو ملیگا - اور باقی محروم ہین - اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے پانچ حصہ کیے جاوین انمین سے عینی بہن کی دختر کو تین سہام دیے جاوین اور پدری بہن کی دختر کو ایک سہم اور مادری بہن کی دختر کو ایک سہم دیا جاوے بلحاظ انکے اصول کے بطور فرض و رد کے - اور اسکی تخریج یہ ہی کہ میت کی مادری بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہی اور عینی بہن کے واسطے نصف ہی اور چونکہ عینی صرف ایک بہن ہی تو دو تہائی پوری کرنے تک علاتی بہن کو بھی چھٹا حصہ ملا پس چھ مین سے ایک سہم باقی رہ گیا اور وہ بھی انھین پر رد کیا جاوے تو اسکا یہی طریقہ ہی کہ مال کے چھ حصہ نہین بلکہ پانچ حصے کیے جاوین تو ہر ایک کے حصہ مین کسی قدر حصہ رسد بڑھ گیا پس عینی کے واسطے کل پانچ حصون مین سے تین حصے ہوئے اور یہی اسکی دختر کو دیے جاوین اور علاتی کا ایک حصہ اسکی دختر کو اور اخیافی کا ایک سہم اسکی دختر کو دیا جاوے - (مثال دیگر) زید کے عینی و علاتی و اخیافی تین بھائیون مین سے ہر ایک کی ایک دختر موجود ہی اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیان ہین پس ابو یوسف رح کے نزدیک عینی بھائی کی دختر کو میت سے زیادہ قرابت ہی تو کل مال اسی کو ملیگا - اور امام محمد رح کے نزدیک اصول کا حصہ منتقل ہونا چاہیے لہذا اخیافی بھائی کا چھٹا حصہ اسکی دختر کو دیا جاوے اور عینی بھائی کے ساتھ مین علاتی وارث نہین ہوتا ہی تو باقی پانچ سہام

صرف عینی بھائی کے بیٹے ہوتے پس وہ اسکی دختر پاویگی اور علاتی کی دختر محروم رہیگی۔ (مثال دیگر) میت کی پوری بہن کی دختر ہے اور ماں کی بہن کی دختر ہے پس ابو یوسف رح کے نزدیک علاتی کی دختر کل مال کی وارث ہے کیونکہ وہ اقوی ہے اور امام محمد رح کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاتیہ کو تین چوتھائی اور اخیافیہ کو چوتھائی بطور فرض و رد کے ملیگا۔ تخریج یہ ہے کہ علاتی بہن و اخیافی بہن کا جو حصہ ہوگا وہی ہر ایک کی دختر کی جانب منتقل ہوگا پس اخیافی بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے تو چھ میں سے ایک ہوا اور علاتی کے واسطے نصف ہے تو چھ میں سے ۳ ہوئے اور دو سہام باقی رہے وہ ان دونوں پر اسطرح حصہ رسد پھیرے جاوین کہ کل مال کے چار ہی حصہ کیے جاوین تو اخیافی کو چھٹے کی جگہ چوتھائی ملا اور علاتی کو بجائے نصف کے تین چوتھائی ملا پس علاتی کی تین چوتھائی اسکی دختر کو مل گیا اور اخیافی کا چہارم اسکی دختر نے پایا (مثال دیگر) میت کی عینی بہن کے دو پسر ہیں اور اخیافی بہن کی دختر ہے پس ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں پسر ہی اولے اور وہی وارث کل ہیں اور امام محمد رح کے نزدیک بہن کے دو پسر بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں تو مال تین پانچ سہام ہوگا۔ اقول۔ تخریج میں اشکال ہے اسواسطے کہ اخیافیہ بہن کے لیے چھٹا حصہ اور عینی بہن کے واسطے نصف (۳) ہے تو کل مال بطور فرض و رد کے چار سہام ہیں۔ اور جو اختیار میں نقل کیا وہ اس بنا پر ہے کہ فروع میں وصف اصول اعتبار کیا تو دو پسر مانند دو بہنوں کے قرار دیے اور دو بہنوں عینی کے لیے دو تہائی کے چار سہام ہوئے اور اخیافی کا چھٹا حصہ ایک سہم ہوا اور باقی ایک سہم بھی انپر رد کیا گیا تو پانچ سہام ہوئے اور وجہ یہ ہے کہ درحقیقت اسکے اصل وارث نہیں جو اسکا حصہ اسکی اولاد کو دیا جاوے بلکہ معنی یہ ہیں کہ ہر فرد وارث کے واسطے اسکے اصل کا لحاظ کیا جاوے تو یہاں میت کے وارث موجود ہیں صرف تین ہیں جنمیں دو مرد اور ایک عورت ہے پس دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ سے اپنا حق لینا چاہیے اور وہ حق اس لحاظ سے ہوگا کہ جو اسکی اصل کا حق ہوتا وہ اسکی جانب منتقل ہوا اور یہ معنی نہیں کہ اصل نے جو درحقیقت حق پایا وہ اسکو ملا کیونکہ اصل تو وارث مستحق ہی موجود نہیں ہے ہاں اگر درحقیقت اصل کا حصہ میراث انکو منتقل ہوتا تو اصل کے واسطے خود جو کچھ ہوتا وہی ان دونوں پسر میں تقسیم ہوتا اور یہاں مراد یہ ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو ترکہ میت سے کس حساب سے ملے اور اخیافی بہن کی دختر کیونکر پاوے تو اسکی کیفیت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہوا اور لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہوا اور یہ غرض نہیں کہ ہر ایک کی اصل کا حق اسکے اولاد کو ملجاوے کیونکہ اصل کے واسطے درحقیقت یہاں کوئی حق ہی نہیں ہے علاوہ بریں صرف ایک لڑکا بذات خود میراث بلا یگانہ دوسرا اور اسکا بیان یہ کہ اگر ایک لڑکا اور اخیافی بہن کی دختر ہو تو مال کے چار سہام ہوں اور جب دو لڑکے ہوئے اور یہی حال رہا تو دوسرے نے ترکہ میت سے کوئی حق نہیں پایا۔ پس امام محمد رح کے قول کے یہ معنی ہیں کہ جب تینوں فریق مختلفہ سے مختلط جمع ہوں تو ہر فرد کے واسطے اسکی اصل کا حصہ لگاویں اور ہر اصل کا حصہ اسکی اولاد کی جانب منتقل کریں لہذا اس مسئلہ میں کہ عینی بہن کے دو پسر ہیں اور اخیافی بہن کی دختر ہے یوں کیا گیا کہ اخیافی کی دختر کے لیے اصل اسکی ماں ہے جو میت کی اخیافی بہن ہے۔ پس ایک اخیافی بہن کا حصہ اس لڑکی کے واسطے لگایا گیا اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے واسطے اسکی اصل کو شمار کرو اور وہ عینی بہن ہے تو گویا دو عینی بہنیں ہیں پس یہی حساب آیا کہ جو اختیار سے اوپر نقل کیا اور تخریج کیا گیا ہے۔ م۔ جو ذوی رحم انہیں سے بذریعہ وارث کے میت کی جانب نزدیک ہو وہ اولی ہے جبکہ درجہ میں سب

جا بہر ہون - مثال یہ ہی کہ میت کے اخیافی بھائی کے پسر کا پسر ہی اور عینی بھائی کی دختر کا پسر ہی اور علاتی بھائی کے پسر کی دختر ہی تو کل مال اسی دختر کو ملیگا اسواسطے کہ اسکی نزدیکی بذلیۂ وارث ہی - الاختیار سے - بیان یہ کہ اخیافی بھائی کا پسر وارث نہین ہی اور عینی بھائی کی دختر وارث نہین ہی حتی کہ اگر عینی بھائی کے پسر کا پسر ہوتا تو وہی کل کا مستحق ہوتا لیکن یہ دختر ہی اور دوسری لینا علاتی بھائی کا پسر وارث ہونے کی وجہ سے اسکی دختر کو تقدم حاصل

(بیان قسم چہارم از ذوی الارحام)

یعنے جنکا انتساب از جانب میت ہو - اگر اس قسم مین سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہو جائیگا اور معنی یہ کہ میت کے واسطے سوائے اس ذی رحم کے کوئی نہو - اور یہ حکم درحقیقت کل اقسام ذوی الارحام مین جاری ہی - اگر اس قسم کے چند ذوی الارحام جمع ہوئے حالانکہ درجہ مین سب برابر ہین تو بالاجماع جو اقوی ہو مقدم ہی یعنے مثلاً تین چچا ہین جو باپ کے بھائی ہین لیکن ایک عینی بھائی اور دوم علاتی اور سوم اخیافی ہی تو عینی مقدم پھر علاتی پھر اخیافی ہی اور یہ حکم جملہ ذوی الارحام قسم چہارم مین ہی خواہ مذکر ہون یا مونث ہون - الکافی - پھر وارث کی اولاد اولی ہی پس اگر انمین سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اسکی قرابت بجہت واحد ہی اور دوم ایک ذی رحم کی اولاد ہو لیکن اسکو دو جہت سے قرابت حاصل ہی تو ایسی صورت مین صحیح یہ کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہی وہ اولی ہی - مثال یہ کہ علاتی چچا کے پسر کی دختر - اور عینی پھوپھی کے پسر کا پسر ہی تو یہی دوم اولی ہی - الخزانۃ - م - حالانکہ علاتی چچا کا پسر عصبہ ہی تو دختر مذکورہ ایک وارث کی فرزند ہی ولیکن عینی پھوپھی کا پسر ہرچند وارث نہین مگر اسکو ماں و باپ دونون جہت سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی - م - اور اگر یہ لوگ مذکر و مونث جمع ہون اور انکی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے دیا جائیگا مثلاً میت کا چچا و پھوپھی موجود ہین اور دونون کی قرابت مادری جہت سے ہی یعنے یہ دونون والد میت کی مادری بھائی بہن ہین یا میت کا ماموں و خالہ دونون عینی ہین یعنے میت کی ماں کے سگے بھائی بہن ہین یا علاتی ہین یا اخیافی ہین غرضکہ دونون کی قرابت بدرجہ مساوی ہی تو مذکر کو مونث سے دوچند دیا جائیگا - اور اگر درجہ قرابت مین محاذات مگر قوت مین اختلاف ہو جیسے میت کی سگی پھوپھی اور مادری خالہ ہی یا سگا ماموں ہی اور مادری پھوپھی ہی پس صورت اول مین میت کے والد کی سگی بہن ہی اور والدہ کی مادری بہن ہی اور دوسری صورت مین والدہ کا سگا بھائی ہی اور والد کی اخیافی بہن ہی لیکن دونون صورتون مین باپ کی جہت سے جو وارث ہی اسکو دو حصہ اور ماں کی جہت سے جو وارث ہی اسکو دو حصہ اور ماں کی جہت سے جو وارث ہی اسکو ایک حصہ ملیگا کیونکہ اول کے لیے باپ کا حصہ یعنے دوچند ہی اور دوم کے لیے ماں کا حصہ یعنی تہائی ہی یعنے جس جہت سے اصل ہو جو اسکا حصہ ہی وہ اسکو منتقل ہوگا اور یہی حکم انکی اولاد مین ہوگا کہ میراث کے لیے اولی وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی جہت سے ہو - اگر قرب مین برابر ہون اور محل قرابت بھی متحد ہو تو جو عصبہ کی اولاد ہو وہ اولی ہی جیسے چچا کی دختر و اور پھوپھی کا لڑکا موجود ہی اور دونون سگے ہین یا پدری ہین یعنی چچا و پھوپھی دونون سگے ہین یا پدری ہین تو کل مال صرف چچا کی دختر کو مل جائیگا کیونکہ وہ وارث کی دختر ہی اور اگر ان دونون مین ایک عینی ہو اور دوم باپ کی جہت سے ہو تو جس کو قوت قرابت ہی وہی وارث ہوگا - اسکا بیان یہ ہی کہ میت کی تین پھوپھیان ہین ایک اسکے باپ کی عینی بہن ایک ماں باپ سے ہی اور دوسرے اسکے باپ کی علاتی بہن اور تیسری صرف اخیافی بہن ہی اور میت کی تین خالائین ہین ایک اسکی ماں کی عینی بہن اور دوم علاتی اور سوم اخیافی ہی تو مال کی

تقسیم اسطرح ہوگی کہ باپ کی جہت کے لیے دو تہائی اور ماں کی جہت کے لیے ایک تہائی ہی پھر باپ کی جہت کی
دو تہائی میت کی پھوپھیوں میں سے صرف سگی پھوپھی کو بوجہ قوت قرابت کے ملیگی اور اسی طرح ماں کی تہائی میت
کی سگی خالہ کو ملیگی۔ (مثال دیگر) میت کی سگی خالہ و سگا ماموں اور سگی پھوپھی و علاتی پھوپھی ہی۔ پس
مال ترکہ سے دو تہائی صرف سگی پھوپھی کو ملیگا اور ایک تہائی اسکی سگی خالہ و سگے ماموں کے درمیان مرد کو عورت سے
دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور تخریج اسطرح کہ مسئلہ ۳ سے نکالو پس ۲۔ پدری جانب کے لیے
اور ایک مادری جانب کے لیے ہوگا پھر اس ایک کے تین ٹکڑے ہوکر دو ماموں کو اور ایک خالہ کو دینا چاہیے
لہذا مسئلہ کو (۹) سے تصحیح کرو۔ ازانجملہ ۶ سہام کل پھوپھی کو دیدو اور مادری پھوپھی محروم ہی اور باقی
تین سے ۲۔ ماموں کو اور ایک خالہ کو دیدو۔ (مثال دیگر) میت کی والدہ کے سگے بھائی کی دختر ہی اور
باپ کی اخیافی بہن کی دختر ہی تو ان و باپ کی جہت سے پھوپھی کی دختر کو دو تہائی مال اور ماموں کی دختر کو ایک
تہائی دیا جاوے۔ (مثال دیگر) میت کی سگی خالہ کی دختر ہی اور باپ کی اخیافی بھائی کی دختر ہی تو بلحاظ
مذکورہ بالا اخیافی چچا کی دختر کو دو تہائی اور خالہ کی دختر کے واسطے ایک تہائی ہی۔ (مثال دیگر) میت کے
سگے چچا کی دختر ہی اور سگی پھوپھی کی دختر ہی تو کل مال چچا کی دختر کو ملیگا اسواسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہی۔ (مثال
دیگر) میت کی علاتی پھوپھی کی دختر اور عینی پھوپھی کی دختر ہی تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر کو بوجہ قوت قرابت
کے ملیگا۔ (مثال دیگر) سگی خالہ کی دختر ہی اور علاتی ماموں کی دختر ہی تو کل مال سگی خالہ کی دختر کو بوجہ قوت
کے ملیگا۔ الکافی۔ شیخ رح نے فرمایا کہ یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ پھوپھیوں و خالاؤں و ماموؤں کی اولاد میں جو میت
سے زیادہ قریب ہو وہ استحقاق میں دور والوں پر مقدم ہوتا ہی خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو اور قرب باعتبار پشت
کے ہوگا مثلاً ایک پشت والا بہ نسبت دو پشت کے مقدم ہی اور دو پشت والا بہ نسبت تین پشت کے مقدم ہی
(مثال دیگر) میت نے خالہ کی دختر چھوڑی اور خالہ کی دختر کی دختر یا خالہ کے پسر کی دختر یا خالہ کے پسر کا
پسر چھوڑا تو کل میراث خالہ کی دختر کو ملیگی کیونکہ وہ ایک پشت اوپر ہی یعنی مثلاً زید مرا اور اسنے خالہ کی دختر کریمہ
چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو بہ نسبت نواسی و پوتی پوتا کے خالہ کی دختر اوپر ہی اور یہ لوگ
ایک پشت نیچے ہیں (مثال دیگر) میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال پھوپھی
کی لڑکی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی نسبت ایک پشت اوپر ہی اگرچہ ان دونوں کی قرابت دو جہت
مختلفہ سے ہی۔ یعنی پھوپھی زاد بہن کی قرابت از جانب پدری کیونکہ پھوپھی اسکے باپ کی بہن ہوتی ہی اور خالہ کی نواسی
کے ساتھ ماں کی جانب سے قرابت ہی اسواسطے کہ خالہ اسکی ماں کی بہن ہی۔ (مسئلہ) پھوپھی کی لڑکیاں
ہیں اور خالہ کی ایک لڑکی ہی تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے واسطے ہی اور ایک تہائی خالہ کی اکیلی لڑکی کے واسطے
ہی۔ اشکال یہ کہ سوجہ سے کہ میت کے ساتھ قرابت میں پھوپھی زاد بہنوں و خالہ زاد بہن میں کوئی دور نہیں بلکہ برابر ہیں
صرف جہت کا فرق ہی کہ اول بجہت پدری ہیں اور دوم بجہت مادری ہیں تو اس جہت کا لحاظ اول مرتبہ اسطرح کیا گیا کہ
جہت پدری کے قرابتیوں کو دو تہائی اور جہت مادری کے قرابتیوں کو ایک تہائی دیا گیا اور اسکے سوا کوئی وجہ
ترجیح نہیں ہی۔ حتی کہ اگر پھوپھی زاد فقط ایک بہن ہوتی اور خالہ زاد کئی بہنیں ہوتیں تو پھوپھی زاد کو دو تہائی ملتا
اور خالہ زاد بہنیں صرف ایک تہائی میں حصہ دار ہوتیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر ان بہنوں میں سے بعض میں دو جہت سے
قرابت ہو اور بعض میں ایک ہی جہت سے قرابت ہو تو جہت مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ترجیح ابتدائی

استحقاق میں قائم نہوگی اور جب جہت متحد ہو تو البتہ جو باپ کی جانب سے ہو وہ ماں کی جانب والے پر مرجح ہی خواہ
مرد ہو یا عورت ہو۔ اس کلام کی توضیح یہ ہی کہ میت کے باپ کی جانب سے جو ذی رحم ہی اسکا اپنا استحقاق ہی اور جو ماں
کی جانب سے ہی وہ بھی مستحق ہی حتی کہ اگر باپ کی بہن عینی ہو جسکو ماں و باپ دونوں جہت سے قرابت ہوتی ہی اور اسکے
لڑکی موجود ہی اور ماں کی علاتی بہن ہو جسکو فقط باپ کی قرابت ہوتی ہی اور اسکے لڑکی موجود ہی پس میت نے سگی پھوپھی
کی لڑکی چھوڑی اور علاتی خالہ کی لڑکی چھوڑی تو مال کا استحقاق دونوں کے واسطے ہوگا اگرچہ میت کی پھوپھی زاد بہن
کو مادر و پدر دو جہت سے قرابت ہی اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی جہت سے قرابت ہی لیکن پھوپھی زاد بہن کو
کل ترکہ کے استحقاق کی ترجیح اسوجہ سے نہوگی کہ ایک کی قرابت میت کے ساتھ باپ کی جہت سے ہی اور دوسرے کی
قرابت ماں کی جہت سے ہی لہٰذا فرمایا کہ جب جہت مختلف ہو تو سگے قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر ترجیح تقدیم
نہیں ہوتی ہی چنانچہ مثال مذکورہ میں پھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے واسطے تقدیم نہوگی۔ ہاں اگر ایک ہی جہت سے
دونوں ہوں تو البتہ جس ذی رحم کو باپ کی جہت سے قرابت ہی وہ دوسرے پر جسکو فقط ماں کی جہت سے قرابت ہو مقدم
ہی جیسے اسی مثال میں ایک سگی پھوپھی کی دختر ہوتی اور دوسری صرف مادری پھوپھی کی دختر ہوتی یعنی باپ کی اخیافی
بہن کی دختر ہوتی تو دونوں باپ ہی کی جہت سے قرابتی ہیں پس سگی کو سوتیلے پر ترجیح ہوتی یعنی سگی پھوپھی کی دختر کل
مال پاتی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سگی کو فقط باپ والی پر بھی ترجیح ہی۔ مثلاً میت نے سگی پھوپھی کی دختر اور علاتی
پھوپھی کی دختر اور اخیافی پھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر پاویگی اور اگر سگی نہو بلکہ باقی دونوں ہوں
تو کل مال علاتی پھوپھی کی دختر پاویگی اور اسی طرح خالاؤں کی جانب ہی کہ اگر سگی خالہ و علاتی و اخیافی خالہ ہر ایک کی دختر
موجود ہی اور سوائے انکے کوئی نہیں ہی تو کل مال سگی خالہ کی دختر پاوے اور اگر یہ نہو تو علاتی خالہ کی دختر کل کی مستحق ہی
یہ سب اسوقت کہ خالی ایک ہی جہت سے ہیں اور باہم دو قرابت و ایک قرابت کا فرق ہی اور اگر میت کے ماں و باپ
دونوں کی جہت سے ہوں مثلاً باپ کی بہن کی دختر ہی یعنی میت کی پھوپھی زاد بہن ہی اور میت کی ماں کی بہن کی
دختر ہی یعنی خالہ زاد بہن ہی تو پھوپھی زادہ کو دو تہائی اور خالہ زادہ کو ایک تہائی ملیگا۔ ہاں اگر باپ کی جہت میں
پھوپھیاں مختلف ہوں مثلاً عینی پھوپھی کی دختر اور علاتی و اخیافی کی دختر میں ہیں اور خالہ زاد بہن ہی تو دو تہائی جو
پھوپھی زادیوں کی طرف آیا وہ تینوں پھوپھیوں میں سے فقط سگی پھوپھی کی دختر کو ملیگا اور یہ بیان اوپر ہو چکا ہی۔ اور
یہاں کل مال کے استحقاق میں کلام ہی تو یہ بھی کہ ایک ہی جہت سے ایسے قرابتی ہوں جن میں سگے و سوتیلے کا فرق ہو
ورنہ دو جہت سے ترجیح نہوگی۔ اور اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصبہ یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی ایک ہی جہت
میں اسکو ترجیح ہوگی اور دو جہت میں تقدیم نہیں ہو سکتی ہی بلکہ میت کے ساتھ پشت کے اتصال کا اعتبار ہوگا
(مثال یہ ہی) کہ میت نے عینی چچا یا علاتی چچا کی دختر چھوڑی اور پھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال اسکے چچا کی
دختر کو ملیگا اسواسطے کہ وہ عصبہ کی بیٹی ہی۔ اور اگر اسنے چچا کی دختر اور ماموں یا خالہ کی دختر چھوڑی تو چچیری بہن
کے واسطے دو تہائی مال ہی اور ماموں یا خالہ کی بیٹی کے واسطے ایک تہائی مال ہی اسواسطے کہ یہاں جہت مختلف
ہی پس چچیری بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہی۔ اور یہ روایت امام ابو یوسف رح ہی ولیکن
ظاہر المذہب یہ ہی کہ عصبہ کی اولاد مقدم ہی خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو اسواسطے کہ عصبہ کی اولاد کو وارث
میت سے زیادہ اتصال ہی تو گویا وہ میت سے زیادہ متصل ہی۔ قال المترجم یا یوں کہا جاوے کہ وراثت یعنی
خلافت ہی تو وارث خلیفہ میت ہی اسی طرح خلیفہ میت کی اولاد بمنزلہ خلیفہ میت ہی کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہی تو گویا

میت کی غلطیہ ہی ۔ ۴ ۔

فصل ۔ مختصر حساب فرائض کا بیان ۔ واضح ہو کہ چھٹا و تہائی و دو تہائی ایک جنس ہین پس اگر اصحاب فرائض سب اسی جنس سے ہون مثلاً میت نے دو دختر و باپ چھوڑا تو دخترون کے واسطے دو تہائی اور باپ کے واسطے چھٹا حصہ اور باقی باپ کو بطور عصبہ ہی ۔ تو چاہیے کہ جو سب سے کم حصہ یعنی چھٹا ہی اسکی رعایت سے اصل مسئلہ فرض کرین یعنے ۶ ۔ سہام سے نکالین ۔ جیسے مثال مذکور مین کم حصہ باپ کا چھٹا ہی اگرچہ باپ کو یہان باقی ملنے سے صرف تہائی و دو تہائی کی ضرورت ہی تو یہ ۳ ۔ سے نکل آوے گی ۔ اور آٹھوان و چہارم و نصف سب ایک جنس ہین پس اگر ورثہ سب اسی جنس کے جمع ہون تو کم حصہ آٹھوان ہی جو (۸) سے برآمد ہوگا اور اسی سے چہارم و نصف بھی نکلتا ہی مثلاً میت کی زوجہ و دختر واحدہ ہی تو زوجہ کے واسطے آٹھوان اور دختر کے واسطے نصف ہی اور باقی مال بھی دختر کو بطور رد کے مل جائیگا ۔ اور اگر جنس اول و دوم دونون جمع ہوئے تو جب ایک جنس کو دوسری جنس مین ضرب دین تو حاصل ضرب سے دونون جنس کے سہام نکل آوینگے مثلاً تہائی و چھٹا جمع ہی تو ۳ ۔ سے تہائی نکلتی ہی اور (۸) سے آٹھوان پس ۳ ۔ کو ۸ ۔ مین ضرب دو تو (۲۴) سے آٹھوان ۳ ۔ اور تہائی ۔ (۸) نکل آوینگے لیکن جان لینا چاہیے کہ تہائی اور ۔ آٹھوین ۔ مین سوائے ۔ ۲۴ ۔ کے کم سے گنجائش نہین ہی ۔ برخلاف اسکے اگر چھٹا و آٹھوان جمع ہون تو جیسے باہمی ضرب کے (۴۸) سے دونون نکلتے ہین اسی طرح (۲۴) سے بھی دونون نکل آوینگے کیونکہ (۲۴) کا چھٹا ۔ ۴ ۔ ہی اور آٹھوان ۔ ۳ ۔ ہی پس واجب ہی کہ یہی قاعدہ دریافت کیا جاوے تاکہ تقسیم جو کہ ۴۸ حصص کرنے کی تکلیف سے بچکر صرف (۲۴) سہام سے مقصود حاصل ہو جاوے ۔ اسمین کلیہ قاعدہ یہ ہی کہ کبھی دو عدد طاق یا ایک طاق و دیگر جفت ایسے جمع ہوتے ہین کہ سوائے باہمی ضرب کے جو حاصل ہو اس سے کم مین دونون کے نکلنے کی مجال نہین ہوتی مثلاً ۳ ۔ و ۵ ۔ کہ یہ دونون صرف (۱۵) باہمی حاصل ضرب کے کسی کم عدد سے برآمد نہونگے ۔ یا جیسے ۳ ۔ و ۸ ۔ کہ ایک جفت ہی لیکن سوائے حاصل ضرب ۔ ۲۴ ۔ کے کم سے دونون نہین نکل سکتے ہین ۔ برخلاف ۶ و ۸ کے کہ دونون جفت ہین پس جب دونون جفت ہون تو اسمین دو صورتین ہوتی ہین اول یہ کہ بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے جیسے ۴ ۔ و ۸ ۔ یا ۔ ۴ ۔ و ۱۲ ۔ اور ۸ ۔ و ۲۴ ۔ و مانند اسکے تو ایسی صورت مین صرف بڑے عدد کی قدر سہام کافی ہین اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت مین بھی ہوتی ہی جیسے ۳ ۔ و ۶ ۔ اور ۵ و ۱۰ ۔ اور کبھی دونون طاق مین حاصل ہوتی ہی جیسے ۵ و ۱۵ اور ۷ ۔ و ۲۱ ۔ وغیرہ ذلک ہین ۔ اور کبھی دو عدد جفت ایسے ہوتے ہین کہ انمین بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہین ہوتا جیسے ۶ ۔ و ۸ ۔ ہین یا ۸ و ۱۲ ۔ ہین و مانند اسکے تو ایسی صورت مین دیکھا جاوے کہ وہ عدد کون ہی جسپر یہ دونون پورے تقسیم ہو جاوین تمنے دیکھا کہ ۸ ۔ و ۱۲ ۔ مین ایسا عدد ۔ ۲ ۔ ہی اور دیکھا کہ ۔ ۴ ۔ بھی ہی تو لازم ہی کہ جو سب سے بڑا ایسا عدد نظر آوے اسپر ایک کو تقسیم کرو جو تقسیم سے حاصل ہو اسکو دوسرے مین ضرب دیدو تو جو عدد حاصل ہو وہ ایسا عدد ہوگا جس سے دونون حاصل ہو سکتے ہین مثلاً ۸ ۔ و ۱۲ ۔ مین ۔ ۴ ۔ سب سے بڑا عدد ہی تو ۸ کو ۴ ۔ پر تقسیم کیا تو ۔ ۲ ۔ حاصل ہوا اور دو کو ۱۲ ۔ مین ضرب دیا تو ۔ ۲۴ ۔ حاصل ہوا ۔ یا ۔ ۱۲ ۔ کو چار پر تقسیم کرو کہ ۔ ۳ ۔ حاصل ہوا اور تین کو آٹھ مین ضرب دیا کہ ۔ ۲۴ ۔ حاصل ہوا پس ۲۴ ۔ ایسا عدد ہوا جسپر ۸ و ۱۲ دونون مساوی تقسیم ہوتے ہین ۔ اور قاعدہ یہ ہی کہ جن دو عدد مین مشترک بڑا عدد دریافت کرنا منظور ہو تو بڑے کو

چھوٹے پر تقسیم کرو جو بچ رہے اس پر چھوٹے کو تقسیم کرو اگر پورا تقسیم ہو جاوے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہو گا
اور اگر پورا تقسیم نہو تو باقی پر اسکو تقسیم کرو یہان تک کہ جب پورا تقسیم ہو وہی یہ عدد ہی۔ مثلاً ۸۔ و ۱۲۔ مین
۱۲ کو ۸۔ پر تقسیم کرو تو چار باقی رہے پھر چار پر ۸۔ کو تقسیم کرو (۸÷۴) - تو پورا تقسیم ہو گیا پس اسی پر ۱۲۔ بھی
پورا تقسیم ہو گا۔ اب خلاصہ نسبت یہ ہوا کہ جن دو عددون مین تباین ہو کہ انمین کسی عدد کے ساتھ موافقت نہین
ہی جیسے ۳۔ و ۵۔ اور ۵۔ و ۱۱۔ جیسے ۶۔ و ۱۱۔ اور ۱۳۔ و ۲۵۔ تو ایسے دو عدد کو متباین
کہتے ہین پس اگر ہم فرض کرین کہ ۵۔ لڑکون کو بحصہ مساوی ۱۱۔ سہام ملے تو بٹوارہ کے لیے ضرور ہی کہ
۱۱۔ کے ۵۵ ٹکڑے کرین تاکہ ہر ایک لڑکے کو ۵۵ - مین سے ۱۱ ٹکڑے دین پس درحقیقت ایسے دو
عدد مین کوئی موافقت ونسبت نہین بلکہ تباین ہی۔ اور اگر دو عدد ایسے ہون کہ انمین سے بڑا چھوٹے پر
پورا تقسیم ہو جاوے تو ان دونون مین تداخل ہی مثلاً ۴۔ و ۱۲۔ کہ بارہ چار پر پورا تقسیم ہو جاتا ہی اور
۳۔ حاصل قسمت ہوتا ہی جو دلیل ہی کہ گویا ۴۔ کو ۳ مرتبہ جمع کیا گیا ہی تو بارہ مین چار تین مرتبہ داخل ہی
پس اگر فرض کرو کہ چار کے حصہ مین ۱۲ سہام پڑے تو کچھ اشکال نہین کہ ہر ایک کو تین سہام دیے جاوین
اور اگر ۸۔ کے حصہ مین ۱۲۔ سہام ہون تو لامحالہ ان سہام کے ٹکڑے کرنا چاہیے پس ۸۔ و ۱۲۔ مین توافق ہی
پس چار سے کسی ایک کو تقسیم کرکے حاصل کو دوسرے مین ضرب دیدو تو ۲۴۔ ہو گئے اور مثال یہ کہ مثلاً ۱۲۔ روپیہ
۸۔ آدمیون پر تقسیم ہونا چاہیے تو بارہ کو دوچند کیا تو ۲۴۔ اٹھنیان ہو گئین پس ہر ایک کے حصہ مین
۳۔ اٹھنیان پڑین تو نسبت تباین یا تداخل یا توافق ہو گی اور ہر ایک کا حکم بیان کیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ کبھی میت
کے انتقال کرنے پر اسکا ترکہ اسکے وارثون مین تقسیم ہو جاتا ہی اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ کر لیتا ہی حتی کہ
جب انمین سے کوئی وارث مرے تو اسکے ورثہ اسکا ترکہ تقسیم کر لیتے ہین۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہی کہ ایک شخص نے
انتقال کیا اور اسکے ترکہ سے اسکے وارثون کے حقوق متعلق ہو گئے لیکن باہمی تقسیم واقع نہین ہوئی پھر انمین سے
کوئی مر گیا اور اسکے وارثون کے حقوق متعلق ہوئے حتی کہ انمین بعض وہ ہوتے ہین جنھون نے میت اول سے
حصہ پایا اور میت دوم کے ترکہ مین بھی مستحق ہین پھر بٹوارہ نہین ہوا حتی کہ میت سوم نے انتقال کیا اور اسکے ترکہ
سے بھی وارثون کے حقوق متعلق ہوئے حتی کہ شاید وارثون مین بعض وہ ہون جنھون نے میت اول و دوم
دونون سے بھی حصہ پایا اور سوم سے بھی مستحق ہین غرضکہ بعد متعدد اموات کے بٹوارہ منظور ہوا تو اسکو مناسخہ
کہتے ہین۔ اول مفرد تقسیم ترکہ کی مثالین وطریقہ بیان ہوتا ہی۔ (میت) کے زوجہ و دو بھائی ہین مسئلہ
چار سے ہوا ازانجملہ زوجہ کو ایک سہم چہارم دیا لیکن باقی ۳۔ بسہام ۲۔ بھائیون پر تقسیم نہین ہوتے ہین تو (۳) کو
(۲) مین ضرب دیا کیونکہ ۳۔ و ۲۔ مین تباین ہی پس اصل مسئلہ کو بھی ۲۔ مین ضرب دیا پس مسئلہ (۸)
سے نکالو کہ زوجہ کو چہارم کے (۲) دیدو اور باقی ۶ کو دو بھائیون پر تقسیم کرو کہ ہر ایک کے حصہ مین منجملہ ۶
کے تین تین حاصل ہوئے اور صورت تحریر حسب ذیل ہی۔

مسئلہ ۴ تصحیح ۸

زوجہ	بھائی بھائی
۱	(۳)
۲	۶ = (۳×۲)

بنابراس مسئلہ کے کہا گیا کہ جہان جس وارث کے حصہ مین کسر واقع ہو اسکے
عدد راس کو اصل مسئلہ مین ضرب دیدو خواہ عول کرو اگر عول ہو چنانچہ
یہان بھائیون مین کسر واقع ہوئی ہی اور وہ دو ہین تو انکو اصل مسئلہ

کے عدد میں ضرب دو تو دو دو ہیں تو ۲ و چار کے ضرب سے ۹۔ حاصل ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔ (میت) کے زوجہ و چھ بھائی ہیں۔ مسئلہ ۴۔ سے ہوا۔ زوجہ کو ایک سہم دیا گیا اور ۳۔ باقی کی تقسیم ۶۔ برادر پر نہیں ہو سکتی ہے لیکن ۳ و ۶۔ میں موافقت بالثلث ہے تو ۶۔ کا ثلث یعنی ۲ لیکر اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہے یا یوں کہو کہ ۳ و ۶۔ میں تداخل ہے تو خارج قسمت ۲۔ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیدو پس ۸ سے تصحیح ہوئی کہ زوجہ کو ۲۔ اور ہر ایک بھائی کو ایک ایک سہم ملا۔ (مثال دیگر) میت کی زوجہ اور چھ سگے بھائی اور سگی تین بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ چار سے ہوا کہ زوجہ کو چہارم ایک سہم دیکر باقی ۳۔ کی تقسیم جب ہو کہ (۱۵) ٹکڑے کیے جاویں اسواسطے کہ مرد کو عورت سے دو چند ملیگا تو بہنوں کے واسطے ایک ایک ہو تو ۳۔ اور بھائی کے واسطے دو دو ہوں تو ۱۲۔ پس جملہ ۱۵۔ ٹکڑے کیے جاوینگے پس باقی ۳۔ اور ۱۵۔ میں تداخل ہے تو اسکی تہائی کا ضرب دینا کافی ہے یعنی ۱۵۔ کی تہائی ۵۔ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو (۲۰) ہوئے اسمیں سے زوجہ کا چہارم ۵۔ اور ہر بہن کے واسطے ایک ایک اور ہر بھائی کے واسطے دو دو ہونگے (قاعدہ دیگر) جبکہ فریقین پر کسر واقع ہو پس چاہیے کہ پہلے ہر فریق و اسکے سہام میں موافقت تلاش کرے پس عددوں کے تراجم میں جو دو عدد حاصل ہوئے اگر دونوں مماثل ہوں کی جیسے نمبر تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہے اور اگر متداخل ہوں تو زائد کو ضرب دے اور اگر متوافق ہوں تو ایک کے وفق کو دوسرے میں ضرب دیکر اصل میں ضرب دے اور اگر متباین ہوں تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دیکر حاصل کو اصل مسئلہ میں ضرب دے۔ (مثال) میت کے تین چچا اور تین دختریں ہیں۔ پس دختروں کے واسطے اصل مسئلہ ۳۔ سے لیا کیونکہ چچا تو عصبات ہیں پس دختروں کے لیے ۲۔ ہوا۔ اور ایک باقی رہا لیکن ۲ سہام تو تین لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں اور اسی طرح ایک سہم بھی ۳۔ چچا پر تقسیم نہیں ہو سکتا۔ لیکن دونوں فریق کا عدد متماثل ہے یعنے لڑکیاں ۳۔ اور چچا بھی ۳۔ ہیں لہذا ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو (۹) سے تصحیح ہوگئی اسطرح کہ ۹۔ سے دو تہائی کے ۶۔ واسطے تین بہنوں کے ہر بہن کے لیے ۲۔ ہوئے اور باقی ۳ سہام واسطے تین چچا کے ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہوا۔ (مثال دیگر) پانچ جدات اور پانچ سگی بہنیں اور ایک چچا ہے پس جدات کے لحاظ سے اصل مسئلہ ۶۔ سے فرض کرو جسمیں سے ایک سہم جدات کے لیے ہوا حالانکہ اس سہم کے پانچ ٹکڑے ہوں تو ہر جدہ کو ایک ملے لیکن پانچ حصص پانچ بہنوں و پانچ جدات سب میں تماثل ہے تو ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دو کہ (۳۰) ہوئے اسی سے تصحیح ہوگی۔ پس جملہ ترکہ کے (۳۰) سہام میں سے جدات کو چھٹے کے پانچ سہام دو کہ ہر جدہ کو ایک سہم ملیگا اور پانچ بہنوں کو دو تہائی کے (۲۰) ہر ایک کو چار سہام ملے اور باقی چچا پاوے۔ (مثال دیگر) ایک جدہ اور چھ سگی بہنیں و ۹۔ مادری بہنیں ہیں اصل مسئلہ ۶ سے ہوا اور حسب ذیل اسکو لکھنا چاہیے۔

مسئلہ ۶		
جدہ	[illegible]	[illegible]
عینی	[illegible]	[illegible]
اخیافی	[illegible]	[illegible]

یعنے میت کے جدہ کو ایک سہم یعنے چھٹا حصہ ہے اور عینی بہنوں کے واسطے دو تہائی کے ۴۔ سہام ہیں اور اخیافی بہنوں کے لیے تہائی کے ۲۔ سہام ہیں اور یہ عول ہو کر ۷۔ ہو گئے۔ پھر ہر فریق کو جو کچھ پہنچا اسکو دیکھو تو (۹) اخیافی اور دو سہام میں کچھ موافقت نہیں ہے اور ۶۔ عینی اور انکے چار سہام ہیں تو وافق بالنصف ہے یعنی ۶ کا نصف یکر ضرب دینا کافی اور وہ ۳۔ ہے۔ پھر ۳ و ۹۔ میں تداخل ہے تو (۹) ہی کو ضرب دینا کافی ہے پس ۹ کو اصل ۷ یعنی عول میں ضرب دیا کہ (۶۳) ہوئے اور اسی سے تصحیح ہوگی۔ اسطرح کہ جدہ کو (۹) سہام اور ۶۔ بہنوں

بیٹی کو (۲-۳) کہ ہر ایک کے لیے چار ہوئے اور اخیافیون کے ۱۹ - مین سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے - (مثال دیگر) دختر - ۶ جدات - ۴ دختران پسر - چچا - مرگئے ہین - اصل مسئلہ ۶ سے ہوا پس دختر کو ۳ - اور جدات کو ایک اور ۴ دختران پسر کو ایک - اور ۶ - و ۴ - مین موافقت بالنصف ہی تو ایک کے نصف کو دوسرے مین ضرب دیا تو ۱۲ - ہوئے اور ۱۲ - کو ۶ - مین ضرب دیا تو (۷۲) سے تصحیح مسئلہ ہوگی - (مثال دیگر) میت کی زوجہ اور ۱۶ - مادری بہنین اور ۲۵ - چچا ہین پس یہان چہارم اور تہائی اور باقی چاہیئے پس کمتر عدد ۱۲ - ہی جس سے تہائی و چہارم برآمد ہو لیکن تہائی کے ۴ - اور ۱۶ - مادری بہنون مین تداخل ہے تو توافق بالربع ہی یعنی چار سے ضرب کافی ہی اور باقی ۵ - اور ۲۵ - مین بھی تداخل ہی تو پانچ سے ضرب کافی ہی لیکن چار اور پانچ مین موافقت نہین ہی تو ضرب دیکر - ۲۰ - ہوئے اور انکو اصل مسئلہ مین ضرب دیا کہ - ۲۴۰ - ہوئے پس اسی سے تصحیح ہوگی - واضح ہو کہ جیسے دو فریق مین عمل کیا کہ اول ہر وارث کی تعداد اور اسکے عدد سہام مین توافق و تماثل و تباین دیکھکر باہم دو وزن مین توافق وغیرہ دیکھکر انکے حاصل ضرب کو جسکا نام جزو السہم ہی - اصل مسئلہ مین ضرب دیا تھا اسی طرح اگر تین فریق یا چار مین ایسا واقع ہو تو بھی یہی عمل کرنا چاہیے اور واضح ہو کہ فرائض مین چار فریق سے زیادہ مین کسر متصور نہین ہی کما نص علیہ فی الہندیہ - (مثال دیگر) کہ میت نے چار زوجات و تین جدات صحیحہ اور بارہ چچا چھوڑے - پس چچاؤن کے عصبہ ہونے سے انکے لیے عدد فرض تلاش نہوگا بلکہ زوجات کے لیے چہارم اور جدات کے لیے چھٹا حصہ ہی تو ایسا عدد جس سے چہارم و چھٹا نکل آوے کہ سب سے کم - ۱۲ - ہی پس اصل مسئلہ - ۱۲ - سے فرض کیا حسب ذیل

مسئلہ ۱۲ - تصحیح ۱۴۴

زوجات (۴)	جدات صحیحہ (۳)	چچا (۱۲)
چہارم - ۳ - سہام	چھٹا حصہ ۲ - سہام	باقی - ۷ - سہام
۳۶	۲۴	۸۴

پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ سہام مین سے (۳) سہام دین تو وہ چارون زوجات کو پورا تقسیم نہوگا لہذا عمل کرنے کے واسطے قاعدہ مذکورہ بالا کے موافق چلنا چاہیے کہ ۳ - عدد سہام کو ۴ - عدد زوجات مین ضرب دیا تو - ۱۲ - ہوئے یعنی اگر زوجات اربعہ کے ۳ - سہام کے پھر بارہ ٹکڑے دیے جاوین تو ہر زوجہ کو ۳ - ٹکڑے مل جاوین لہذا اگر اصل مسئلہ ہی مین کل مال کے اسقدر ٹکڑے کرین جس سے چارون زوجات کو بجائے کامل ۳ - ٹکڑون کے ۱۲ - چھوٹے ٹکڑے جو مقدار مین مساوی ہین ملجاوین تو سب پر مساوی تقسیم ہو جاوین مثلاً میت کے بارہ روپیہ مین سے چارون کو ۳ - روپیہ ملین تو انمین تقسیم مشکل ہوگی اور اگر بارہ روپیہ کی چونیان (۴۸) کرکے انمین سے چہارم کے ۱۲ چونیان تینون کو دی جاوین تو ہر ایک ۳ - چونیان لے حالانکہ ۱۲ - چونیان اور تین روپیہ برابر ہین پس یہ معنی ہین کہ بجائے ۳ - سہام کی زوجات کے لیے ۱۲ - سہام کیے جاوین اور برابر اوپر سے بیان چلا آتا ہی کہ اصل غرض سے جسقدر سہام ملین انکو دیکھا جاوے کہ وہ تعداد ورثہ پر پوری تقسیم ہوتی ہین ورنہ تداخل و توافق وغیرہ سے حساب لگایا جاوے کہ انہین ۳ - سہام کو مثلاً کتنے ٹکڑے کرین کہ انمین پوری تقسیم ہو جاوین پس مثال مذکور مین ہمنے دیکھا کہ چار زوجات اور تین سہام مین تباین ہی تو دونون کو باہم ضرب دیا کہ - ۱۲ - ہوئے پس معلوم ہوا کہ ۳ - سہام کے بارہ ٹکڑے کرین پس اگر ہم یہ امر اختیار کرین کہ پہلے کل مال کے بارہ سہام کرین جنمین سے زوجات اربعہ کو چہارم کے - ۳ - سہام دین پھر زوجات کے ۳ - سہام کو - ۱۲ - ٹکڑے کرین تو پھر کر تقسیم لازم آوے

اور یہی کافی نہیں بلکہ - ۳ - جدات کو - ۲ - سہام ملے اور وہ بھی انپر پورے تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں تو ناچار انہیں بھی
کر ٹکڑے کیے جاویں اسطرح کہ ۳ و ۲ - میں تباین ہی تو ضرب سے - ۶ - ہوئے تو معلوم ہوا کہ جدات کے ذو
سہام کے پورا ہم - ۶ - ٹکڑے کریں تب تقسیم ہو پس حصۂ زوجات کے ۱۲ ٹکڑے کریں اور حصہ جدات کے - ۶ -
ٹکڑے کریں اور ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ - ۱۲ - چچا کے - ۷ - سہام ہیں اور یہ بھی انپر پورے تقسیم نہیں ہوتے بلکہ
تباین ہی تو انکے بھی ٹکڑے کریں تب برابر پورا ہو اور یہ سب بہم بار برابر ہوا لہذا ہمنے ایک قاعدہ بیان کیا
جس سے ہمکو یہ معلوم ہو جاتا ہی کہ ہم کل مال کے ایک بار اسقدر ٹکڑے کریں جس سے زوجات کو انکے لائق ۱۲
- اور جدات کو انکے مناسب - ۶ - اور اعمام کو انکے مناسب پہنچ جاویں پس قاعدہ یہی کہ پہلے ہر فریق اور اسکے
سہام میں مناسبت حسابی سے دریافت کریں کہ اسکے واسطے کس قدر ٹکڑے ہوں تاکہ پورا برابرہ ہو جاوے
پس اگر تباین ہو جیسے اس مثال میں ہر فریق و اسکے سہام میں تباین ہی تو لا محالہ تعداد فریق و اسکے سہام کو باہم
ضرب دینے سے دریافت ہوا کہ زوجات کے - ۱۲ - جدات کے - ۶ - اور اعمام کے ۱۲ ضرب ۷ ہی - پھر جمیع
کل مال کے لیے انمیں باہم نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ عدد زوجات ۱۲ - اور شمار اعمام - ۱۲ - میں مماثلت ہی پس
دونوں کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہی بلکہ فقط - ۱۲ - کی ضرب ایکبار کافی ہی اور اسی طرح
حصہ جدات - ۶ - میں اور - ۱۲ - میں تداخل ہی تو یہ بھی اسی میں سے نکل آوینگے تو پہلے صرف ۱۲ - کو اصل مسئلہ
۱۲ - میں ضرب دیا تو - ۱۴۴ - حاصل ہوا پس کل مال کے - ۱۴۴ - سہام کرو تو ہر ایک فریق کو اسقدر سہام
پہونچینگے کہ باہم مساوی تقسیم ہو جاویں چنانچہ اصل مسئلہ ۱۲ - سے ہر فریق کو جو کچھ پہونچا تھا اسکا بارہ گونہ
پہونچیگا کیونکہ اصل کو بارہ گونہ کیا گیا ہی تو چاہو ہر فریق کے حصہ کو بارہ گونہ کردو اور چاہو - ۱۴۴ - میں سے ہر ایک
حصہ نکال لو - مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو - ۱۴۴ - کی چوتھائی - ۳۶ - ہوئے اور اسی طرح اگر اول میں ۳
سہام تھے انکو بارہ گونہ کرو تو بھی - ۳۶ - ہوئے اور اسمیں سے ہر زوجہ کے واسطے (۹) سہام ہونگے - اور اسی طرح
جدات کو (۲۴) میں سے ہر ایک کو (۴) ملینگے اور ۱۲ - اعمام کے (۸۴) میں سے ہر ایک کو (۷) پہونچینگے -
(مثال دیگر) میت کے ۶ - جدات اور ۹ - لڑکیاں اور - ۱۵ - عم ہیں - اصل مسئلہ ۶ سے نکالو اسواسطے
کہ انکو فرائض کے لیے دو تہائی و چھٹے کی ضرورت ہی اور یہ جنس ۶ - سے برآمد ہوا کرتی ہی - پس - ۶ - جدات کے واسطے
ایک - اور - ۹ - لڑکیوں کے واسطے دو تہائی کے - ۴ - اور باقی ایک سہم اسکے ۱۵ عم کے واسطے ہی - پھر ہر فریق و
اسکے حصہ میں تباین ہی لیکن اعداد فریقوں میں توافق ہی چنانچہ ۶ - و - ۹ - میں توافق بالثلث ہی تو ایک کے ثلث
کو دوسرے میں ضرب دیا تو - ۱۸ - ہوئے جس سے ۶ و ۹ - دونوں برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں - پھر ۱۸ - و - ۱۵ -
میں بھی توافق بالثلث ہی لہذا ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے (۹۰) حاصل ہوئے پھر اسکو اصل مسئلہ
(۶) میں ضرب دیا تو (۵۴۰) ہوئے پس اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی - (مثال دیگر) میت نے دو زوجہ اور
دس جدہ و [illegible] و چالیس مادری بہن اور بیس چچا چھوڑے - اسمیں فرائض کے واسطے چوتھائی و چھٹے کی ضرورت ہی
لہذا اصل (۱۲) سے مفروض ہوا جسمیں سے ۲ - زوجات کو چہارم کے - ۳ - جو تقسیم نہیں ہو سکتے اور نہ نسبت توافق
ہی - اور دس جدات کے لیے چھٹے کے ۲ - جو تقسیم نہیں ہو سکتے لیکن انمیں توافق بالنصف ہی کیونکہ باہم نصف اصل
ہیں تو انمیں سے ضرب کے لیے نصف یعنی پانچ کافی ہیں - اور (۴۰) بہنوں کے واسطے تہائی کے (۴) ہیں
کو انمیں بھی توافق بالربع ہی کہ ضرب کے لیے صرف دس کافی ہیں پھر (۲۰) عم کے واسطے باقی (۳) ہیں جنمیں باہم

متباین ہی لیکن (۴) ایسا عدد ہی کہ ۲ و ۵ و ۱۰ اسکا اسمین تداخل ہی اور عم کے ۲۔ و زوجات کے ۴۔ کو اصل
مسئلہ ۱۲۔ مین تداخل ہی لہذا (۲۰) کو ۱۲۔ مین ضرب دینا کافی ہی کہ ۲۴۰۔ ہوئے اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہو
(مثال دیگر) میت نے چار زوجات اور پندرہ جدات اور ۱۸۔ دختر اور ۶۔ عم چھوڑے۔ اس مسئلہ مین
فرائض کے لیے آٹھوین چھٹے و دو ثلث کی ضرورت ہی پس اصل مسئلہ (۲۴) سے ہوگا اور جملہ زوجات کے
واسطے آٹھوین حصہ کے (۳)۔ اور جدات کے لیے چھٹے حصہ کے (۴)۔ اور دختروں کے واسطے دو ثلث کے
(۱۶) اور باقی ایک سہم اکیلے چچاؤن کے واسطے ہوگا۔ پھر تخرجہ کی صورت یہ ہی کہ زوجات کے اعداد (۴) اور
(۳) سہام مین موافقت نہین ہی اور اسی طرح (۱۵) جدات اور انکے سہام (۴) مین موافقت نہین ہی اور
(۱۸) دختروں اور انکے (۱۶) سہام مین توافق بالنصف ہی کہ (۱۸) کی جگہ (۹) ہونگے۔ اور چچاؤن کی تعداد (۶)
حالانکہ سہم واحد ہی پس ہمارے پاس (۴) و (۱۵) و (۹) و (۶) ہین۔ پس ہمنے دیکھا کہ ۶ و ۹۔ مین
توافق بالثلث ہی تو ایک کی تہائی کو دوسرے مین ضرب دینے سے (۱۸) ہوئے پھر اس عدد کو (۱۵) کے
ساتھ مین توافق بالثلث ہی تو ایک کی تہائی کو دوسرے مین ضرب دیا تو (۹۰) حاصل ہوئے پھر اس عدد مین
و چار مین توافق بالنصف ہی تو ایک کے نصف کو دوسرے مین ضرب دیا تو (۱۸۰) ہوئے پس (۱۸۰) کو
اصل مسئلہ ۲۴۔ مین ضرب دینے سے (۴۳۲۰) ہوئے پس کل مال کے اسقدر سہام کیے جاوین کہ
اسی سے تصحیح ہوگی (مثال دیگر) میت کی پانچ علاتی بہنین ہین اور (۳) مادری بہنین ہین اور (۷)
جدات صحیحہ ہین اور چار زوجات ہین۔ پس ہمکو اس مسئلہ کے فرائض کے لیے ضرورت ہی اور اگر کچھ بچ جاوے
تو وہ بھی انھین اصحاب فرائض نسبی پر رد کیا جائیگا کیونکہ کوئی عصبہ نہین ہی لیکن صورت یہ واقع ہوئی کہ چھٹے و دو
تہائی و چہارم کی ضرورت سے مسئلہ پر زیادتی لازم آویگی چنانچہ ایسا عدد جس سے چھٹا و دو تہائی و چہارم
نکلے وہ (۱۲) ہی پس علاتی بہنون کے لیے دو تہائی کے (۸) ہوئے حالانکہ انکی تعداد پانچ ہی اور مادری
۳۔ بہنون کے واسطے تہائی مال کے (۴) ہوئے اور انمین بھی تباین ہی اور (۷) جدات کے لیے چھٹے
حصہ کے (۲) سہام ہوئے اور انمین بھی تباین ہی اور (۴) زوجات کے چہارم کے (۳) سہام ہوئے
حالانکہ تقسیم نہین ہوسکتی اور تباین ہی پس معلوم ہوا کہ جملہ فریق ورثہ مین جیسے انکی تعداد سہام مین تباین ہی
تو حسب قاعدہ مذکورہ بالا ہر فریق کو دوسرے مین باہم ضرب دیا جاوے تو ۵ × ۳ × ۴ × ۷ = ۴۲۰۔
یہ حاصل ضرب ہوا اور سہام کا اصل مسئلہ (۱۲) سے تھا لیکن عول ہوکر (۱۷) ہوگیا تھا پس (۴۲۰) کو (۱۷)
مین ضرب دیا کہ (۷۱۴۰) ہوئے پس اسقدر سہام کرنے سے اس مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔ م۔

فصل عول کے بیان مین

واضح ہو کہ فرائض کی تین صورتین ہین فریضہ عادلہ و فریضہ قاصرہ و فریضہ
عائلہ۔ پس فریضہ عادلہ یہ ہی کہ ترکہ کے جسقدر سہام اصل مسئلہ مین فرض کیے گئے ہین اسی قدر اہل فرائض
کے حقوق کا مجموعہ ہو یعنے کم یا زیادہ نہو یا اسطرح کہو کہ ترکہ کے جسقدر حصص مستقیم ہوسکتے ہین اسی قدر اصحاب فرائض
کے حقوق ہون اور اسکی توضیح یہ ہی کہ ہر چیز کامل کے اجزاء باعتبار نصف و ثلث وغیرہ کے محدود ہوتے ہین۔
مثلاً نصف پس ایک چیز کے نصف فقط دو سے زیادہ نہین ہوسکتے ہین۔ اور چہارم فقط چار سے زیادہ نہونگے
اور سوم فقط تین سے زیادہ نہونگے مثال یہ کہ میت نے از جانب مادر و پدر کے دو بہنین چھوڑین اور از جانب مادر
دو بہنین چھوڑین یعنی صرف اسکی دو عینی بہنین اور دو اخیافی بہنین ہین تو عینی بہنین دو تہائی کی مستحق ہین اور اخیافی بہنین

ایک تہائی کی مستحق ہیں تو کل مال کی صرف تین ہی تہائی ہوتی ہیں وہ ان میں برابر پوری اترین - اور اسی طرح اگر
ترکہ کے سہام فرائض بہ نسبت مال کے کم ہیں لیکن باقی کا لینے والا کوئی عصبہ ہے تو بھی تقسیم پوری اُتریگی کہ نہ کمی ہوئی
اور نہ زیادتی ہوئی - صورت دوم فریضہ قاصرہ یہ ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال کے حصص سے کم کے مستحق ہیں یعنی
اصحاب فرائض کو دیکر مال بچ جاتا ہے اسطرح کہ باقی کا لینے والا کوئی عصبہ نہیں ہے کیونکہ اصحاب فرائض کا حق تو محدود
ہوتا ہے اور عصبہ کا کوئی حصہ مقرر نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب اسی کے واسطے ہے لہذا کبھی
ایسی صورت ہوتی ہے کہ اصحاب فرائض کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا کہ عصبہ پاوے چنانچہ مثلاً میت کی سگی دو بہنیں و
مادری دو بہنیں اور چچا ہے تو سگی بہنوں نے کل مال کا دو تہائی لیا اور مادری بہنوں نے ایک تہائی لیا پس چچا کے
لیے کچھ نہیں بچا - اور کبھی عصبہ کو بہت مل جاتا ہے جب ذی فرض فقط قلیل مستحق ہو تو باقی سب عصبہ کے واسطے
ہے پس اگر عصبہ نہو تو ذوی الفروض فقط قلیل کے مستحق ہوئے اور باقی مال بچ رہا اور اسی کو فریضہ قاصرہ کہتے
ہیں اور ایسی صورت میں بچا ہوا مال بھی ذوی الفروض پر رد کیا جاتا ہے اور اسکا بیان آئندہ فصل میں انشاء
اللہ تعالی آتا ہے اور اسکی مثال یہ ہے کہ میت کی ماں و سگی دو بہنیں موجود ہیں تو ماں کو چھٹا حصہ اور بہنوں کے
واسطے دو تہائی ہے اور باقی چھٹا حصہ رہگیا - تو وہ بھی ان وارثوں پر رد کیا جائیگا - فریضہ سوم عائلہ یہ ہے کہ اصحاب
اسقدر موجود ہیں کہ انکے سہام کا مجموعہ بہ نسبت مال کے بڑھ جاتا ہے مثلاً میت عورت کا شوہر اور سگی دو بہنیں
موجود ہیں تو شوہر نصف کا اور سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہیں حالانکہ نصف کے بعد دو تہائی باقی نہیں رہتی ہے
اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی ذی فرض کو مستحق نہ کیا جاوے بلکہ ہر ایک قطعاً مستحق ہوتا ہے اور کسی کو ترجیح نہیں ہوسکتی ہے
تو اسکا حکم اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عول ہے اور یہی فقہائے امت رحمہم اللہ تعالی کا مذہب ہے - المبسوط
اور بعید یہ ہے کہ اللہ تعالی عز وجل نے استحقاق میراث کو لوگوں کے اختیارات پر نہیں رکھا کہ وہ اپنی خوشی
و طبیعت سے کسی کو دیں اور کسی کو نہ دیں بلکہ اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمائے لہذا ہر ذی فرض کے واسطے جو
حق مفروض ہے وہ میت کے مرتے ہی اسکے مال میں متعلق ہو جاتے ہیں حتی کہ اگر تعدی سے کوئی ظالم یا بعض
وارث ملکر کسی کا حصہ نہ دیں تو اسکے حق کے تعلق کی وجہ سے کل کا تصرف حرام ہے اور عاقبت میں اسکے مواخذہ میں
مبتلا ہونگے - پھر اللہ تعالی نے اپنے علم پاک و مجید کے موافق اصحاب فرائض کے حقوق معین فرمائے اور ان حقوق
کا تعلق موجودہ ترکہ سے ہے پس جب سہام اصحاب الفرائض بہ نسبت مال کے بڑھ جاویں تو گویا وہ مال اسی قدر
حصص ہے جسمیں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور حق عز وجل کا علم قدیم مجید ہے کہ فلان شخص کو فلان شخص کی میراث
میں اسقدر ملنا چاہیے - اور یہ قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں ہوا کہ اسکو بندگان ضعیف محفوظ نہیں کر
سکتے ہیں اور محروم بھی نہیں کیا بلکہ میت کے مال سے مواسات اسکے اخلاف کی باقی رکھی پس جب کمی ہوئی تو کمی
حساب سے کمی ہوئی پس گویا وہ چیز اسی مقدار پر ہے - بیان یہ کہ مثلاً نصف اور دو تہائی و چہارم ہے اور میت کی
اشرفی (٢٠) روپیہ ترکہ ہے تو (١٢) سے مسئلہ ہے اور (١٧) حصہ آئے پس ڈیوڑھے کے قریب ہوگیا اور یہ اشرفی
کی تھی گویا چھوٹی ڈیوڑھ اشرفی ہوگئی اور اسمیں سے سب نے اپنا حق لیا اور اس عول وردمیں عجیب لطافت
یہ ہے کہ حکمت بالغہ سے یہ احکام ایسے حد پر مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ حساب جانتے ہوں یا نجانتے ہوں نہایت آسان
طریقہ سے اپنے حقوق کو نکال سکتے ہیں اور حقوق اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ ہیں چنانچہ (١٢) کی جگہ جب سترہ حصے
ہوئے تو نصف والے کو نسبت چہارم والے سے تھی وہ ١٧ - حصہ میں بھی ویسی ہی باقی ہے اور حکمت الٰہی میں

اسی نسبت سے مراسات مفقودہ ہی پس یہ حکمت عجیبہ ہی۔ والحمد للہ رب العالمین م۔ پس فریضہ سہام کے موافق مسئلہ مین عول ہوتا ہی تو سہام فریضہ سے ہر ایک مین کمی اسی نسبت سے پیدا ہوتی ہی جیسے میت کے قرضون اور وصیتون مین کمی اسی نسبت سے ہر ایک قرضخواہ و موصی لہ کو کمی دی جاتی ہی جبکہ قرضون کی تعداد زائد ہو اور مال ہو جسمین کمی ہو۔ الاعتبار۔ واضح ہو کہ اصول مسائل سات ہین۔ ۲ - ۳ - ۴ - ۶ - ۸ - ۱۲ - ۲۴ - یعنی ہمیشہ جب فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جاوے تو وہ ضرور انھین سات مین سے کوئی عدد ہوگا۔ ہمیشہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۲ - ۳ - ۴ - و ۸ - ہوگا تو عول واقع نہین ہوتا ہی اور عول کا وقوع صرف تین اصول یعنے ۶ و ۱۲ و ۲۴ - مین ہوتا ہی۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اسکا عول ۷ و ۸ و ۹ - و ۱۰ - تک ہوتا ہی۔ اور جب اصل مسئلہ ۱۲ - سے مفروض ہو پھر عول واقع ہو تو اسکا عول ۱۳ و ۱۵ و ۱۷ - واقع ہوگا اور جب اصل مسئلہ ۲۴ - سے ہو اور عول واقع ہو تو عول فقط - ۲۷ - ہوگا اور اسکے سوائے عول نہین ہوتا ہی۔ (**مثالین**) میت عورت کا شوہر و سگی بہن موجود ہی۔ اصل مسئلہ ۲ - سے ہو کہ نصف شوہر کو اور نصف سگی بہن کو دیا جاوے۔ اسی طرح اگر شوہر و علاتی بہن ہو تو بھی یہی فریضہ ہی۔ (**تنبیہ**) فرائض مین سوائے ان دو صورتون کے کوئی صورت نہیں کہ فریضہ متساوی واقع ہو۔ اگرچہ فریضہ و عصبہ کے طور پر نصفا نصف ہو سکتا ہی مثلاً دختر و عصبہ ہی کہ نصف دختر کو اور باقی عصبہ کو دیا جاوے تو نصفا نصف ہوگیا۔ (**دیگر**) میت کا سگا بھائی اور دو مادری بھائی ہین تو مسئلہ - ۳ - سے ہو کہ تہائی مادری بھائیون کو ملیگا اور باقی سگا بھائی لے جاوے۔ (**دیگر**) میت کے سگی دو بہنین و ایک علاتی بھائی ہی تو مسئلہ ۳ - سے ازانجملہ دو تہائی سگی بہنون کا اور باقی بھائی لے جاوے۔ (**تنبیہ**) ایسے بھائی بہن جمع ہوکے کہ بھائی نے بہن کے برابر پایا ہو م۔ (**دیگر**) دو سگی بہنین اور دو اخیافی بہنین ہین۔ اصل مسئلہ - ۳ - سے جسمین سے سگی بہنون کو دو تہائی اور اخیافی بہنون کو تہائی دیا جاوے۔ (**تنبیہ**) چار بہنین ایسی جمع ہوئین کہ دو دوسری سے دوچند پایا م۔ (**دیگر**) شوہر و دختر و عصبہ ہی تو اصل مسئلہ ۴ - سے ہوگا کہ شوہر کو چہارم و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی دیا جاوے۔ (**دیگر**) زوجہ و دختر و عصبہ ہی۔ اصل مسئلہ ۸ - سے ہو کہ زوجہ کو آٹھوان و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی ملیگا۔ (**دیگر**) زوجہ و پسر ہی تو بھی اصل ۸ - سے کہ زوجہ کو آٹھوان اور پسر کو باقی ملیگا۔ الحاصل ۲ و ۳ و ۴ و ۸ - سے جسقدر مسائل ہونگے وہ لامحالہ ایسی ہی صورتون مین ہونگے کہ انہین کبھی عول نہین ہوگا۔ (**عول کی مثالین جو فقط ۶ و ۱۲ و ۲۴ - مین ہوتی ہین**) میت کی جدہ و بھیجہ و اخیافی بہن و علاتی بہن و عینی بہن ہین۔ اصل مسئلہ ۶ سے ہو کہ جدہ کو چھٹا حصہ ایک۔ اور اخیافی بہن کو اسی طرح ایک اور عینی بہن کو نصف کے ۳ - اور بطور تکملہ دو ثلث کے علاتی بہن کو ایک پس یہ سب ملاکر ۶ ہوئے پس بطور فریضہ عادلہ کے پورا تقسیم ہوگیا اور اگر اسی مسئلہ مین اخیافی دو بہنین ہون تو دونون کے واسطے تہائی کے دو سہام ہون پس اصل ۶ - تھا حالانکہ عول ہوکر سات ہوگیا۔ (**دیگر**) شوہر و مان و اخیافی دو بہنین یا اخیافی دو بھائی ہین۔ اصل مسئلہ ۶ سے کہ شوہر کو نصف اور مان کو چھٹا حصہ اور اخیافیون کو تہائی ملا۔ اور پورا تقسیم ہوگیا۔ واضح ہو کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا کہ ابن عباس عول کے قائل نہ تھے اور مان کو اخیافی بھائیون یا بہنوں کی وجہ سے تہائی سے مجوب کرکے چھٹے حصہ پر لانے کے قائل نہ تھے پس یہی مسئلہ ان پر الزام ہی کیونکہ ہم کہتے ہین کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مسئلہ مین کیا کرینگے۔ اگر انھون نے ماں کو

بالیقین

چھٹا حصہ دیا تو اخیافیون کی وجہ سے مان کے محجوب ہونے کے قائل ہو گئے اور اگر انھون نے مان کو تہائی دیا مگر دونون اخیافیون کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآن کے خلاف ہے کہ دو یا زیادہ اخیافیون کے لیے تہائی منصوص ہے اور اگر انھون نے اخیافیون کو بھی تہائی دیا تو مسئلہ عول ہو کر سات ہو گیا پس عول کے قائل ہو گئے۔ بالجملہ اس مسئلہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما پر دو باتون مین سے ایک بات لازم ہے یا تو قائل ہون کہ دو اخیافیون کی وجہ سے مان کو تہائی سے نقصان ہو کر چھٹا حصہ ملتا ہے اور یا عول کے قائل ہون۔ فافہم۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن ہین اصل ۶۔ سے پس شوہر کو۔ ۳۔ اور مان کو۔ ۲۔ اور سگی بہن کو۔ ۳۔ پس مسئلہ عول ہو کر (۸) ہو گیا۔ روایت ہے کہ ابتداے خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین یہی پہلا عول پیش آیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پس عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ انپر بقدر انکے سہام کے تقسیم ہو پس حضرت عمر و علی و عثمان وغیرہم رضی اللہ عنہم سب نے اسپر اجماع کیا۔ (تنبیہ) حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے عول مین اختلاف کیا حالانکہ اول راے ان کے باپ کی تھی پس یہ تنبیہ ہے کہ علم شریعت مین ہر شخص پر اللہ تعالے کے واسطے اتباع شریعت فرض ہے تا کہ حسن نیت پر ثواب جلیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار کو واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک دائرہ اہل السنۃ کے اندر جو قول بسبب دلیل شریعت ثابت ہو وہ اسکے اختیار کرنے مین ماجور ہے چنانچہ دیکھو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی تقلید نہین فرمائی بلکہ جو انکے نزدیک صحیح معلوم ہوا بنظر استدلال کتاب و سنت کے وہ اختیار کیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے انکے ساتھ کچھ خصومت و نزاع نہین کیا حالانکہ یہ وہ مومنین ہین جنکے قطعی مومنین ہونے کی شہادت اللہ تعالے نے قرآن مین فرمائی اور اکمل و اعز یہ کہ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کے خطاب اعلی سے سرفراز کیا تو معلوم ہوا کہ مومنین کی یہی راہ ہے اور انکی راہ سے مخالفت کرنا اور باہم مسلمانون مین چھوٹے چھوٹے مسائل پر نزاع و مخالفت کرنا اور حنفی شافعی کو مخالف سمجھے اور شافعی حنفی کو مخالف جانے تو یہ راہ اہل السنۃ کے خلاف ہے بلکہ باہم ایک اعتقاد حق پر ہو اور بھائی بھائی ہو اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتدا مین جسطرح اسکے علم مین حق ہو ثواب کماوے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کرے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی شان پر تھے واللہ تعالے ہو الہادی الے سبیل الرشاد وہو حسبنا ونعم الوکیل والحمد للہ رب العالمین م (دیگر) شوہر و مان و سگی دو بہنین ہین۔ اصل ۶۔ سے۔ شوہر۔ ۳۔ مان۔ ۱۔ سگی بہنین۔ ۴۔ پس عول ہو کر (۸) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن و علاتی بہن و اخیافی بہن موجود ہین۔ تو اصل مسئلہ۔ ۶۔ سے ہوا کہ شوہر۔ ۳۔ مان۔ ۱۔ سگی بہن۔ ۳۔ علاتی بہن۔ ۱۔ اخیافی بہن۔ ۱۔ پس مسئلہ عول ہو کر (۹) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و اخیافی دو بہنین و سگی دو بہنین موجود ہین پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو گا پس شوہر کو۔ ۳۔ مان کو۔ ۱۔ دونون اخیافیون کو۔ ۲۔ دونون عینی بہنون کو۔ ۴۔ پس عول ہو کر۔ ۱۰ ہو گیا اور واضح ہو کہ مسئلہ سابق مین اگر دو اخیافی بھائی یا بہنین فرض کرو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ اور مسئلہ لاحق کو مسئلہ شریحیہ کہتے ہین کیونکہ شریح رحمہ اللہ تعالے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت سے برابر خلافت راشدہ مین قاضی رہے اور تابعین علماے جلیل القدر سے ہین اول انھون نے ہی ایسے مسئلہ مین حکم قضا و نافذ فرمایا ہے۔ یہ تو ۶۔ کے دس تک عول کا بیان تھا۔ (دیگر) زوجہ و سگی دو بہنین و علاتی بھائی موجود ہین۔ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہوا پس زوجہ کو چہارم۔ ۳۔ سگی بہنون کو۔ ۸۔ اور باقی علاتی بھائی کے واسطے ہے

پس پورا تقسیم ہو گیا۔ (دیگر)۔ زوجہ جدہ اور سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۱۲۔ سے پس زوجہ۔ ۳۔ جدہ ۲۔ اور سگی بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۳۔ ہو گیا لہذا ۱۲۔ سے عول ہو کر۔ ۱۳۔ ہو گیا اور اس صورت میں علاتی بھائی ہوتا تو اسکو کچھ نہ ملتا۔ (دیگر) زوجہ و اخیافی دو بھائی یا بہنیں اور دو سگی بہنیں ہیں اصل مسئلہ۔ ۱۲۔ سے پس زوجہ کے لیے۔ ۳۔ اخیافیوں کے واسطے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۵۔ پس ۱۲۔ سے عول ہو کر۔ ۱۵۔ ہو گیا۔ (دیگر) زوجہ و ماں و اخیافی دو بہنیں اور سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا۔ زوجہ۔ ۳۔ ماں۔ ۲۔ اخیافیوں کے لیے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۷۔ ہے تو ۱۲۔ عول ہو کر۔ ۱۷۔ ہو گیا۔ (دیگر) تین زوجات و دو جدہ و چار اخیافی اور آٹھ سگی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوا تو تینوں زوجات کے لیے۔ ۳۔ اور دونوں جدات کے لیے۔ ۲۔ اور چاروں اخیافیوں کے واسطے۔ ۴۔ اور آٹھوں سگی بہنوں کے لیے دو تہائی کے۔ ۸۔ پس ہر ایک حصہ میں جو کچھ پڑا وہ ہر فریق پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے لیکن مسئلہ ۱۲ سے عول ہو کر۔ ۱۷۔ ہو گیا اور اس مسئلہ میں سب ہی عورتیں ہیں اسواسطے اسکو ام الارامل کہتے ہیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک سہم ملا۔ لہذا علماے فرائض باہم امتحانی سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا صورت ہے کہ ایک مرد مرا اور اسنے سترہ اشرفیاں چھوڑیں اور وارثوں میں سترہ عورتیں چھوڑیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک اشرفی ملی۔ اسکا جواب یہی صورت ہے جو مذکور ہوئی۔ یہ سب (۱۲)۔ کے عول کا بیان تھا۔ (دیگر)۔ زوجہ و باپ و ماں و پسر موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو گا پس زوجہ کو۔ ۳۔ باپ کو۔ ۴۔ ماں کو۔ ۴۔ اور باقی اسکے پسر کو ملیگا تو بدون عول کے تقسیم ہو گیا۔ (دیگر) زوجہ اور دو دختر و ماں و باپ موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو گا کیونکہ آٹھواں چھٹا جمع ہے پس زوجہ کو۔ ۳۔ دونوں دختر کو۔ ۱۶۔ اور ماں کو۔ ۴۔ باپ کو۔ ۴۔ پس مجموعہ۔ ۲۷۔ ہو گا تو۔ ۲۴۔ کا عول ہو کر ۲۷۔ ہوا اور اس حالت میں زوجہ کے حصہ میں آٹھواں چاہیے تھا حالانکہ نواں ہو گیا کیونکہ زوجہ کو ۳ سہام ملے اور یہ ۲۷۔ کا نواں حصہ ہے اگرچہ ۲۴۔ کا آٹھواں تھا۔ واضح ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ خطبہ پڑھتے تھے کہ اس حالت میں ایک شخص نے حضور سے یہ مسئلہ پوچھا جسکو ضرورت پیش آئی تھی پس فوراً منبر پر جواب دیا کہ زوجہ کا آٹھواں حصہ نواں ہو گیا اور پھر اپنا خطبہ پڑھنے لگے۔ اسی واسطے اس مسئلہ کو منبریہ کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ جواب میں عجیب لطافت ہے کہ جب زوجہ کا نواں ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ کل سہام ۳۔ کا نو گونہ یعنی ۲۷ ہیں پس باقیوں کے سہام خود دریافت کرنا بہت آسان ہے۔ فافہم۔ اگر اس مسئلہ میں بجاے ماں و باپ کے جدہ و جد ہو یا جدہ و باپ ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ ۲۴۔ کا عول ۲۷۔ ہو جائیگا کیونکہ ماں کے بجاے جدہ ہے اور باپ کے بجاے جد ہے۔ اور اسی طرح اگر بجاے دونوں دختر کے ایک دختر اور دوسری پسری دختر ہو تو بھی یہی ہے کیونکہ پسری دختر کے لیے چھٹا حصہ اور دختر کے لیے نصف ہو گا تا کہ دونوں میں دو تہائی پوری ہو جاوے اور وجہ یہ ہے کہ دختر میں پسری دختر بھی شامل ہیں لیکن پسری دختر سے صلبی دختر مقدم ہے اور جب دو دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ہوتا ہے اور یہاں دختر صلبیہ اور دختر پسر سے دو کا وجود ہوا تو ان دونوں کے واسطے دو تہائی چاہیے ہے لیکن دختر صلبیہ کے لیے نصف ہے تو لامحالہ دختر پسری کے واسطے باقی چھٹا حصہ ہے۔ (دیگر) زوجہ و ماں و اخیافی دو بہنیں اور سگی دو بہنیں ہیں اور ایک پسر کافر یا قاتل یا کسی کا مملوک ہے تو یہاں بھی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا جیسے اوپر بیان ہوا اور پسر محروم کی وجہ سے کوئی محجوب نہیں ہو گا تو اسکا وجود و عدم یکساں ہے۔ لیکن حضرت ... اللہ

بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک پسر محروم کی وجہ سے زوجہ کا حصہ آٹھواں رہ جاتا ہے چنانچہ اس مسئلہ میں انکے نزدیک اصل مسئلہ (۲۴) ہوگا جبکہ زوجہ کے لیے چہارم نہیں بلکہ آٹھواں ہوگا اور انکے نزدیک اسکا عول ہوکر (۳۱) ہو جائیگا پس بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۲۴ - کا عول (۳۱) بھی ہوتا ہے پس زوجہ کے لیے - ۳ - ماں کے لیے - ۴ - اخیافیوں کے لیے - ۸ - سگی بہنوں کے لیے - ۱۶ - پس مجموعہ - ۳۱ - ہوا - اور یہ ۲۴ - کا عول ہے لیکن ہمارے نزدیک جبکہ زوجہ کو چہارم ملیگا تو یہ مسئلہ - ۱۲ - سے ہوگا - (تعلیم لطیف) واضح ہو کہ جب اصل مسئلہ ۶ - سے ہو اور وہ - ۸ - یا ۹ - یا ۱۰ - تک عول ہو تو جان لینا چاہیے کہ میت ضرور عورت ہے یعنی بدون عورت میت کے یہ عول کبھی نہ ہوگا - اور اگر اصل مسئلہ - ۶ - سے ہو کر - ۷ - تک عول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت عورت ہو یا مرد ہو - جب اصل مسئلہ ۱۲ - سے - ۱۷ - تک عول کرے تو میت قطعاً مرد ہے اور اگر ۱۳ یا - ۱۵ - تک عول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت مرد ہو یا عورت ہو - جب اصل مسئلہ ۲۴ - سے عول ہو کر - ۲۷ - ہو تو میت بالضرور مرد ہے - کذا فی خزانۃ المفتین - م - یہ سب عول کا بیان ہوا ہے -

فصل - رد کے بیان میں - عول میں جو معنی بیان ہوئے ہیں رد اسکے ضد ہے - تو جب وارثوں میں صرف اصحاب الفروض ہوں اور کوئی عصبہ نہو اور اصحاب فروض کے حصص بھی مال سے کم ہوں یعنی انکے حصص دینے کے بعد بھی مال بچ رہتا ہو تو یہ مال بھی انہیں اصحاب الفرائض کو حصہ رسد پھیر دیا جائے اور اس سے ہر ایک کو جو کچھ ملیگا وہ اسکے فرض سے زیادہ ہو جائیگا - واضح ہو کہ جو کچھ فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو بحساب انکے سہام کے پھیرا جاتا ہے سوائے شوہر و زوجہ کے یعنی شوہر و زوجہ بھی اگرچہ اصحاب الفروض سے ہیں لیکن فاضل کے رد کیے جانے میں یہ لوگ شامل نہیں ہیں بلکہ سوائے شوہر و زوجہ کے دیگر اصحاب الفرائض پر رد کیا جائیگا اور یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے - محیط السرخسی - اور واضح رہے کہ اگر شوہر کو سوائے زوجیت کے بوجہ نسب کے بھی استحقاق ہو تو وہ بطور عصبہ کے ہوگا نہ بطور اصحاب الفرائض کے لہذا رد کے حق میں شوہر و زوجہ مستثنیٰ ہیں - م - اور واضح ہو کہ جملہ وارثین جنپر باقی مال رد کیا جاتا ہے سات ہیں - ماں و جدہ و دختر و پسری دختر و عینی یعنی سگی بہنیں و علاتی بہنیں اور ماں کی اولاد یعنے اخیافی خواہ بہن ہوں یا بھائی ہوں - واضح ہو کہ رد کا وقوع ایک جنس یا دو جنس یا تین جنس پر ہوتا ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے - واضح ہو کہ اصل مسئلہ سے رد کرکے جو عدد رہجاتے ہیں وہ چار عدد ہیں - ۲ - ۳ - ۴ - اور پانچ - الاختیار - یعنی مسائل کے تتبع سے دونوں امر دریافت ہوئے کہ جب رد واقع ہوتا ہے تو تین جنس سے زائد پر نہیں پایا گیا اور زیادہ ٹکڑوں سے بطور رد کے کم ٹکڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہ دریافت ہوا کہ کبھی دو رہجاتا ہے اور کبھی تین اور کبھی چار اور کبھی پانچ - م - پھر دیکھا جاوے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے مفروض تھا اگر رد واقع ہوا اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے یہی رکھا جاوے اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے - (مثال رد ہو کر دو پہ آجانا) میت کی جدہ اور مادری بہن ہے - اصل مسئلہ ۶ سے فرض کیا گیا جس میں سے چھٹا حصہ جدہ کو اور چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا اور چار سہام باقی رہے وہ بھی انہیں دونوں پر رد کیے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا جملہ اہل فرائض پر واقع ہوا پس قاعدہ کے موافق زائد ساقط کر کے دو ہی سہام پر رکھا گیا تو مال ان دونوں میں نصفا نصف ہو گیا (مثال دیگر - ۳ -) میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں پس مسئلہ ۶ - سے ہوا - از انجملہ جدہ کو ایک اور مادری بہنوں کو - ۲ - دیے گئے اور ۳ - باقی رہے حالانکہ رد جملہ ذوی الفروض پر ہے یعنی وہ صاحب فرض ہیں اور دونوں پر رد ہوا تو

زائد ساقط کر دیں مسئلہ ۳۔ سے ہوا کہ تہائی جدہ کے واسطے اور دو تہائی دونوں بہنوں کے لئے ہوئی۔
(مثال۔۴) میت کے ماں و دختر ہو۔ پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا جس میں سے دختر کو ۳۔
اور ماں کو ایک اور باقی انھیں پر رد ہوا تو مسئلہ ۴۔ سے ہوگیا۔ (مثال۔۵) چار دختر و ماں
ہو پس دو تہائی وچھٹا چاہیے لہذا مسئلہ ۶ سے ہوا جس سے ماں کو ایک سہم اور دختروں کو دو تہائی کے
کے چار سہام ہوے اور باقی ایک سہام بقدر حصہ انھیں پر رد ہوا تو مسئلہ ۵ سے ہوگیا۔ محیط السرخسی۔ یہ سب اس
صورت میں کہ مسئلہ میں سب ایسے ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر سہام ہوں صرف انھیں پر
رد کیا جاوے۔ اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے کیونکہ مثلاً چھ سہام میں سے
ماں کو ایک حصہ ملتا تو وہ چھٹا حصہ ہوتا اور جب چار ہی میں سے ایک حصہ ملا تو بڑھکر چہارم ہوگیا اور جب
دختر کو ۶۔ میں سے تین سہام ملتے تو نصف تھے اور چار میں سے تین سہام ملے تو تین چوتھائی ہوگیا اور اگر حساب
اربعہ سے نکالو تو بہت طول ہو جاویگا کیونکہ دو سہام باقی ہیں اور جسکو ۶۔ میں سے تین سہام ملے تھے اسکو ۲۔
میں سے ایک ملیگا اور ماں کو ایک تہائی سہم ملیگا پھر دو تہائی سہم باقی رہا اسکو بھی اسی حساب سے نکالو اور اسوقت
بھی کسور واقع ہوں پس رد کا یہ لطیف قاعدہ ہو کہ سہام موجودہ کی قدر حصص کر دیے جاویں تو ہر ایک کو اپنے
حساب سے پہونچ جائیگا۔ یہ اسوقت کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں جنپر رد کیا جاوے۔ م۔ اور اگر مسئلہ میں
شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے پانے کا مستحق نہیں ہو تو دیکھا جاوے کہ جنس واحد ہو یا متعدد ہیں پس اگر جنس
واحد ہو تو کمتر مخرج جس سے شوہر یا زوجہ کا حصہ نکل سکتا ہو اسکا حصہ نکال دو پھر باقی کو جنس واحد کی تعداد پر تقسیم
کرو جنپر رد کیا جائے گا بشرطیکہ باقی وانکے تعداد میں کسر نہو مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہیں تو شوہر کا چہارم پس
چار میں سے ایک سہم شوہر کو دیا جاوے اور باقی تین سہام بطور فرض و رد کے انھیں تین لڑکیوں کو دیے اور یہ ٹھیک
ہو جاتا ہو کہ ہر لڑکی کو ایک سہم مل جائیگا۔ اور اگر باقی سہام اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہو تو دیکھا جاوے کہ اگر باقی
اور انکی تعداد میں توافق ہو تو عدد وفق کو مخرج اصل میں ضرب دیدو جس سے صحیح ہو جائیگا۔ مثلاً میت کے چھ لڑکیاں
شوہر ہو تو چار سے اصل مسئلہ فرض کرکے شوہر کو چہارم دیا جاوے اور باقی تین سہام کی تقسیم چھ لڑکیوں پر ٹھیک نہیں
ہو لیکن ۳۔ ۶۔ میں تداخل سے وفق بنصف یعنی ۲ ہو پس اصل مخرج لیے ۴۔ کو ۲ میں ضرب دیا تو (۸) ہوا اسمیں سے
چہارم دو شوہر کے لیے ہو اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک سہم بانٹ دیا جاوے اور اگر باقی میں اور ان
وارثوں کے شمار میں جنپر رد ہوگا توافق نہو جیسے شوہر و پانچ لڑکیاں ہوں حتی کہ اصل مسئلہ ۴۔ میں سے ایک شوہر
کو دیکر باقی ۳۔ اور ۵۔ میں موافقت نہیں ہو تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دیدو چنانچہ ۵ کو
۴۔ میں ضرب دیا کہ (۲۰) ہوئے پس اسمیں سے چہارم کے پانچ شوہر کو دو اور باقی ۱۵۔ کو ۵۔ لڑکیوں پر تین تین
سہام بانٹ دو۔ یہ اسوقت کہ جنس واحد ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے۔ ساتھ میں جنپر رد کیا جائیگا دو یا زیادہ اجناس
ہوں تو اصل مسئلہ میں سے شوہر یا زوجہ کو دیدے پھر باقی کو ان اجناس کے سہام پر بانٹ دے بشرطیکہ تقسیم درست
ہو ورنہ جنپر رد کیا جائیگا انکے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دیدو جس سے مسئلہ صحیح ہوگا پھر جنپر رد نہیں ہوگا ان کے سہام کو
جنپر رد ہوگا انکے مسئلہ میں ضرب دیدو اور جنپر رد ہوگا انکے سہام کو جنپر رد نہیں اس سے باقی میں ضرب دو۔ (مثال)
زوجہ و چار جدات اور چھ اخیافی بہنیں ہیں پس زوجہ کے واسطے چہارم کا ایک سہم نکالا تو ۳۔ سہام رہے اور اس
میں سے جدات سے اخیافیوں کو دو چند کا استحقاق ہو کیونکہ جدات کے لیے چھٹا تھا اور اخیافوں کے واسطے

تہائی ملتا ہیں ۳- میں سے ایک سہم تو چاروں جدات کو دیدو اور دو سہم سب اخیافیوں کو دیدو کہ تقسیم درست ہے
(مثال دوم) چار زوجات اور ۹- لڑکیاں و ۶- جدات ہیں پس زوجات کے واسطے ۸- میں سے
آٹھواں حصہ ایک سہم ہے اور سات باقی رہے اور رد کے پانچ سہام ہیں جو مستقیم نہیں ہوتے ہیں اور موافقت
بھی نہیں ہے تو پانچ سہام رد کو اصل مخرج ۸- میں ضرب دو کہ ۴۰- ہوئے پس اسی سے تصحیح ہوگی پس زوجات
کے لیے پانچ سہام ہوئے اصطلاح کہ زوجہ کے فرض ایک سہم کو جنپر رد ہوگا انکے مسئلہ پانچ میں ضرب دو تو یہ
زوجات کے سہام ہونگے جنپر رد نہیں ہوگا- اور انکے سہام نکالنے کے بعد جو اصل میں سے باقی رہا تھا یعنی
۷- میں جنپر رد ہوگا انکے سہام کو ضرب دو کہ ۳۵- ہوئے یعنی انکے واسطے ہے جنپر رد ہوگا پس اسمیں سے دختران
کے لیے پانچ میں سے چار حصہ ہوئے اور وہ (۲۸) ہے اور جدات کے لیے پانچواں یعنے سات ہوئے- تفہیم
یہ ہے کہ مسئلہ میں جس وارث کو باقی بطور رد کے نہیں ملیگا اور وہ شوہر ہوگا یا زوجہ ہوگی تو یہ نصف و چہارم
و آٹھویں میں منحصر ہے پس اسی کے کمتر مخرج سے حصہ نکال دو پھر باقی لامحالہ انھیں باقیوں پر رد ہوگا تو دیکھا
جاوے کہ انکے واسطے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے اور پھر دونوں کس عدد پر ٹھہریگا مثلاً مثال مذکور
میں زوجات کے لیے آٹھواں چاہیے تو اصل ۸- سے فرض کرکے ایک نکال دو تو سات باقی رہے- پھر لڑکیوں
و جدات کے واسطے ۶- سے مسئلہ ہوتا کہ جدات کے لیے ایک سہم اور لڑکیوں کے لیے ۴- ہوگئے اور باقی
ایک بھی انھیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵- سے مسئلہ ہوتا اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں بقیہ سات ہیں
اور ۵ و ۷- میں تباین ہے لہذا اصل مسئلہ ۸- کو پانچ میں ضرب دیا تو (۴۰) ہوئے جسمیں سے زوجات
کے پانچ ہیں خواہ اصطلاح کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا جس عدد سے تم نے مخرج اصل کو ضرب دیا اسی سے زوجات
کے حصہ کو ضرب دو تو ۵ سے زوجات کے ایک سہم کو ضرب دیا تو ۵- حاصل ہوئے- اب باقی ۳۵- سہام
ہیں اور پانچ میں ایک سہم جدات کا اور چار لڑکیوں کے تھے لہذا ۳۵- میں ہر سہم پانچ پر تقسیم سے ۷- نکلا
پھر چار کو ۷- میں ضرب دو تو ۲۸- اور جدات کا ایک سہم ۷- ہے- واضح ہو کہ یہاں اس امر کا لحاظ نہیں
فرمایا کہ ہر فریق کو جو کچھ پہونچا وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں حالانکہ چار زوجات کو پانچ سہام ملے
اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں پس چاہیے کہ حسب ذیل لکھو- یعنی اگر باہمیت کی میراث میں سے
حسب فرائض ہر فریق کو اصطلاح پہونچا- پھر ظاہر ہے
زوجات کے ۴ و ۵- میں تباین ہے اور لڑکیوں کے
۹ و ۲۸- میں تباین ہے- اور جدات کے ۶ و ۷-
میں تباین ہے- لیکن انکی تعداد میں توافق ہے چنانچہ
۶ و ۹- میں توافق بالثلث تو ضرب سے ۱۸- ہے
اور اسکو چار سے توافق بالنصف تو ضرب سے
۳۶- ہوئے پس ۳۶- کو ۴۰- سے ضرب دیا

ضرب ۳۶ — مسئلہ ۴۰ — تصحیح ۱۴۴۰

زوجات ۴	لڑکیاں ۹	جدات ۶
۵ / ۱۸۰	۲۸ / ۱۰۰۸	۷ / ۲۵۲
فی زوجہ ۴۵	فی دختر ۱۱۲	فی جدہ ۴۲

تو (۱۴۴۰) ہوئے پس اسمیں سے زوجات کے (۱۸۰) اور فی زوجہ ۴۵- ہوئے اور لڑکیوں کے (۱۰۰۸)
میں فی دختر ۱۱۲- ہوئے اور جدات کے (۲۵۲) میں فی جدہ (۴۲) ہوئے- فافہم- **(مثال دیگر)**
زوجہ و دختر و پسر کی دختر و جدہ ہیں- پس زوجہ کے واسطے آٹھواں حصہ ایک سہم ہوا اور باقی سات ہیں حالانکہ

رد کے سہام پانچ ہونا چاہیے یعنی اس وجہ سے کہ ۶۔ میں سے ایک جدہ اور ۳۔ دختر اور ایک سہم واسطے تیسری دختر کے تو مجموعہ ۵۔ ہوا حالانکہ ۶ سہام ہیں تو ایک سہم اخنیین پر اسلیے رد ہوا کہ ال باقی کے بجائے چھ کے پانچ سہام کیے جاویں اور یہان ال کے سات سہام ہیں تو موافق قاعدہ مذکورہ بالا کے ۵۔ سہام کو اصل مخرج زوجہ میں یعنی ۸۔ میں ضرب دیا تو (۴۰) ہوئے پھر زوجہ کے سہم کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہام ہیں اور ۳۵۔ میں سے ۵۔ سہام ہونا چاہیے ۷ ہر سہم۔ ۷۔ ہوا از انجملہ دختر کے ۳۔ سہام کے ۲۱۔ ہوئے اور تیسری دختر کا ایک سہم ۷۔ ہوا اور جدہ کا ایک سہم ۷۔ ہوا۔ الاختیار ۴ و المترجم۔ پھر بیان ہر فرد کے واسطے حصہ واحدہ ہو اور یہ سب ایسی صورت میں کہ جو میت مرا اسکا ترکہ اسکے وارثوں میں تقسیم ہوگیا۔

فصل - مناسخہ کے بیان میں۔ مناسخہ یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بعض ورثہ نے انتقال کیا۔ محیط السرخسی۔ اگر کسی شخص نے انتقال کیا اور اسکا ترکہ اسکے وارثوں میں تقسیم نہیں ہوا یہان تک کہ بعضے وارثون نے انتقال کیا تو میت اول کے ترکہ سے اس وارث کا حق متعلق ہو چکا جسنے اسکے بعد انتقال کیا ہے پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے میت کے ورثہ وہی لوگ ہونگے جو میت اول کے وارث تھے یعنی مع میت دوم کے یا میت دوم کے وارثون میں بعضے ایسے وارث ہونگے جو میت اول کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ترکہ دوم اور ترکہ اول کا بٹوارہ یکسان ہوگا یا ترکہ دوم کی تقسیم غیر وجہ اول پر ہوگی پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو میت دوم کا جو حصہ میت اول کے ترکہ سے تھا وہ دوم کے وارثون میں بغیر کسر کے تقسیم ہوگا یا نہیں بلکہ کسر واقع ہوگی۔ اب تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر میت دوم کے ورثہ وہی ہوں جو میت اول کے ورثہ میں ہیں تو بغیر بٹوارہ کے ایک ہی مرتبہ بٹوارہ کر دیا جاوے کیونکہ کرر بٹوارہ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے (**مثال و توضیح یہ ہے**)۔ زید مرا اور اسنے لڑکے و لڑکیاں وارث چھوڑیں پھر بٹوارہ سے پہلے کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی اور سوائے ان بھائی بہنوں کے اسکا کوئی وارث نہیں ہے تو ترکہ ان باقیون میں ایک ہی صفت پر کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ہو تقسیم کر دیا جاوے کیونکہ اول میت کے ترکہ میں یہ لوگ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے حقدار ہیں اور میت دوم کے ترکہ میں بھی جو میت اول سے ملیگا اسی حساب سے حقدار ہیں پھر کچھ فائدہ نہیں کہ میت دوم کا حصہ الگ کریں اور باقی انہیں مرد کو دو عورت کے حساب سے تقسیم کریں پھر جو کچھ میت دوم کو ملا ہے وہ بھی مرد کو دو عورت کے حساب سے انہیں کو بانٹ دیں بلکہ سب ترکہ اسی حساب سے ایک بار بانٹ دیں کیونکہ کچھ فرق نہیں ہوگا۔ ہاں اگر میت دوم کے وارثون میں مانند زوجہ وغیرہ کے کوئی ایسا شخص بھی ہو جو میت اول کا وارث نہیں تھا تو ضرور ہوگا کہ میت اول کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جاوے تاکہ اسمین سے میت دوم کا حصہ ظاہر ہو پھر اس حصۂ حاصلہ کو اسکے وارثون میں تقسیم کیا جاوے۔ پس اگر ایسا ہو کہ جسقدر سہام میت دوم کے حصہ میں پڑے ہیں وہ اسکے وارثون میں بغیر کسر کے برابر تقسیم ہو جاویں تو پھر اور کسی عمل ضرب وغیرہ کی حاجت نہوگی۔ (**مثال**) زید مرا اور اسنے بکر لڑکا اور ہندہ لڑکی چھوڑی پھر بکر مرا اور حسینہ لڑکی اور ہندہ بہن چھوڑی تو زید کا ترکہ ۳۔ سہام کریں جسمیں سے ۲۔ بکر اور ایک ہندہ کا ہوا۔ پھر بکر ۲۔ سہام چھوڑ مرا پس نصف اسکی دختر حسینہ کا یعنی ایک سہم ملا اور باقی اسکی بہن ہندہ کے لیے ایک سہم ملا تو جو کچھ بکر کو میت اول سے ملا تھا وہی اسکے وارثون میں پورا تقسیم ہوگیا اور جدید عمل ضرب کی حاجت نہیں ہوئی۔ اور اگر میت دوم کو جو حصہ سہام کہ میت اول سے ملا تھا وہ اسکے وارثون کے درمیان پورا تقسیم نہو بلکہ

کسر واقع ہو وہ حال سے خالی نہیں ہے یا تو وارثوں وسہام میں کسی جزو سے موافقت ہوگی یا نہوگی پس اگر موافقت ہو تو
اسکے سہام فریضہ کے جزو وفق کو میت اول کے اصل مسئلہ میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دیں پس اسکا
مبلغ تصحیح قرار دیں تو اس سے دوم کی بھی تصحیح ہو جائیگی اور واضح ہو کہ جس عدد سے ضرب دیا اس سے میت اول
کے وارثوں کے سہام کو بھی ضرب کریں تاکہ جیسے میت دوم کے سہام مضروب ہیں ہر وارث کے سہام
اسی حساب سے مضروب ہو جاویں اور میت دوم کے وارثوں کے سہام کو سابق مافی الید میں ضرب دیں۔

(مثال درصورتیکہ حصہ میت دوم اسکے وارثوں میں پورا نہو مگر موافقت ہو) زید مرا
اور اسنے بکر و ہندہ اولاد چھوڑی اور ہنوز ترکہ تقسیم نہوا تھا کہ بکر نے انتقال کیا اور ایک دختر حسینہ و زوجہ کریمہ
اور تین پسران پسر چھوڑے یعنی تین پوتے چھوڑے پس مناسخہ کی صورت یہ کہ میت اول کا مسئلہ ۳ سے کہ
ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲ ملے۔ پھر بکر میت کے واسطے ہاتھ میں صرف دو سہام ہیں اور مسئلہ (۸) سے ہوگا
کہ زوجہ کریمہ کو آٹھواں ایک۔ اور دختر حسینہ کو نصف کے چار۔ اور باقی تین سہام اسکے تینوں پوتوں کے واسطے تین
لیکن ہاتھ میں جو دو سہم ہیں انکی تقسیم ۸ پر مستقیم نہیں ہوتی ہے تو ہمنے ۲ و ۸ میں نظر کی پس موافقت پائی
۸ کے نصف کو یعنی چار کو فریضہ اول میں ضرب دیا تو تصحیح ثانیہ کے واسطے ۱۲ ہوئے اور اسی جزو موافق یعنی چار
سے سہم ہندہ کو ضرب دیا کہ ۴ سہام ہوئے اور دونوں سہام بکر کو ضرب دیا کہ ۸ ہوئے پھر بکر کی موت کے بعد
اسکے باپ کے ترکہ کے بارہ سہام میں سے ۸ ہاتھ میں تھے جو کہ اسکے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے۔

(مثال درصورتیکہ میت دوم کا حصہ اسکے وارثوں کے مفروضہ سے موافق نہو)
زید ایک پسر بکر و دختر ہندہ چھوڑ مرا پھر قبل تقسیم ترکہ کے بکر ایک پسر خالد و دختر حسینہ چھوڑ مرا تو تقسیم ترکہ زید کا
فریضہ ۳ سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲ ملے پس بکر کی موت کے وقت مافی الید ۲ ہیں حالانکہ اسکے
ترکہ تقسیم کرنے میں فرض مسئلہ ۳ ہے جسمیں سے حسینہ کو ایک اور خالد کو ۲ دیئے جاویں لیکن مافی الید ۲
کو فریضہ ثانیہ ۳ سے توافق نہیں ہے تو فریضہ ثانیہ کو اول میں ضرب دو یعنی ۳ کو ۳ میں ضرب سے ۹
ہوئے پس زید کے ترکہ کے ۹ سہام کریں اور ۳ سے ہر وارث کے حصہ کو بھی ضرب دو تو ہندہ کا حصہ ۳
اور بکر کا حصہ ۶ ہوگیا پس بکر کی موت کے وقت مافی الید ۶ موجود ہیں پس اسکے وارثوں کے سہام کو بھی
سابق مافی الید میں یعنی ۲ میں ضرب دیں تو حسینہ کا حصہ ۲ اور خالد کا ۴ ہوگیا پس ترکہ پورا تقسیم ہوگیا
واضح ہو کہ اسی طرح اگر میت دوم کے وارثوں میں سے بھی کوئی وارث قبل ترکہ تقسیم ہونے کے مرگیا تو اسکے
واسطے بھی یہی صورتیں اور ایسا ہی عمل ہے جو ہمنے اوپر بیان کیا وعلی ہذا القیاس جہانتک واقع ہو اسی طرح
عمل کیا جائیگا۔ اور جب میت سوم کے وارثوں میں ایسا وارث ہو جو اول و دوم کا وارث نہیں تھا تو طریقہ
یہ ہے کہ فریضہ میت اول و دوم کو بحساب مذکورۂ بالا مثل ایک فریضہ کے کرکے دیکھا جاوے کہ میت سوم کو
اول و دوم کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا پس یہی مافی الید ہے پس اگر یہ اسکے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جاوے
تو بہتر ہے اور اگر پورا تقسیم نہو تو دیکھا جاوے اگر مافی الید واسکے فریضہ میں توافق ہو تو جزو موافق کو یکہ میت
اول کے فریضہ میں اور میت دوم کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثوں کے حصص مضروب
کرے اور اگر موافقت نہو تو فریضہ ثالث کل کو اول و دوم کے فریضہ میں ضرب دیکر تصحیح کی جاوے اور ہر
وارث کا حصہ نکال دیا جاوے جیسا کہ ہمنے سابق میں بیان کیا ہے۔ **(مثال)** زید مرا اور بکر و خالد دو

پسر چھوڑے پھر قبل تقسیم کے بکر مرا اور بھائی خالد اور دختر حسینہ چھوڑی پھر حسینہ مری اور شوہر شعیب و ماں حلیمہ و چچا خالد چھوڑا پس حساب حسب ذیل ہی۔

بمسئلہ ۲۲ براے میت ثالث۔

بمسئلہ ۶ براے میت ثانی۔

زید مسئلہ ۲

بکر پسر — ۱ — ۲ — ۱۲

خالد پسر — ۱ — ۲ — ۱۲

بمسئلہ ثالث

بکر مسئلہ ۲

مافی الید (۱) مافی الیدہ فریضہ مین تباین ہی

اخ خالد ۱/۲

دختر حسینہ ۱/۲

حسینہ مسئلہ ۶

مافی الید (۱) مافی الیدہ فریضہ مین تباین ہی

شوہر شعیب ۳

مادر حلیمہ ۲

عم خالد ۱

بس کل مال کے ۲۲۔ سہام کرکے موجودین مین سے خالد کو ۱۹۔ سہام اور حلیمہ کو ۲ سہام اور شعیب کو ۳۔ سہام دیے جاوین۔ اور یہ اس صورت مین ہی کہ فرائض و مافی الید مین موافقت نہین ہی اور موافقت ہونے کی مثال یہ ہی (مثال موافقت) زید مرا اور اسنے زوجہ جمیلہ و ماں کریمہ و عینی بہن سعیدہ و علاتی حمیدہ و اخیافی مجیدہ چھوڑین پھر تقسیم سے پہلے اسکی ماں کریمہ مری اور اپنا شوہر شعیب جو زید کا سوتیلا باپ ہی اور اپنا چچا بکر و باقی وہ لوگ جنکو زید نے چھوڑا تھا از انجملہ اسکی زوجہ جمیلہ سے کچھ واسطہ نہین ہی اور سعیدہ عینی بہن ہی اور علاتی حمیدہ سے اسکو کچھ واسطہ نہین اور مجیدہ اسکے بطن سے ہی پھر ہنوز ترکہ تقسیم نہوا تھا کہ سعیدہ مرگئی اور اسنے شوہر خالد و دختر رحیمہ اور باقی وہ لوگ جنکو میت اول و دوم نے چھوڑا ہی وارث چھوڑے لیکن انہین سے صرف حمیدہ علاتی بہن اور مجیدہ اخیافی بہن اسکی وارث ہین کیونکہ ماں کا شوہر شعیب اسکا سوتیلا باپ ہی کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہی اور ماں کا چچا بکر ذوی الارحام مین ہی اور جمیلہ زوجہ زید سے کچھ واسطہ نہین ہی کیونکہ زوجہ اپنے شوہر سے وارث ہوتی ہی پس ہر میت کے ساتھ مین اسکے وارثون کو شمار کرنا چاہیئے اور روانی بیان مذکورہ بالا کے میت اول سے

تقسیم و تصحیح شروع کی جاوے اور حساب حسب ذیل ہے۔

مصحح ۹۰ براے میت ثانی

عول ۱۵

مسئلہ زید ۱۲۔

زوجہ جمیلہ	مان کریمہ	ہمشیرہ عینی حمیدہ	ہمشیرہ علاتی حمیدہ	ہمشیرہ اخیافی مجیدہ
$\frac{۳}{۱۸}$	$\frac{۲}{۱۲}$	$\frac{۶}{۳۶}$	$\frac{۲}{۱۲}$	$\frac{۲}{۱۲}$

یعنی بارہ ۱۲ سے اصل مسئلہ اور عول ہو کر (۱۵) ہو گیا۔

مسئلہ کریمہ ۱۲

شوہر شعیب	چچا بکر	سعیدہ دختر از شوہر اول	مجیدہ دختر از شوہر شعیب
۳	۱	(۴)	۴

مافی الید (۲) کو تصحیح (۱۲) کی توافق بالنصف ہے۔

مسئلہ ۴ سعیدہ

شوہر خالد	دختر رحیمہ	ہمشیرہ علاتی حمیدہ	ہمشیرہ اخیافی مجیدہ
$\frac{۱}{۲}$ مجملہ (۴) مافی الید	$\frac{۲}{۴}$	نصف سہم $\frac{}{۵}$	نصف سہم $\frac{}{۵}$

مافی الید ۴ و ۴ یہ حملہ ۴ سہام منجملہ ۹۰ سہام کے

پس ترکہ کے (۹۰) سہام کر کے جمیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) و رحیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۷) و مجیدہ کو (۲۱) سہام دیے جاوین۔ پس اسقدر بیان مختصر مضبوط کافی ہے ان شاء اللہ تعالے۔

(فصل)۔ واضح ہو کہ جب میت کے ترکہ پر دیون یعنے قرضہ ہون تو مجموعہ دیون کو بمنزلہ تصحیح مسئلہ قرار دیا جاوے اور ہر قرضہ کو بمنزلہ حصہ وارث کے ٹھہرایا جاوے۔ واضح ہو کہ جس قرضخواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز معلوم پر صلح کر لی یعنے وارثون نے یہی منظور کیا کہ اسکو یہ چیز معلوم دین اور وہ اپنے حصہ ترکہ سے خارج ہو جاوے تو چاہیئے کہ اس کو طرح دیدو اور باقی کو باقیون کے سہام پر جو بحساب فرائض مذکورہ آوین تقسیم کرو۔ مثلاً ہندہ مری اور اپنے شوہر و مان و چچا چھوڑا پھر شوہر نے اپنے حصہ ترکہ سے بعوض اس مہر کے صلح کی جو اسکے ذمہ باقی ہے تو اسکو طرح دیدو گویا شوہر ہی نہ تھا اور نہ ترکہ مین یہ مال مہر تھا پھر باقی کو باقیون مین اس طرح تقسیم کیا کہ مان کو اسکا حصہ دیا اور باقی اسکے چچا کے واسطے ہے۔

(فصل)۔ بعضے متشابہ فرائض جنکو علم فرائض کے جاننے والے باہم امتحان مین پوچھتے ہین تاکہ معلومات و شوق زیادہ حاصل ہو۔ (س) زید مرا اور اپنے ابنا عینی سگا بھائی چھوڑا اور اپنی زوجہ کا بھائی چھوڑا لیکن سگا بھائی محجوب رہا اور تمام مال اسکی زوجہ کے بھائی نے پایا تو بتلاؤ کہ اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) اسکی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے پسر بکر نے اس عورت کی مان سے نکاح کیا اور زید زندہ ہے اور زید کا سگا بھائی خالد موجود ہے پھر بکر کے اپنی زوجہ سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا

ف کہ سوال اور جواب ۱۲ م

توزید کی میراث اسکے بھائی خالد کو نہین ملیگی بلکہ شعیب کو ملیگی کیونکہ اسکے پسر بکر کا چچا ہے حالانکہ شعیب اسکی زوجہ کا بھائی ہے تو اسکی زوجہ کے بھائی نے میراث پائی اور سگا بھائی محجوب ہوا۔ (س) ایک مرد اور اسکی مان نے میراث مین مال پایا حالانکہ دونون کو نصفا نصف ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید نے اپنی دختر ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر خالد سے بیاہ دیا جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا پھر زید مرا اور اپنی دختر ہندہ چھوڑی اور بھتیجے کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے تو زید کی میراث مین سے نصف اسکی دختر کو ملا اور باقی کا بکر بطور عصبہ وارث ہے تو بکر نے اپنی مان کے برابر پایا (س) ایک مرد و اسکی مان و خالہ نے میراث مین جو مال پایا وہ ہر ایک کو تہائی تہائی پہونچا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید کی دو دختر ہندہ و سلیمہ ہین پھر اسنے ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجا مر گیا پھر زید مرا تو اسکا مال ہندہ و سلیمہ کو دو تہائی ملیگا پس ہر ایک کے واسطے تہائی ہوا اور باقی تہائی مال بکر کو بطور عصبہ ملیگا جسکی مان ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے۔ (س) زید و بکر و خالد تینون سگے بھائی ہین انھون نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقیون کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید نے اپنی چچازاد بہن سے نکاح کیا جو لاولد مر گئی اور چھ سو اشرفیان چھوڑین اور سوائے ان تینون بھائیون کے کوئی موجود نہین ہے تو زید کو نصف مال بطور فریضہ شوہر کے ملا اور باقی تین سو اشرفیان انمین مساوی تقسیم ہوئین تو زید کو چار سو اشرفیان ملین جو دو تہائی مال ہوا اور باقی ہر ایک کو صرف ایک سو اشرفیان ملین جو چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ (س) ایک مرد کے چار زوجات ہین جنمین سے ایک زوجہ کو نصف مال و آٹھوین کا نصف ملا اور دوسری زوجہ کو چہارم مال مع آٹھوین کے نصف کے ملا اور باقی دو زوجات مین سے ہر ایک کو آٹھوان حصہ کا نصف ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید کے باپ کی ایک پدری بہن اور ایک مادری بہن ہے اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے پس زید نے اپنی دونون پھوپھیون کی لڑکیون سے نکاح کیا اور زید کی مان کے بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے اور زید نے دونون خالاؤن کی لڑکیون سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان زوجات کے کوئی وارث نہین چھوڑا تو فرائض کے حکم سے اصل مسئلہ ۱۶ سے ہوا کہ جسمین سے چہارم ۴ سہام چارون کو زوجیت کے حق سے ملے تو ہر ایک کو ایک سہم پہونچا پھر باقی (۱۲) سہام مادری و پدری قرابت سے ذوی الارحام کو دیا جاوے اسطرح کہ ۴ مان کی جانب اور (۸) باپ کی جانب ولیکن مان کی جانب مین پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب مین پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے تو پدری پھوپھی کی لڑکی کو (۹) سہام پہونچے پس اسکو کل ۱۶ سہام کا نصف مال مع آٹھوین کے نصف کے ملا۔ اور پدری خالہ کی لڑکی کو (۵) سہام ملے اور یہ کل کا چہارم مع آٹھوین کے نصف کے ہے۔ اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک ایک سہم ملا جو آٹھوین کا نصف ہے۔ (س) ایک مرد کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئین پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھوان حصہ لے گئی۔ (ج) یہ دونون اسکی زوجہ ہین تو مسئلہ ۸ سے ہوگا جسمین سے چہارم ۲ سہام مین سے ہر ایک کو ایک ایک سہم ملیگا اور باقی اسکی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے پاویگی تو مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ مین آٹھوان حصہ لے گئی اور اسیطرح یہ سوال و جواب پدری و مادری خالاؤن کی لڑکیون مین جاری ہے۔ (س) ایک مرد مرا اور اپنی زوجہ کے ساتھ مین

اسکے ساتھ بھائی چھوڑے حالانکہ بھائی بہنون نے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) یہ مرد زید ہے جسکے پسر خالد نے اسکی زوجہ کی مان سے نکاح کیا جس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالد کی موت کے بعد زید مرا تو اسکے مال کے آٹھ سہام ہونگے از انجملہ زوجہ کو ایک سہم ملیگا اور باقی سات سہام اسکے پسر کے ساتون بیٹون کے واسطے ہین حالانکہ یہ سب اسکی زوجہ کے مادری بھائی ہین۔ (س) ایک مرد مرا اور اسنے (۲۰) اشرفیان چھوڑین جسمین سے اسکی زوجہ کو فقط ایک اشرفی ملی تو یہ کیونکر ہوا۔ (ج) زید نے چار زوجات اور دو سگی بہنین اور دو مادری بہنین چھوڑین پس اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوا کہ (۳) زوجات (۸) سگی بہنون کے۔ (۴)۔ مادری بہنون کے پس عول ہوکر۔ ۱۵۔ ہوگیا اور۔ ۱۵۔ کے نسبت (۳) جو زوجات کو پہونچے ہین پانچوان حصہ ہے تو (۲۰) اشرفیون مین سے پانچوان حصہ چار اشرفیان ہوئین جو چار زوجات مین ہر ایک کے حصہ مین ایک اشرفی ہوگی۔ (س) وارث لوگ میراث تقسیم کرتے تھے کہ ایک مرد آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے مین جلدی نہ کیجئے کہ میری ایک زوجہ سفر مین ہے پس اگر وہ زندہ ہوئی تو مین وارث نہونگا بلکہ وہی وارث ہوگی اور اگر وہ مرگئی ہو تو وہ نہین بلکہ مین وارث ہونگا۔ واضح ہو کہ سوال موہم ہے اور مراد یہ کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کرتے ہو اس سے پہلے یہ عورت مری ہو۔ (ج) اسکی صورت یہ ہے کہ میت جسکی میراث تقسیم کی جاتی ہے ایک عورت تھی جو سگی دو بہنین و مان و مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اسکی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جسنے یہ کلام کیا ہے اور اسکی زوجہ ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر مین ہے پس اگر زندہ ہوگی تو سگی بہنون کو دو تہائی اور مان کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو چھٹا حصہ ملیگا پس کچھ باقی نہین رہا جو پدری بھائی کو بطور عصبہ ملے اور اگر ثابت ہوا کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اسکے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملیگا۔ (س) ایک عورت نے آکر کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے مین جلدی نہ کرین کیونکہ مین حاملہ ہون پس اگر مین لڑکا جنی تو وہ کچھ وارث نہین ہوگا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ وارث ہوگی بھلا اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) یہ میراث ایک عورت کی ہے جو مری اور اپنا شوہر و مان اور دو مادری بہنین چھوڑین پس میت کے باپ کی زوجہ آئی پس اسنے کہا کہ اگر مین لڑکا جنی تو وارث نہوگا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا حالانکہ اس صورت مین کچھ نہین بچتا ہے تو عصبہ کو کچھ نہین ملیگا اور اگر لڑکی جنی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی پس نصف کی وارث ہوگی و از فریضہ عول ہوکر (۹) ہوجائیگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ مسئلہ ۶۔ سے ہوگا کہ شوہر کے واسطے نصف ۳۔ اور مان کے واسطے ایک اور دونون مادری بہنون کے واسطے تہائی کے دو سہام ہین یہ سب ملکر چھ سہام ہوگئے پس اگر پدری بھائی عصبہ ہوا تو اسکے لیے کچھ نہین بچیگا اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض مین سے ہے جسکا حصہ نصف ہے تو اسکے واسطے بھی تین سہام ہونگے پس جملہ سہام نو ہو جاوینگے پس ۶ کا عول۔ ۹۔ ہوگا۔ (س) ایک حاملہ عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث مین جلدی مت کرو کہ مین حاملہ ہون اگر لڑکا ہوا تو وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وارث نہوگی۔ اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) میت ایک مرد ہے جسنے سگی دو بہنین چھوڑی ہین اور ایک چچا چھوڑا پس میت کے باپ کی زوجہ آئی کہ وہ اگر لڑکا جنی تو میت کا پدری بھائی ہوگا جو سگی دو بہنون کی دو تہائی کے بعد باقی کا وارث ہوگا اور اگر لڑکی جنی تو پدری بہن ہوئی پس دو تہائی دونون سگی بہنون کو مل گیا تو باقی چچا کے واسطے ہوگا اور پدری بہن کے لیے کچھ نہین ہوگا۔ (س) عورت آئی اور کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو

اشرفیان چھوڑین مگر مجھے اسمین سے سوا ے ایک دینار کے کچھ نہین ملا۔ (ج) بھائی نے وارثون مین جو میچہ اور دو دختر و زوجہ و بارہ بھائی و یہ بہن چھوڑی۔ پس جبکہ سو اشرفیان دونون دخترون کو دو تہائی کے چار سو اشرفیان و زوجہ کے واسطے حصہ آٹھوین کی پچھتر۔ اشرفیان ہوئین اور بست (۲۵) اشرفیان باقی رہین جنمین سے بارہ بھائیون کے (۲۴) بحساب دو دو اشرفیون کے اور ایک بہن کے واسطے ہی۔ (س) ایک مرد اسکے باپ نے ترکہ مین سے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) یہ صورت ہی کہ زید نے اپنے پسر خالد کا نکاح اپنے بھائی کی دختر سے کر دیا پھر وہ لاولد مرگئی اور کوئی وارث سوا ے زید وخالد کے موجود نہین ہے تو خالد کو نصف مال بحق شوہری ملیگا اور باقی زید کے واسطے بطور عصبہ ہی۔ (س) ایک مرد اسکی دختر دونون نے میراث مین برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مرگئی تو حلیمہ کو نصف ملیگا اور خالد کو چہارم کے ساتھ مین باقی چہارم بھی اس وجہ سے ملیگا کہ یہی اسکا عصبہ ہے۔ (س) وارثون مین ایک شوہر دزوجہ نے تہائی مال پایا اور دوسرے شوہر دزوجہ نے دو تہائی مال پایا۔ تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) زید مرا اور اسنے والدین چھوڑے اور اسکے پسر کے پسر کی دختر بنکاح پسر کے پسر کے پسر ہی تو والدین کے واسطے تہائی ہی اور باقی دونون باقیون کے لیے ہی۔ (س) ایک مرد اسکی دو زوجہ نے تین تہائی مال پایا تو اسکی کیا صورت ہی۔ (ج) زید کے دو پسر مین سے ہر ایک کی دختر بنکاح برادر زادہ ہی پس جب زید مرا تو دونون پسری لڑکیون نے دو تہائی مال پایا جو ہر ایک کو ایک تہائی ملا اور باقی اسکے بھتیجے کو بطور عصبہ ملا اور وہ ان دونون کا شوہر ہی۔ المبسوط۔ ہذا آخر ما اردنا من الحاق کتاب الحیل والفرائض مع عین الہدایہ ولله سبحانہ ربی المنۃ والفضل العظیم فی البدایۃ والنہایۃ واسالہ تعالے ان ینفعنی بذلک فی الدنیا والآخرۃ مع المومنین والمسلمین وصلی اللہ تعالے

علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین والحمد للہ

رب العالمین

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ وتعالے خانہ کہ کتاب مستطاب الہدایۃ کا ترجمہ اعنی عین الہدایہ اسم بامسمی جسمین جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام کے ساتھ بے مثل التزام خوب مرغوب مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود متحصلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہی اسپر توضیح کلام جید نے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نصی وقیاسی شیخ امام قرم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالی جنکا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے مین اظہر من الشمس ہی اور تطبیق مذکور ائمہ علماء کے نزدیک دلیل تبحر ابین من الامس ہی ولا عبرۃ بما یتفوہ بہ الجہلۃ ولو ادعوا الانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام واصولی کلام دونون معاً منحل ہو گئے اور علت جامعہ ووجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہی۔ ثالثاً۔ اصل الاصول یعنے بیان نصوص مین جو طریقہ مختار فرمایا۔ بیان اسکا خود مراح ہی چنانچہ حدیث ثابت کو صحیحین سے پایا تو صرف حوالہ دیا یا بقدر ضرورت نقل کیا ورنہ سنن کی حدیث کی تصحیح نقل کی ورنہ کسی عالم معتمد وائمہ محدثین

سے تصحیح نقل کی اور اگر تصحیح میں اختلاف ہوا تو صرف محل خلاف راوی کی توثیق ثابت کی جس سے اصل مقصود یعنی استدلال میں انتشار ہنوز رہے بخلاف طریقہ بعض مترجمین کے جو راویوں کی جرح و تعدیل میں اسقدر تطویل لاطائل لاتے ہیں کہ اصلی مقصود گم ہو جاتا ہے اور اگر اتفاقاً شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ایک روایت سے استدلال فرمایا جسکی تصحیح میں کلام ہے تو بعد مختصر ذکر کے دوسری حدیث جو اسی باب میں حجت اور وہ صحیحین میں یا بصحیح الاسناد ہو زیادہ کی۔ بالجملہ اصل مسئلہ کے واسطے احادیث و آثار سے تقویت کافی میں جہد کیا اور مسئلہ کو ان اصول کے ساتھ اجتہادی طریقہ سے منطبق کر دکھایا اور اگر روایت خلافاً مرسل ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و جمہور نے استدلال کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے سوائے بعض استظہار کے قبول سے انکار کیا تو اسی بنیاد پر دونوں کا استنباط نقل کیا تاکہ اہل السنہ کو ظاہر ہو کہ ہمارے ائمہ فقہاء میں باہم مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کے ساتھ ادب کی تکریم واجب ہے ورنہ بے ادبی شیوہ روافض ہے۔ رابعاً مسائل الہدایہ غالباً اصول مسائل ہیں جنکے ساتھ میں متاخرین کے فتاوی کی ضرورت باقی ہے لہذا جد بلیغ کے ساتھ اختلاف المشائخ میں سے جس قول پر فتوی ہے اور جسکی ترجیح و تصحیح واقع ہوئی ہے اسی کو نقل کیا تاکہ عوام اسمیں سے وہ قول نکال لیں جس پر فتوی ہے اور دیگر اقوال سے اُن کو کوئی غرض بھی نہیں ہے اور اسکے ساتھ میں حوالہ کتاب بھی مزید اطمینان کے لیے مذکور رہے اور یہ سب ایک نمونہ کا بیان ہے اور اس کے ساتھ میں جسقدر خوبیاں جمع ہیں انکے بیان میں طول چاہیے لہذا کتاب موجود ہے۔ خود ملاحظہ و مطالعہ کیجیے اور اس کے لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذنیل و تفریعات و نکت و اشارات کے فوائد دیکھیے تاکہ آپ کو میرے بیان سے دو چند ظاہر ہو اور ان شاء اللہ تعالی بے ساختہ زبان سے دلی جوش کے ساتھ نکلے کہ مرحبا جزاک اللہ فی الدارین خیرا اللہم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین فالحمد للہ سبحانہ تعالے۔

****

رموز و اشارات مستعملہ ترجمہ ہذا

ف - فتح القدیر۔	ش - شامی علی الدر المختار	ق - فتاوی قاضیخان۔	ن - نصب الرایہ۔
معف - ملخص فتح القدیر	د - درمختار۔	م - مترجم۔	الزیلعی شارح کنز الدقائق۔
ع - عینی	ت - تنویر الابصار۔	م ع - مترجم و عینی۔	الزیلعی تخریج حدیث میں مخرج
مع - ملخص عینی۔	چ - چلپی۔	م ف - مترجم و الفتح۔	نتائج - نتائج الافکار
مفع - ملخص عینی و فتح القدیر۔	الصدر - شارح وقایہ۔	الفتح - فتح القدیر۔	
ھ - فتاوی ہندیہ یعنی عالمگیریہ۔	القاضی خان فتاوی قاضیخان	ابن الہمام مصنف فتح القدیر	

عین الہدایہ

مترجمہ

علامہ مولانا سید امیر علی مرحوم اعلی اللہ مقامہ

مترجم

فتاویٰ عالمگیری ۔ تفسیر مواہب الرحمٰن

جلد چہارم

قانونی کتب خانہ ۔ کچہری روڈ ۔ لاہور